

Constelaciones

REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA

ISSN 2172-9506

Vol. 16 (2024)

Relaciones de género, capitalismo y sexualidad en la teoría crítica de la sociedad

Coordinadoras:

Dr. Barbara Umrath (University of Applied Sciences Darmstadt)
Dr. Cristina Catalina Gallego (Universidad Complutense de Madrid)

Sumario

Nota editorial 1-3

Artículos

Criticar a Adorno, y aprender de él. La importancia de su teoría para los estudios de género 4-38
REGINA BECKER-SCHMIDT

Culture Industry, a Feminist Reading 39-71
BRUNA DELLA TORRE

Una historia feminista del Instituto de Investigación Social de Frankfurt 72-96
SARAH SPECK

Universalismo dialéctico y la imposibilidad de la identidad de género 97-115
ALEXANDRA COLLIGS

Tracing Negativity. On Jessica Benjamin's Critical Theory of the Formation of Gender and Sexuality 116-139
FELIX SASSMANNSHAUSEN

Disposiciones morales, género y capitalismo: Reflexiones acerca de un estrecho vínculo 140-156
ESTELLE FERRARESE

<i>“Sin temor a la mujer”: Adorno y el carácter femenino</i> IRIS DANKEMEYER	157-175
<i>Alegorias de mulheres nos escritos da década de 1930 de Walter Benjamin</i> PAULA MAGALHÃES	176-193
<i>Fending off Ambiguity at All Costs: Why Women Are Attracted to the Far Right</i> CLAUDIA LEEB	194-219
<i>The Evil Sex of Others. On the Meaning of Sexuality in Authoritarian Thinking</i> JOHANNA NIENDORF - SEBASTIAN WINTER	220-243
<i>La apariencia como esencia. Sobre la contradictoria historia del amor en venta</i> THEODORA BECKER	244-278
<i>Apuntes sobre patriarcado y violencia contra las mujeres en la teoría crítica</i> DINORA HERNÁNDEZ	279-314
<i>Estética, agro-subjetivación y dominación: el ejemplo del 'feminejo' en el Brasil contemporáneo</i> JÉSSICA RAQUEL RODEGUERO STEFANUTO	315-333

<i>Mythical Fate, Factual Mentality, and Political Delusion: Repetition as a Key Feature of the Dialectic of Enlightenment</i> SIMONE BERNARDETE FERNANDES	334-357
<i>De la imagen onírica a la imagen dialéctica. Sobre el objeto de la historiografía materialista en Walter Benjamin</i> PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS	358-396
<i>Personalidade autoritária e personalidade antidemocrática: distinções necessárias</i> JOSÉ LEÓN CROCHIK - FABIO DE MARIA - LUIS CÉSAR DE SOUZA - EDUARDO BORBA GILIOLI	397-419

Intervenciones

<i>Política Identitaria. ¿Dialéctica de la liberación o paradoja de empoderamiento?</i> SAMIR GANDESHA	420-445
<i>Tradiciones - rupturas. La Teoría Crítica en la recepción feminista</i> GUDRUN AXELI KNAPP	446-482
<i>Recuperar la dimensión de género de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt: un análisis feminista</i> BARBARA UMRATH	483-521
<i>“Interseccionalidad de las ideologías”: antisemitismo, sexismo y relación entre sociedad y naturaleza</i> KARIN STÖGNER	522-539

<i>Heterosexuales</i> VLADIMIR SAFATLE	540-545
<i>Regina Becker-Schmidt: Teoría crítica, mulheres, sociedade</i> ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ	546-565
<i>Pornomanía y horca. Reflexiones sobre el “caso Teichtmeister”</i> HELMUT DAHMER	566-577
<i>Fredric Jameson (In Brazil)</i> BRUNA DELLA TORRE	578-583

Entrevistas

<i>Una teoría social crítica de género. Entrevista con Andrea Maihofer</i> BARBARA UMRATH	584-608
<i>Si las mujeres alguna vez pudieran ser mujeres. Entrevista con Regina Becker-Schmidt</i> JOSEF FRÜCHTL – MARÍA CALLONI	609-627

Foro

<i>Presentación. Dar cuerpo a lo imposible: Safatle y la dialéctica de lo emergente a partir de Theodor W. Adorno</i> JORDI MAISO	628-629
<i>Un paso fuera de la ley: dialéctica y psicoanálisis en Safatle</i> ALBERTO BONNET	630-636
<i>Algo late en la dialéctica. A propósito de Dar cuerpo a lo imposible</i> MICAELA CUESTA	637-644
<i>Emergencia dialéctica</i> MARIANA GAINZA	645-657
<i>Comentario a Dar cuerpo a lo imposible de Vladimir Safatle</i> VERÓNICA GALFIONE	658-666
<i>Los instrumentos de la crítica. Crisis, inmanencia y conflicto</i> PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ	667-677
<i>Debatir Dar cuerpo a lo imposible</i> VLADIMIR SAFATLE	678-690

Reseñas

Theodora BECKER: <i>Dialektik der Hure. Von der ‘Prostitution’ zur ‘Sex-Arbeit’</i> . Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2023, 592 pp. MANUEL DISEGNI	691-695
---	---------

- Jonathan CRARY: *Tierra quemada: hacia un mundo poscapitalista*. Barcelona: Ariel, 2022, 176 págs. 696-700
ZOE PEREIRA GONZÁLEZ
- Fabio Akcelrud DURÃO: *Teoría en fragmentos. Instantáneas de la vida académica*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional de Colombia, 2024, 242 págs. 701-707
JORDI MAISO
- Mark FISHER: *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*. Buenos Aires: Caja Negra, 2024, 268 págs. 708-712
EDUARDO DELGADO HERNÁNDEZ
- Christine A. PAYNE & Jeremiah MORELOCK (Eds.): *Feminism and the Early Frankfurt School*, Boston: BRILL, 2024, 380 pages. 713-719
NEWAL YALCIN - MAHZA AMINI
- Alfred SOHN-RETHEL: *El ideal de lo roto y otros escritos*. Traducción e introducción de Chaxiraxi Escuela Cruz, Dado Ediciones, Madrid, 2024, 108 págs. 720-723
DANIEL BARRETO
- Michael SCHÜßLER: *Die Sprachen des Leibes und die Leiblichkeit der Sprache. Aspekte der Kritischen Theorie des Körpers*, Weilerswist: Velbrück, 2021, 364 pages. 724-729
- Jörg SPÄTER: *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*, Berlin: Suhrkamp, 2024, 760 págs. 730-739
JORDI MAISO
- Barbara UMRATH: *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*, Frankfurt am Main: Campus, 2019, 409 págs. 740-747
JOSÉ A. ZAMORA

Relaciones de género, capitalismo y sexualidad en la teoría crítica de la sociedad

Coordinadora:

Dr. Barbara Umrath

(University of Applied Sciences Darmstadt)

Dr. Cristina Catalina Gallego

(Universidad Complutense de Madrid)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

REGINA BECKER-SCHMIDT

Criticar a Adorno, y aprender de él. La importancia de su teoría para los estudios de género

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

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

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

This paper examines the relevance of Theodor Adorno's critical theory to gender studies and feminist theory. It begins by addressing the well-founded feminist critique of Adorno's concept of femininity, while also highlighting the limitations of this critique. By engaging with the arguments of both Adorno and Judith Butler, the paper investigates the notions of denaturalization, renaturalization, and the deconstruction of naturalizations. Through this exploration, it underscores the importance of situating the analysis of gender relations within a broader critical theory of society. The final section outlines the key dimensions necessary for connecting the critique of society as a totality with the critique of gender relations.

Keywords: Th. W. Adorno, critical theory, gender studies, J. Butler, feminism.

BRUNA DELLA TORRE

Culture Industry, a Feminist Reading

This article revisits the concept of culture industry and seeks to reconceptualize it from a feminist perspective. My aim is to examine the concept's Marxist origins and explore a potential interpretation through the lens of feminist social reproduction theories. This approach involves a critical interrogation of the foundational premises of the concept, considering how feminist theories of social reproduction can offer a nuanced understanding of its dynamics and implications. By doing so, the article aspires to illuminate the intersections between cultural production, labor, and gendered social structures. Finally, the article aims to shed light on how the concept of culture industry can contribute to current feminist discussions.

Keywords: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, culture industry, feminism, social reproduction.

Industria Cultural, una Lectura Feminista

Este artículo busca visitar el concepto de industria cultural y reconceptualizarlo desde una perspectiva feminista. El objetivo es examinar los orígenes marxistas del concepto y explorar una posible interpretación a través de las teorías feministas de la reproducción social. Este enfoque implica una interrogación crítica de los fundamentos del concepto, considerando cómo las teorías feministas de la reproducción social pueden ofrecer una comprensión matizada de sus dinámicas e implicaciones. De este modo, el artículo aspira a iluminar las intersecciones entre la producción cultural, trabajo, y las estructuras de género. Finalmente, el artículo pretende arrojar luz sobre cómo el concepto de industria cultural puede contribuir a los debates feministas actuales.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, industria cultural, feminismo, reproducción social.

SARAH SPECK

Una historia feminista del Instituto de Investigación Social de Frankfurt

Este artículo presenta, en primer lugar, a tres importantes académicas de diferentes “fases” del Instituto de Investigación Social (IFS) que desempeñan un papel escaso o nulo en la historiografía del IFS. En segundo lugar, aclara, de la mano de una presentación de los estudios feministas que surgieron en los años setenta en el Instituto, el ocultamiento del saber feminista. En tercer lugar, critica las condiciones de visibilización. Así, desde una perspectiva feminista, puede esbozarse un cuadro ambivalente del IFS: un cuadro de inclusión y exclusión de las mujeres, de producción e invisibilización del conocimiento feminista.

Palabras clave: Instituto de Investigación social, feminismo, historiografía feminista, condiciones de visibilización.

A Feminist History of the Frankfurt Institute for Social Research

This paper presents, firstly, three important academics from different “phases” of the Institute of Social Research (IFS) who play little or no role in the historiography of the IFS. Secondly, it clarifies, through a presentation of the feminist studies that emerged in the Institute in the 1970s, the concealment of feminist knowledge. Thirdly, it criticizes the conditions of visibility. Thus, from a feminist perspective, it outlines an ambivalent picture of the IFS: a picture of inclusion and exclusion of women, of production and invisibilization of feminist knowledge.

Keywords: Institute for Social Research, Feminism, Feminist Historiography, Conditions of visibility.

ALEXANDRA COLLIGS

Universalismo dialéctico y la imposibilidad de la identidad de género

El artículo parte de la base de que es necesario un concepto viable de universalismo para mantener la esperanza de una vida mejor para todos. En primer lugar, se discute críticamente cómo podría ser ese concepto siguiendo la línea de dos modelos actualmente influyentes y haciendo referencia a la obra de Judith Butler y Omri Boehm, en la que la cuestión de la identidad (de género) desempeña un papel central. A continuación, ambos modelos de universalismo se contrastan con el concepto de universalismo dialéctico, que traduce las ideas de la discusión anterior en su propio enfoque.

Palabras clave: universalismo, identidad, teoría crítica.

Dialectical Universalism and the Impossibility of Gender Identity

The article argues that a viable concept of universalism is needed to uphold the hope of a better life for all. How such a concept of universalism could be developed is critically discussed with reference to two currently influential models of universalism, drawing on the work of Judith Butler and Omri Boehm and especially their considerations of (gendered) identity. Both philosophical models are then confronted with the concept of a dialectical universalism, which translates the insights from the previous discussion into an approach of its own.

Keywords: universalism, identity, critical theory.

FELIX SASSMANNSHAUSEN

Tracing Negativity. On Jessica Benjamin's Critical Theory of the Formation of Gender and Sexuality

This paper explores traces of negativity in Jessica Benjamin's theory of gender and sexual formation and how they are linked to the notion of negativity in Frankfurt School critical theory. It reconstructs Benjamin's psychoanalytic notion of intersubjectivity that draws on Hegelian dialectics. And it examines how the patriarchal-capitalist mode of production and reproduction deprives subjects in bourgeois society of the ability to develop ego strength, leading to a vicious circle of gender and sexual complementarities. In doing so, the paper shows how Benjamin's approach can help to shed light on underlying material conditions that fuel current ideological mobilizations in the ongoing cultural battles surrounding gender and sexuality, and the persecution of the non-identical therein.

Key words: critical theory, gender, sexuality, psychoanalysis, Jessica Benjamin, Theodor W. Adorno, Oedipus complex, object relations, intersubjectivity, dialectics, negativity, subject formation, patriarchy, capitalism, Sigmund Freud.

Rastrear la negatividad. Sobre la teoría crítica de Jessica Benjamin de la formación del género y la sexualidad

Este artículo explora las huellas de la negatividad en la teoría de la formación sexual y de género de Jessica Benjamin y su relación con la teoría crítica. Reconstruye la noción psicoanalítica de intersubjetividad de Benjamin a partir de la dialéctica hegeliana y examina cómo el modo de producción y reproducción patriarcal-capitalista priva a padres e hijos de la capacidad de desarrollar la fuerza del yo, lo que conduce a un círculo vicioso de complementariedad de los roles de género y el deseo sexual. Con ello, el documento pretende arrojar luz sobre las condiciones materiales subyacentes que alimentan las actuales movilizaciones ideológicas en las actuales batallas culturales en torno al género y la sexualidad, así como la persecución de los no idénticos en ellas.

Palabras clave: teoría crítica, género, sexualidad, psicoanálisis, Jessica Benjamin, Theodor W. Adorno, complejo de Edipo, relaciones objetales, intersubjetividad, dialéctica, negatividad, formación del sujeto, patriarcado, capitalismo, Sigmund Freud.

ESTELLE FERRARESE

Disposiciones morales, género y capitalismo: Reflexiones acerca de un estrecho vínculo

Theodor W. Adorno nos instó a considerar la amenaza siempre presente de una neutralización sociopolítica de las condiciones necesarias para la moralidad. Este artículo examina la pertinencia duradera de su diagnóstico de la «frialidad burguesa» en el contexto del trabajo precario. En él sostengo que la tesis que sostiene que estaríamos en una fase emocional del capitalismo es errónea por dos razones fundamentales. En primer lugar, postula la existencia de sólidas disposiciones morales redirigidas hacia objetos impropios, pasando así por alto la pluralidad de mecanismos de subjetivación moral en juego. En segundo lugar, ignora la persistente lógica de género que sustenta y estructura la distribución de estas disposiciones.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, capitalismo, disposiciones morales, subjetivación moral, cuidado.

Moral dispositions, Gender and Capitalism: Some Remarks on a Close link

Theodor W. Adorno urged us to consider the ever-present threat of a sociopolitical neutralization of the conditions necessary for morality. This paper examines the enduring relevance of his diagnosis of "bourgeois coldness" in the context of precarious labor. I argue that the prevalent thesis of an emotional phase of capitalism is flawed for two key reasons. First, it posits the existence of robust moral dispositions redirected toward improper objects, thereby overlooking the plurality of mechanisms of moral subjectivation at play. Second, it disregards the persistent logic of gender that underpins and structures the distribution of these dispositions.

Keywords: Theodor W. Adorno, capitalism, moral dispositions, moral subjectivation, care.

IRIS DANKEMEYER

"Sin temor a la mujer": Adorno y el carácter femenino

Las mujeres desempeñan un papel central en la crítica de Adorno a la industria cultural. Su comportamiento es el ejemplo paradigmático para abordar el consumo como combinación de conciencia individual e inconsciencia social. Además, las mujeres parecen especialmente susceptibles a la socialización conformista de las energías libidinales y a la comercialización del erotismo. Al mismo tiempo, la mujer representa una fuerza contrapuesta al carácter masculino. Este ensayo interpreta en primer lugar el patriarcado como un antecedente de la Dialéctica de la Ilustración, para a continuación situar la renuncia al instinto que requiere todo logro cultural más allá de la separación de los sexos. En este contexto, la teoría de la mujer castrada a nivel simbólico y psicológico se complementa con una referencia a la historia real de la castración. Por último, se plantea la cuestión de por qué "ser diferente sin temor" debería significar a su vez "no temer a la mujer" (Adorno).

Palabras clave: dialéctica de la ilustración, carácter fetichista, mujer, castración, emancipación.

"Not Afraid of the Woman": Adorno and the Female Character

Women play a central role in Adorno's critique of the culture industry. Their behavior is a paradigmatic example of consumption as a combination of individual consciousness and social unconsciousness. Moreover, women seem particularly susceptible to the conformist socialization of libidinal energies and the commercialization of eroticism. Yet woman also represents a counterforce to the male character. This essay first interprets patriarchy as a precedent for the dialectic of enlightenment, in order to then locate the renunciation of instinct necessary for cultural achievement beyond the separation of the sexes. In this context, the theory of the symbolically and psychologically castrated woman is supplemented by a reference to the real history of castration. Finally, the question arises as to why "being different without fear" should also mean "not being afraid of women" (Adorno).

Keywords: dialectic of enlightenment, fetish-character, women, castration, emancipation.

PAULA MAGALHÃES

Alegorias de mulheres nos escritos da década de 1930 de Walter Benjamin

Este artigo tem como objetivo investigar o motif de gênero que se inscreve nos textos de Benjamin da época de 1930, quando seu pensamento já fora impactado tanto pelo surrealismo quanto pelo marxismo. Em Baudelaire e a modernidade e nas Passagens, Benjamin aborda a figura da lésbica enquanto um ideal de virilidade e a prostituta enquanto corporificação do fetichismo da mercadoria, princípio regulador da sociedade, segundo Marx. A partir disso, é perguntado em que medida tais temáticas se coadunam com a uto-

Allegories of Women in Walter Benjamin's Writings from the 1930s

The aim of this paper is to investigate the gender motif that is inscribed in Benjamin's texts from the 1930s, when his thinking had already been impacted by both surrealism and Marxism. In Baudelaire and Modernity and in Passages, Benjamin addresses the figure of the lesbian as an ideal of virility and the prostitute as the embodiment of commodity fetishism, the regulating principle of society, according to Marx. It is asked to what extent these themes are consistent with the utopia of an emancipated society. The conclusion is that generified dialectical images are an important

pia de uma sociedade emancipada. Conclui-se que as imagens dialéticas generificadas são um dispositivo importante de sua filosofia, apesar de ser pouco considerado na recepção do autor.

Palavras-chave: teoria crítica, gênero, feminismo, capitalismo.

device in Benjamin's philosophy, despite being not very well regarded in the author's reception.

Keywords: critical theory, gender, feminism, capitalism.

CLAUDIA LEEB

Fending off Ambiguity at All Costs: Why Women Are Attracted to the Far Right

Why do women support far-right leaders, movements, and parties, given their anti-feminist agenda that perpetuates women's oppression? Women are drawn to the far right because they have a character structure that cannot admit ambiguity. Those who find ambiguity threatening tend to think in rigid categories, which implies their acceptance of binary oppositions, their acceptance of black-and-white solutions, and their total and unqualified acceptance or rejection of other people. In contrast, women with a character structure that can admit ambiguity are less prone to fall for the propaganda tactics of the far right. The far right effectively lures women with a character structure that cannot admit ambiguity to the far right because it offers them rigid binaries, including rigid male/female, friend/enemy, and ingroup/outgroup binaries that allow such women to fend off any ambiguity, which is overwhelming for them. In this paper, I draw on the work on fascism of the Austrian psychoanalytic thinker Elke Frenkel Brunswick and critical theory to provide a psychoanalytically inspired framework that helps explain why any ambiguity is overwhelming for such women and why they must fend off ambiguity at all costs.

Keywords: women, far right, psychoanalysis, critical theory, aggression.

Huir de la ambigüedad a toda costa: Por qué la extrema derecha atrae a las mujeres

¿Por qué las mujeres apoyan a líderes, movimientos y partidos de extrema derecha, dada su agenda antifeminista que perpetúa la opresión de la mujer? Las mujeres se sienten atraídas por la extrema derecha porque tienen una estructura de carácter que no puede admitir la ambigüedad. Quienes consideran la ambigüedad como una amenaza tienden a pensar en categorías rígidas, lo que les lleva a aceptar oposiciones binarias, soluciones en blanco y negro, así como la aceptación o el rechazo total y sin matices de otras personas. Por el contrario, las mujeres con una estructura de carácter que puede admitir la ambigüedad son menos propensas a caer en las tácticas propagandísticas de la extrema derecha. La extrema derecha atrae eficazmente a las mujeres con una estructura de carácter que no puede admitir la ambigüedad porque les ofrece oposiciones binarias rígidas, tales como hombre/mujer, amigo/enemigo y grupo interno/grupo externo, que permiten a esas mujeres eludir cualquier ambigüedad, lo que les resulta abrumador. En este artículo, me baso en el trabajo sobre el fascismo de la pensadora psicoanalítica austriaca Elke Frenkel Brunswick y en la teoría crítica para ofrecer un marco de inspiración psicoanalítica que ayude a explicar por qué cualquier ambigüedad es abrumadora para estas mujeres y por qué deben evitarla a toda costa.

Palabras clave: mujeres, extrema derecha, psicoanálisis, teoría crítica, agresión.

JOHANNA NIENDORF - SEBASTIAN WINTER

The Evil Sex of Others. On the Meaning of Sexuality in Authoritarian Thinking

This article is based on the analysis of Telegram messages in right-wing channels and groups in Saxony, Germany, which were collected as part of online monitoring at the Else Frenkel-Brunswik Institute. The data shows present and ambivalent reference to the sexuality of "others", especially queer and homosexual people. Here, sexual fantasies form a key point of reference as a threat in the form of deviant sexuality. They are shown to be a strongly persecuted and persecutory topic. As part of the Authoritarian Personality, excessive interest in the sexuality of others is interpreted as a sign of the suppression of one's own sexual drives, which are in danger of slipping out of one's control. The psychological defense mechanism of projective identification comes into play here. Drawing on the considerations of critical theory and psychoanalytic social psychology, we use an empirical evaluation of right-wing online messages to investigate the significance that sexuality plays in authoritarian thinking. We also analyze the potential and limitations of these theoretical approaches for the analysis of current authoritarian phenomena.

El sexo perverso de los otros. Sobre el significado de la sexualidad en el pensamiento autoritario

Este artículo se basa en el análisis de mensajes de Telegram en canales y grupos de derechas de Sajonia (Alemania), recogidos en el marco del seguimiento en línea del Instituto Else Frenkel-Brunswik. Los datos muestran una referencia presente y ambivalente a la sexualidad de los "otros", especialmente de las personas queer y homosexuales. Aquí, las fantasías sexuales constituyen un punto de referencia clave como amenaza en forma de sexualidad desviada. Se muestran como un tema fuertemente perseguido y persecutorio. Como parte de la Personalidad Autoritaria, el interés excesivo por la sexualidad de los demás se interpreta como un signo de la supresión de las propias pulsiones sexuales, que corren el peligro de escapar al control de uno mismo. Aquí entra en juego el mecanismo de defensa psicológico de la identificación proyectiva. Basándonos en las consideraciones de la teoría crítica y la psicología social psicoanalítica, utilizamos una evaluación empírica de los mensajes en línea de la derecha para investigar la importancia que la sexualidad desempeña en el pensamiento autoritario. También analizamos el potencial y las limitaciones de estos enfoques teóricos para el análisis de los fenómenos autoritarios actuales.

Palabras clave: sexuality, authoritarianism, right-wing ideology, anti-feminism, Critical Theory, social psychology, psychoanalysis.

Palabras clave: sexualidad, autoritarismo, ideología de derechas, antifeminismo, Teoría Crítica, psicología social, psicoanálisis.

THEODORA BECKER

La apariencia como esencia. Sobre la contradictoria historia del amor en venta

Appearance as Essence. On the Contradictory History of Love for Sale

El término “prostitución” se refiere a la constelación específicamente burguesa-capitalista del comercio sexual. En esta sociedad, se considera un “mal necesario”, pero no un “trabajo honrado”. La prostituta está sometida a una vigilancia y regulación exhaustivas, lo que la acerca, como oficio libertino y sospechoso, a la forma del trabajo asalariado. Las características específicas del oficio de puta, la unidad de publicidad, mercancía y vendedora en una apariencia prometedora, son expulsadas de la prostituta; en su lugar, se supone que satisface necesidades inexcusables. Este es el primer paso hacia la posible comprensión actual de la prostitución como ser-vicio, como “trabajo sexual”, que, según Walter Benjamin, va de la mano con el hecho de que “el trabajo se aproxima a la prostitución”.

“Prostitution” refers to the specific bourgeois-capitalist constellation of the sexual trade. In this society, it is seen as a “necessary evil”, but not as “honest work”. Prostitutes are subjected to comprehensive surveillance and regulation, which makes what is considered a suspiciously debauched trade similar in form to wage labor. The distinctive features of the whore’s trade, the unity of advertising, commodity and saleswoman in a promising appearance, are forced out of the prostitute; instead, she is expected to satisfy necessary needs. This is the first step towards the current understanding of prostitution as a form of service, as “sex work”, which, according to Walter Benjamin, goes hand in hand with the fact that “work approaches prostitution”.

Palabras clave: Prostitución, forma mercancía, trabajo, servicio, trabajo sexual.

Keywords: Prostitution, commodity form, labor, service, sex work.

DINORA HERNÁNDEZ

Apuntes sobre patriarcado y violencia contra las mujeres en la teoría crítica

Notes on the Critique of Patriarchy and Violence Against Women in Critical Theory

El propósito central del artículo es realizar una serie de apuntes sobre patriarcado y violencia contra las mujeres en la Teoría crítica. La elección de la forma responde al estilo fragmentario y asistemático de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, autores en los que se concentrará este estudio. La idea es mostrar que se trata de una crítica de los géneros y sus relaciones, en el sentido de que apunta a comprender las bases que los posibilitan, así como las dinámicas de poder, tensiones y antagonismos, que han definido sus vínculos a partir de la modernidad. Esta crítica es visible en las reflexiones de Adorno y Horkheimer acerca de la dialéctica de la Ilustración, el capitalismo y la forma mercancía, así como los análisis sobre autoritarismo y masculinidad. Finalmente, se presentan algunos esbozos de las prolongaciones de esta crítica en la actualidad para comprender las relaciones de los géneros en el marco del radicalismo de derecha contemporáneo.

The Article’s main purpose is to make a series of notes on patriarchy and violence against women in Critical theory. The choice of form responds to the fragmentary and asystematic style of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, the authors on whom this study will concentrate. The idea is to show that it is a critique of gender and its relations, in the sense that it aims to understand the bases that make them possible, as well as the dynamics of power, tensions and antagonisms, that have defined their linkages since Modernity. This critique is visible in Adorno’s and Horkheimer’s reflections on the dialectic of the Enlightenment, capitalism and the commodity-form, as well as the analyses on authoritarianism and masculinity. Finally, some outlines of the present-day extensions of this critique are presented to understand gender relations in the context of contemporary right-wing radicalism.

Palabras clave: Teoría crítica, patriarcado, violencia contra las mujeres, autoritarismo, masculinidad, forma mercancía, radicalismo de derecha.

Keywords: Critical theory, patriarchy, violence against women, authoritarianism, masculinity, commodity-form, right-wing radicalism.

JÉSSICA RAQUEL RODEGUERO STEFANUTO

Estética, agro-subjetivação e dominação: o exemplo do ‘feminejo’ no brasil contemporâneo

Aesthetics, Agro-subjectivation, and Domination: The Example of 'Feminejo' in Contemporary Brazil

O presente trabalho tem o objetivo de analisar de que modo a esfera “agro” do mercado cultural brasileiro contemporâneo, a partir da vertente feminina de música, tem promovido um ajustamento

This paper aims to analyze how the “agro” sphere of the contemporary Brazilian cultural market, through the female branch of music, has promoted an adjustment of meanings and a management of culture through the cultural industry. It starts from the

dos sentidos e uma gestão da cultura por meio da indústria cultural. Parte-se da ideia de que a música é organizadora das sociedades e pode prenunciar transformações no campo da sociabilidade, da política e da economia. Estabelecendo relações entre as bases materiais capitalistas, a indústria cultural e a construção das subjetividades, discute-se, então, a partir de exemplos de músicas do gênero feminino, acerca da gestão de insatisfações e mal estares e reintegração ajustada ao capitalismo patriarcal. As conclusões indicam que parte importante da disputa econômica e política da contemporaneidade se dá no campo estético e subjetivo, daí a relevância de uma crítica cultural que não se iluda com a aparência de realização daquilo que ainda requer transformação.

Palavras-chave: Subjetividade; análise musical; educação estética; crítica cultural.

idea that music organizes societies and can foreshadow transformations in the fields of sociability, politics, and economy. By establishing relationships between capitalist material bases, the cultural industry, and the construction of subjectivities, the discussion focuses on examples of feminine songs, addressing the management of dissatisfactions and discomforts and the adjusted reintegration into patriarchal capitalism. The conclusions indicate that an important part of the contemporary economic and political dispute occurs in the aesthetic and subjective field, hence the relevance of a cultural critique that is not deceived by the appearance of the realization of what still requires transformation.

Keywords: Subjectivity; musical analysis; aesthetic education; cultural critique.

SIMONE BERNARDETE FERNANDES

Mythical Fate, Factual Mentality, and Political Delusion: Repetition as a Key Feature of the Dialectic of Enlightenment

This article explores the problems addressed in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno's references to repetition in *Dialectic of Enlightenment*. Repetition is presented as a particular notion of "immanence of thought" aiming to elucidate a denial of the possibility of social emancipation, inscribed in the conception of mythical fate and in late enlightenment's factual mentality and political delusion. By analyzing the reception of two pivotal sources for the discussion on repetition, Nietzsche and Freud, our aim is to show, both in the points of alignment to their ideas and in the depiction of their limits, how the critical theorists sought to respond to such tendency, which they identified in individual's cognition and psychic life.

Keywords: repetition, mimesis, death drive, critical theory, Psychoanalysis, Nietzsche.

Destino mítico, mentalidad fáctica y desvarío político: la repetición como elemento clave de la Dialéctica de la Ilustración

Este artículo explora los problemas abordados en las referencias de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a la repetición en *Dialéctica de la Ilustración*. La repetición se presenta como una noción particular de «inmanencia del pensamiento» con el propósito de aclarar una negación de la posibilidad de emancipación social, inscrita en la concepción del destino mítico, así como en la mentalidad fáctica y en el delirio político de la Ilustración tardía. Mediante un análisis de la recepción de dos fuentes fundamentales para la discusión sobre la repetición, Nietzsche y Freud, nuestro objetivo es mostrar, tanto en los puntos de concordancia con sus ideas como en la descripción de sus límites, cómo los teóricos críticos trataron de responder a esa tendencia, que identificaron en la cognición y la vida psíquica del individuo.

Palabras clave: repetición, mimesis, pulsión de muerte, teoría crítica, psicoanálisis, Nietzsche.

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

De la imagen onírica a la imagen dialéctica. Sobre el objeto de la historiografía materialista en Walter Benjamin

Este ensayo propone una interpretación de la noción de imagen dialéctica que busca articular coherentemente el uso que Benjamin hace de ella en el trabajo de los pasajes y en los *Paralipomena* de "Sobre el concepto de historia". Para ello, se parte del concepto de fantasmagoría, definido en su investigación sobre el París decimonónico como la imagen que la sociedad moderna proyecta sobre sí misma y que converge en su naturaleza alienante con el ámbito de lo onírico. Bajo este prisma, se analiza la conexión que Benjamin traza entre la imagen onírica y la imagen dialéctica con el objetivo de defender que ésta última remite a la forma de conocimiento que resulta de la dilucidación dialéctica de la apariencia ambigua que presentan los fenómenos de la sociedad capitalista. Esta interpretación explica la identificación planteada en el trabajo de los pasajes entre la imagen dialéctica y el objeto construido por la historiografía materialista, así como la equivalencia de ambas instancias con el concepto de mónada, que reemplaza en "Sobre el concepto de historia" al de imagen dialéctica sin alterar su sentido.

From the Dream Image to the Dialectical Image. On the Object of Materialist Historiography in Walter Benjamin

This essay offers an interpretation of the concept of the dialectical image, aiming to cohesively explain Benjamin's use of it in both *The Arcades Project* and the *Paralipomena* to "On the Concept of History". The starting point is the concept of phantasmagoria, which Benjamin defines in his study of nineteenth-century Paris as the image that modern society projects onto itself, intertwining its alienating nature with the realm of the dreamlike. Through this lens, the essay explores the link Benjamin draws between the dream image and the dialectical image, arguing that the latter signifies the form of knowledge emerging from the dialectical clarification of the ambiguous appearance characteristic of capitalist society's phenomena. This interpretation elucidates the identification raised in *The Arcades Project* between the dialectical image and the object constructed by materialist historiography, as well as the equivalence of both instances with the notion of monad, which in "On the Concept of History" replaces the dialectical image without altering its meaning.

Palabras clave: fantasmagoría, alienación, utopía, historia, revolución.

Keywords: phantasmagoria, alienation, utopia, history, revolution.

JOSÉ LEÓN CROCHIK - FABIO DE MARIA - LUIS CÉSAR DE SOUZA - EDUARDO BORBA GILIOLI

Estética, agro-subjetivação e dominação: o exemplo do 'feminejo' no brasil contemporâneo

Aesthetics, Agro-subjectivation, and Domination: The Example of 'Feminejo' in Contemporary Brazil

Na obra *A personalidade autoritária*, Adorno e colaboradores utilizam duas expressões – “personalidade autoritária” e “personalidade antidemocrática” – sem as distinguir. Por um lado, apresentam argumentos teóricos e empíricos que permitem fazer a distinção, por outro lado, sustentam por vezes que se trata de uma síndrome única, cujas dimensões podem variar, mas ainda no âmbito de um único tipo. Desta forma, contraditoriamente, afirmam uma única manifestação de autoritarismo, mas dão elementos para se supor que não se trata de uma única configuração. Um dos objetivos deste ensaio é apresentar elementos que corroborem a hipótese de que há ao menos duas configurações básicas: tanto a sadomasoquista, que seria a base da personalidade autoritária, quanto uma fragilidade maior do Eu, sem objeto específico para o qual destinar sua agressão, e com especial inclinação ao narcisismo. Outro objetivo é defender a validade dos resultados desse estudo, que indicam a existência desses tipos de autoritarismo, frente a outras interpretações atuais de *A personalidade autoritária*.

In the study *The authoritarian personality*, Adorno and his colleagues use two expressions – “authoritarian personality” and “antidemocratic personality” – without distinguishing them. On the one hand, they present theoretical and empirical arguments that allow for the distinction to be made. On the other hand, they sometimes argue that it is a single syndrome, whose dimensions may vary, but still within the scope of a single type. In this way, contradictorily, they affirm a single manifestation of authoritarianism but provide elements to suggest that it is not a single configuration. One of the aims of this article is to present elements that corroborate the hypothesis that there are at least two basic configurations: the sadomasochistic one, which would be the basis of the authoritarian personality, as well as a greater fragility of the Self, without a specific object towards which to direct aggression, and with a special inclination towards narcissism. Another aim is to defend the validity of the results of this study, which indicate the existence of these types of authoritarianism, against other current interpretations of *The authoritarian personality*.

Palavras-chave: Personalidade autoritária. Personalidade antidemocrática. Narcisismo, Escala do Fascismo.

Keywords: Authoritarian personality; Antidemocratic personality; Narcissism; Fascism scale.

NOTA EDITORIAL

Aunque los análisis sobre sexualidad, familia y relaciones de género fueron un elemento importante en los primeros esfuerzos para desarrollar una Teoría Crítica de la sociedad burguesa, estos han recibido escasa atención. En general ha prevalecido la impresión de que los teóricos críticos no hablaron mucho de género o, cuando lo hicieron, fue de forma tradicional más que de manera crítica. Al mismo tiempo, en los últimos años la teoría feminista ha mostrado un creciente interés en la crítica del capitalismo que, sin embargo, apenas ha tenido en cuenta las contribuciones de la Teoría Crítica. Esta situación invita a volver a leer las aportaciones de la Teoría Crítica a la luz de las propuestas teóricas más recientes sobre las relaciones de género y la configuración social de la sexualidad con la intención de recuperar elementos que tal vez hayan sido descuidados y podrían enriquecer los debates actuales.

Ciertamente, el corpus de la teoría crítica evidencia una cierta ceguera respecto a la problemática de género, pues reproduce estereotipos masculinos e ignora las experiencias de vida de las mujeres. Al mismo tiempo, no cabe ignorar que, desde los *Estudios sobre autoridad y familia* hasta los análisis del autoritarismo, la teoría crítica convirtió la familia burguesa en un objeto de análisis crucial de cara a desentrañar las relaciones de autoridad en el siglo XX. El programa de actualización de una teoría crítica de la sociedad en la estela de Marx colocó en el centro de su interés los cambios de forma y función de la familia en la transición de la fase liberal a la tardocapitalista de la sociedad burguesa. Si bien es cierto que no se produjo una confrontación sistemática con las relaciones de género, no se puede negar que el orden de género fue tematizado como un elemento constitutivo de la sociedad burguesa y del modo de socialización capitalista. En la perspectiva de la teoría crítica no es suficiente poner el foco aisladamente en las relaciones de género, sino que es preciso contemplarlas en su imbricación con las relaciones de poder, las formas de dominación social y la desigualdad estructural que definen la socialización capitalista y que median los procesos de subjetivación.

También *Dialéctica de la Ilustración* concede un lugar central al vínculo entre racionalidad instrumental, dominación de la naturaleza y represión de la sexualidad, la sensualidad y el placer, por un lado, y la dominación patriarcal, por otro. Sin embargo, al poner el foco en la dialéctica de la racionalidad que configura la masculinidad y el patriarcado, o en los efectos del modo de producción capitalista en los procesos de subjetivación, no abordó directamente la experiencia de las muje-

res, oscureciendo así la comprensión de la dominación patriarcal. Con todo, sus análisis de la dominación masculina y los instrumentos que movilizaron para su crítica poseen una indudable relevancia para la teorización feminista. Adorno y Horkheimer señalan que la sociedad burguesa y su orden jurídico, presidido por la unidad de género y propiedad, tienen un carácter patriarcal. La imbricación de las relaciones de dominación de la naturaleza, de clase y de género se presenta como una conexión constitutiva de dicha sociedad. La masculinidad y la femineidad burguesa son producto de procesos históricos y relaciones sociales. El dominio patriarcal es inseparable de la negación del estatus de sujeto a la mujer y de su identificación con la naturaleza. No obstante, el hecho de que la *Dialéctica de la Ilustración* identifique la sujeción de las mujeres a la esfera de la reproducción con su exclusión de las formas dominantes de subjetivación ha sido criticado desde el feminismo. Esta identificación contribuye a invisibilizar la imbricación de trabajo doméstico no remunerado y trabajo remunerado mediado por el mercado, que caracteriza buena parte de la historia de las mujeres en la sociedad burguesa y revela tanto la interconexión de esas dos formas de dominación y explotación –patriarcal y capitalista– como la imposibilidad de reducir una a la otra.

Por otra parte, si bien hoy H. Marcuse no esté tan presente en los debates sobre teoría crítica, liberación del movimiento queer y feminismo, su diálogo con el movimiento feminista fue uno de los más relevantes en la tradición francfortiana de la Teoría Crítica. Su crítica de la sociedad patriarcal y la represión (hetero)sexual se remonta a *Eros y civilización* (1955), y en los años setenta abordó explícitamente la relación entre “marxismo y feminismo”. Sus contribuciones influyeron en los debates sobre el significado de la liberación sexual, la emancipación de las mujeres, así como sobre el potencial emancipador de determinadas cualidades definidas como específicamente ‘femeninas’. Su idea de emancipación es inseparable de la superación de la contraposición dualista entre lo ‘masculino’ y lo ‘femenino’. Ciertamente su comprensión de las diferencias de género nunca superó el marco de la binaridad, pero su crítica de una civilización fundada en el principio de dominación acertó a identificar esa dominación como específicamente patriarcal, es decir, basada en una conexión estructural entre agresividad, racionalidad instrumental, productividad destructiva y voluntad de poder. De ahí surgió una idea de emancipación que encontraba en las cualidades ‘femeninas’ –por más que fueran resultado del proceso de dominación– un potencial de transformación de la sociedad en su conjunto.

En resumen, la teoría crítica considera la opresión de género y el poder patriarcal como un elemento constitutivo de la sociedad burguesa. La imbricación entre dominación capitalista y dominación patriarcal vale tanto para la fase de transformación del orden liberal clásico de comienzos del siglo XX como para las fases posteriores, con unas modulaciones que es preciso analizar en su especificidad. En este sentido, una emancipación que afecte a las diferencias de género y a las relaciones de género es inseparable de una transformación en profundidad de la sociedad en su conjunto.

Dr. Barbara Umrath (University of Applied Sciences Darmstadt)

Dr. Cristina Catalina Gallego (Universidad Complutense de Madrid)

Coordinadoras del número

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

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

REGINA BECKER-SCHMIDT*

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

A primera vista, parece que la obra de Adorno tiene poco que ofrecer a una teoría y una epistemología feministas. Aunque las “mujeres” aparezcan en sus textos, sin embargo, él no les reconoce ni individualidad ni historia. Como víctimas de la opresión masculina, las trata como si ni siquiera hubieran podido salir aún de su estado natural. Adorno no pasa por alto en absoluto los conflictos entre los sexos, pero las relaciones de género, en cuanto estructura social de violencia, quedan sin definir con precisión. Para él, las relaciones de clase y su transformación en el curso de los progresivos desarrollos de la sociedad industrial-capitalista son decisivas para los antagonismos sociales. En su teoría del sujeto, la medida de la emancipación es el ciudadano capaz de autorreflexión, autodeterminación y participación política. No menciona el hecho de que las mujeres fueran excluidas del proceso de la Ilustración occidental por los representantes de la Revolución Francesa, con consecuencias a largo plazo, como tampoco encuentran consideración las luchas de las activistas por los derechos de la mujer contra este escándalo, que en última instancia también ayudaron a las mujeres a alcanzar el estatus de ciudadanas. No considera asimismo el posterior movimiento feminista. En su filosofía, el sujeto del conocimiento aparece como si no estuviera marcado por el género: hay una crítica de la ideología, pero apenas se abordan las distorsiones androcéntricas en la génesis del conocimiento. La lista de críticas a Adorno desde la perspectiva de los estudios feministas y de género podría ser interminable¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La instrumentalización del cuerpo como herramienta de trabajo rentable y receptáculo de consumo⁴ produce sufrimiento psicológico y físico; la reducción del pensamiento a la producción de saber al servicio la dominación daña la capacidad humana de reflexionar. Y no solo el mundo inteligible se ve afectado por ello. El pensamiento recortado apoya aquellas fuerzas sociales que en la praxis no llegan suficientemente lejos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para Adorno, las sensaciones están inseparablemente “fusionadas a lo material” (ibíd.: 193). Esto es lo que en él representa el concepto de “physis”. Se trata de una materialidad viva que solo puede comprenderse desde una perspectiva fijada de manera subjetiva. Una teoría del conocimiento en la que la conciencia se presenta como no enturbiada por momentos somáticos, en la relación sujeto-objeto toma partido por la primacía de lo espiritual, que ha de tener validez objetiva. Una conciencia sin experiencia sensorial, sin embargo, es una conciencia sin reflexión sobre la felicidad y la infelicidad⁷. A este respecto, ni el “espíritu” es un dato ontológico-antropológico inmutable ni la “physis” es un fenómeno natural no mediado. Ambos tienen una génesis histórica, ambos están sujetos a transformaciones y deformaciones bajo las condiciones del dominio de la naturaleza. La corporalidad, y con ella el placer y el dolor, es tan constitutiva del conocimiento como la conceptualidad. Ambos potenciales humanos –la capacidad de sentir y la capacidad de pensar– son vulnerables y destructibles. La tortura embota los sentidos, y el pensamiento reducido a razón instrumental elimina de la conciencia la diferencia. Así, Adorno utiliza el signo “herida” tanto en el contexto de lo conceptual como en el de lo corporal. Las conceptualizaciones “infligen heridas” a la capacidad de conocer siempre que escinden en ellas rasgos singulares que no se ajustan a definiciones abstractas que aspiran a validez universal. Los cuerpos están expuestos a la violencia física y psíquica cuando no se tolera la desviación de la norma o cuando la vida que se considera indigna se percibe como *quantité négligeable*. Negar que los impulsos somáticos tengan un efecto sobre el conocimiento es anestesiarse e insensibilizar la conciencia, es decir, reducirla a un aparato de pensamiento objetivado. Adorno se opone a esto con esta aseveración:

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

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

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

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

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

elemento conceptualmente indisoluble en el sujeto⁸. En mi opinión, esto tiene consecuencias para una epistemología feminista.

Esta tesis hay que precisarla una discusión con Judith Butler.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pero no es así como puede describirse la posición de Butler. Porque, a diferencia de Adorno, ella no tiene un concepto de sociedad que sugiera una analogía entre las férreas leyes de la naturaleza y las condiciones sociales, cuya necesidad se justifica por imperativos económicos o políticos ineludibles que presentan la economía o los intereses nacionales como la totalidad de lo social. Butler tampoco tiene ninguna concepción de la subjetividad que se constituya –dentro de relaciones de dominación persistentes y, por tanto, únicamente de forma problemática– mediante la exteriorización sensorial, el trabajo físico e mental y el intercambio social. Para Adorno, los procesos de individuación se ven cercenados por formas sociales de supremacía y subordinación, pero para él la subjetividad no está completamente absorbida por los órdenes sociales existentes⁹. El enfoque teórico de Butler, por el contrario, reduce la dominación al poder ejercido retóricamente y examina comportamientos en la interrelación de poder e impotencia en lugar de las relaciones sociales y su determinación por la forma histórica. Sigue a Foucault al asumir que la constitución del “sujeto” debe pensarse como la materialización de

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

los discursos. Por tanto, en su opinión, la subjetividad solo es atribuible a la voluntad de poder y la subjetivación de los que son subyugados tiene lugar mediante la sumisión a un orden simbólico constituido por retóricas hegemónicas¹⁰. Pero quedémonos primero con su análisis del cuerpo y aclaremos con más precisión qué entiende ella por materialidad en este contexto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

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

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

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

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

CULTURE INDUSTRY, A FEMINIST READING*

Industria Cultural, una Lectura Feminista

BRUNA DELLA TORRE**

bruna.dellatorre@uni-heidelberg.de

Fecha de recepción: 05/09/2024

Fecha de aceptación: 11/12/2024

ABSTRACT

This article revisits the concept of culture industry and seeks to reconceptualize it from a feminist perspective. My aim is to examine the concept's Marxist origins and explore a potential interpretation through the lens of feminist social reproduction theories. This approach involves a critical interrogation of the foundational premises of the concept, considering how feminist theories of social reproduction can offer a nuanced understanding of its dynamics and implications. By doing so, the article aspires to illuminate the intersections between cultural production, labor, and gendered social structures. Finally, the article aims to shed light on how the concept of culture industry can contribute to current feminist discussions.

Keywords: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, culture industry, feminism, social reproduction.

RESUMEN

Este artículo busca visitar el concepto de industria cultural y reconceptualizarlo desde una perspectiva feminista. El objetivo es examinar los orígenes marxistas del concepto y explorar una posible interpretación a través de las teorías feministas de la reproducción social. Este enfoque implica una interrogación crítica de los fundamentos del concepto, considerando cómo las teorías feministas de la reproducción social pueden ofrecer una comprensión matizada de sus dinámicas e implicaciones. De este modo, el artículo aspira a iluminar las intersecciones entre la producción cultural, trabajo, y las estructuras de género. Finalmente, el artículo pretende arrojar luz sobre cómo el

* I would like to thank the Sociedad de Estudios de Teoría Crítica for the debate on the first version of this text at the occasion of their XIV International Seminar, which took place in Madrid on November 28 and 29, 2024—a special thanks to Jordi Maiso, who suggested the topic for this article.

** Käte Hamburger Center for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies (CAPAS), Heidelberg University.

concepto de industria cultural puede contribuir a los debates feministas actuales.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, industria cultural, feminismo, reproducción social.

Where issues of feminism are concerned, Theodor W. Adorno's oeuvre and institutional role are characterized by profound contradictions.

On one hand, Adorno was a critic of the reification of femininity and masculinity. In *Minima Moralia*, for instance, he asserts that "the feminine itself is the effect of the whip" (Adorno, 1951: 170). In *Dialectic of Enlightenment*, co-authored with Max Horkheimer, goes further to relate the domination of women and nature by men to fascism. Adorno was undoubtedly a significant inspiration for the protest movements in Germany during the 1960s, in which two of his Marxist and feminist students, Regina Becker-Schmidt and Elisabeth Lenk, played crucial roles (Bischof, 2022; Später, 2024). He is recognized as one of the founders of a critical theory that significantly expanded Marxism's horizons, thereby also contributing to feminism.

On the other hand, Adorno did not acknowledge the role of Gretel Karplus/Adorno, his partner, as his main intellectual collaborator¹. As Sarah Speck

¹ Karplus frequented the Institute for Social Research daily after their return from the U.S. to Frankfurt, was active in establishing the manuscripts of *Dialectics of Enlightenment* and *Towards a New Manifesto*, edited Adorno's *Aesthetic Theory* with Rolf Tiedemann after his death, edited the work of Walter Benjamin published in the 1950s and many others books such as Charles Fourier's *The Theory of the Four Movements*, and corrected Adorno's correspondences, among many others things. She was the woman who supported not only Adorno's but Benjamin's work in many ways, intellectually and financially. In *Minima Moralia*, Adorno alludes to her role as typist in the fragment "Sacrificial Lamb" [*Lämmergeier*] (Adorno, 1951: 406). According to the testimony of Susan Buck-Morss (2022), "Adorno had died, but his wife Gretel was still alive, and when I was writing my dissertation on Adorno and Benjamin, I visited her in her office. She was rather terrifying. She had a broken leg, which she had in a cast slung up on her desk. She smoked like a chimney. She struck me as bitter about her ancillary role vis-à-vis Teddy. She had typed his manuscripts, of course. He needed that. But I don't believe he ever acknowledged her as his *Gesprächspartner*, which certainly she was." Unfortunately, as Staci Lynn von Boeckmann (2004: 12-13) states, "the question about Karplus' own position on the feminism of her day is one which, given the lack of material, can only be answered through speculation. The little we do know, however, makes it clear that Karplus managed to create a space for herself outside the domestic sphere, playing an active public role in her early adult life as manager of a factory and participant in the intellectual circles of her day in Berlin - circles which included both Walter Benjamin and her future husband, Theodor W. Adorno, among others - and later as a collaborator in the life and work of Adorno and the Institute of Social Research". Her trajectory, states Boeckmann, remains immersed in the gossip about Adorno's affairs, overshadowing her contribution to Critical Theory.

stressed, the model of geniality that sustained the Institute for Social Research at his time, as well as Adorno's trajectory, was built on women's invisibility and intellectual reproductive labor². Moreover, he rarely cited women, did not dedicate even a single essay to a woman writer in his *Notes to Literature*, nor a section to a female artist in his *Aesthetic Theory*. He debated with Jean-Paul Sartre but ignored the works of Simone de Beauvoir. Although he attempted to critique patriarchy³, many of his references to women are deeply misogynistic. The often-evoked idea that Adorno "was a man of his time"—something that, in many respects, he was not—does not help us further in a contemporary feminist reading of his theory.

If we abide by the idea that one of the enduring imperatives of critical theory is to ask "Que horas são?" [What time is it?] (Schwarz, 1987), it is not only timely but indeed overdue for critical theory to recalibrate itself in alignment with feminist movements and the profound critiques these have articulated regarding Marxism as a whole. Thus, it becomes imperative to interrogate Adorno's relationship to feminism.

In recent decades, some scholars have endeavored to excavate a critique of male domination and patriarchy from between the lines of Adorno's writings (Heberle, 2006; White, 2017). This legitimate attempt to recover the relevance of his reflections for a feminist theory, however, is in some cases centered mainly on what he wrote about women (Ziege, 2004; Duford, 2017), which, as Regina Becker-Schmidt (2017: 104) underlines, may not be his most significant contribution to feminism.

This essay takes a different approach. Rather than rethinking Adorno's critique of patriarchy or clinging to his reflections on women, it is inspired by feminist readings of Karl Marx from the 1970s onward (Dalla Costa and James, 1975; Federici, 2012; Bhattacharya, 2017; Gago, 2020) and the proposition that one should prioritize his analysis method and concepts for rethinking capitalism in a feminist way. The aim is to reexamine the notion of "culture industry," its Marxist origins, and its inherent limitations to explore the significance of this theory with-

² Unpublished keynote lecture at the conference I Conferência Internacional Marxismo Feminista held in São Paulo on 22/04/2024.

³ In *Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer analyze the intertwinement between the Enlightenment as a process and patriarchy. Drawing from Sigmund Freud, they associate patriarchy with the impulse to dominate nature, and women understood as such. However, the book presents some very misogynist remarks, as I will discuss further in this article; besides that, as Barbara Taylor (2012) stresses, there is no reference to the women who criticized the Enlightenment from a feminist perspective, such as Mary Wollstonecraft, which would contribute to the dialectical enlightened defense of the Enlightenment envisioned by Adorno and Horkheimer in the book.

in a feminist critique of contemporary capitalism. The following notes propose ways in which this concept can be recontextualized, broadened, and brought up to date.

1 THE FEMININE CHARACTER AND THE COMMODITY FORM

Housewives who cry while listening to Toscanini, seeking refuge from their miserable lives at the cinema like beggars; secretaries who dream of becoming starlets; typists who waste their time with magazine contests; women who use music as a support for sexual fantasies, who fetishize their tanned bodies; who feel flattered when treated like men; who know they are hurt when they bleed; and whose beauty can be recognized by their voice tone over the phone—these are some of the images of female characters that populate Theodor W. Adorno's work. They represent all the stupidity, childishness, and heteronomy produced by the system of the culture industry and still echo the problematic Freudian theory of penis envy. Although Adorno emphasizes that this is not a natural fact but rather what has been made of women under capitalism, it is impossible not to notice how problematic this characterization is. Nevertheless, the association between culture industry and women is rarely problematized by his critical readers⁴.

This association can be traced back to a letter Adorno wrote to Erich Fromm in 1937, proposing to study the “feminine character,” in which some ideas that would later be formulated in the concept of culture industry appear and are directly related to the aura of misogyny surrounding his essays on the subject⁵.

⁴ One of the exceptions is Drucilla Cornell: “Adorno often insinuates that women seemingly are more easily manipulated than men. [...] Adorno frequently refers to women being much more vulnerable to their own fetishization than men. It is clear in such statements that he considers women to be prey to the masquerade that is femininity and therefore easily seduced by the culture industry, leading him to use women as examples of the beings who have had their individuality completely eclipsed. This unconscious sexism, however, is not necessary for his argument. But at the same time, it shows that Adorno tends to associate, on a very deep level, individuality and masculinity. It is not merely a coincidence that almost all his metaphors for the effective undermining of individuality are related to feminization, rendering us unable to stand up in any meaningful way to assert ourselves as our own persons”. (2006:26) One of the few utopian feminine figures in Adorno's work, where the woman visitor is a door to happiness and cosmopolitanism is present in the fragment “Heliotrope” in *Minima Moralia* (Adorno, 1951: 334-335).

⁵ Eva-Maria Ziege (2004) deeply analyzed this piece, which is a rare finding in Adorno's scholarship. She highlights something central to this article: Adorno's critique of commodity form at the center of his contribution to a theory of authoritarianism. This allowed me to relate the letter to the further developed concept of culture industry. However, Ziege's analysis is highly problematic. She

This letter is situated in a specific context. Adorno, who was still a collaborator of the Institute for Social Research, was at the time in Oxford, semi-exiled after Hitler's rise to power. Meanwhile, the Institute, already operating outside Germany, was developing its empirical research on "Authority and Family," conducted by Max Horkheimer and Erich Fromm (Ziege, 2004: 130). The research aimed to understand the rise of authoritarianism in Europe, particularly in Germany, and it worked with the concept of the "authoritarian character"—an idea that would be elaborated in various forms in the 1950s studies on *The Authoritarian Personality*, conducted then by Adorno and other researchers.

Adorno, who was not part of the project but was trying to surpass his role as a mere collaborator to the IfS, delineates a theory that was already emerging in his 1930s studies on music. He proposes it as a framework for contemplating political dynamics, particularly the ascent of authoritarianism in Europe. According to him, the presumption by Horkheimer and Fromm that authoritarianism was somehow related to the disintegration of the "cement that holds society together"—that is, the state, family, and religion—was misplaced (Adorno, 2023: 539-540). It was necessary, he argued, to "reexamine the question of cement." The decisive authority of this current phase of capitalism would not be associated with these institutions as mediators of social relations but with fetishized collectives that evoke another universal mediation – commodity form. In other words, the problem was not the disintegration of the aforementioned institutions but a dialectic between integration and disintegration born out of a shift in the mediating element of social relations. The movement of society, Adorno argued, was related much more to the "commodity form" than to any other social form or institution. In other words, what Adorno suggests is that the concept of the "authoritarian character" should be reexamined in light of these considerations and referred to the process of reification. Adorno advocated that the relationship between Marxism and Psychoanalysis – which critical theory sought to combine dialectically – should be addressed through the association of the economic character of fetishism with the laws of psychic fetishization. This is one of his contributions to a feminist critical theory, according to Becker-Schmidt (2017: 104): relating "societal transformations to restructurings of psychical energies on a collective scale." So far, so good. Nonethe-

argues that this letter exemplifies a radical theory and critique of gender in Adorno's work without considering the misogynistic content present in this letter.

less, Adorno also introduces the notion of the “feminine character,” which is associated with the authoritarian character, as an example of this approach:

“[...] Women today are, to a certain degree, *more* dominated by the commodity character than men, and, to adapt a beautiful old formula of yours, they function as agents of the commodity in society. In close relation to this, it seems to me that women and their specific consumer consciousness are much more of a cement than, for example, family authority with its ascetic sexual morality, which today is very shaken, *without* this significantly altering the bourgeois character [...] What I put forward is an attempt to show that, precisely because of their exclusion from production, women have developed specific contours of bourgeois existence, different from those of men, and not that they transcend bourgeois society [...]. Yes, I go so far as to claim, and I assume that Horkheimer blindly assumes my opinion, that the traits in which women seem to claim their “immediacy” are actually the stigmas left by bourgeois society on them; traits that, in a real context of illusion, conceal what *true* nature might be. Analytically, it appears that the ego formation in most women, precisely due to their particular economic position, succeeded completely imperfectly. The additional childishness they have compared to men does not make them progressive.

The task, whose solution I, as a non-economist and non-psychoanalyst, obviously do not dare to approach, would then be to develop an analysis of the economic position of women and their specific character traits; to show how precisely these traits contribute to the preservation of society and how precisely they ultimately provide the model for the ideals that finally end up in the fascist reproduction of stupidity.

But these traits, which I would not like to prejudge, seem to me to be decisively related to the consumer’s relationship with the commodity. It would be necessary to analyze in detail the completely irrational behavior of women concerning commodities, the shopping trips, the clothing, the hairstyles, etc., and one would very probably discover that all the factors that apparently serve sexual appeal, are, in fact, desexualized. The gesture of the girl who, while surrendering to her lover, is taken over by the fear that nothing happens to her clothing and hairstyle seems significant to me. I have a guess that female sexuality is largely desexualized; that it has become such a fetish for itself that its own commodity character [...] stands between her and her sexual activity, even in the most complete promiscuity. It would be a social theory of female frigidity that,

in my opinion, does not essentially stem from the fact that women are under too many sexual prohibitions or from not finding an adequate partner but rather from the fact that, even in coitus, women are themselves exchange objects to an end that naturally does not exist, failing to achieve pleasure due to this displacement. Even in sexuality, use value has been submitted to exchange value” (Adorno, 2023: 543-544).

As a feminist, it is impossible not to read these letter excerpts with immense outrage. To associate the “feminine character” with fascism (which, should be noticed, was predominantly led by men, who were the primary agents of its violence⁶), to blame the consumer character of women for their “frigidity” (absolving men’s millennial disregard for women’s pleasure), to comment on the imperfect formation of the female ego (appropriating the worst of Sigmund Freud’s psychoanalysis⁷), to point out women as the main “agents” of the commodity form and, finally, as instruments of their husbands’ castration seem like sufficient reasons to close Adorno’s books never to open them again.

Notwithstanding, Adorno adds that “it goes without saying that the work would not be an ‘attack’ on women but a defense against the patriarchal society that has made them what they are and uses them for its purposes precisely because they are this way” (2023, 544) and writes that he had this idea of studying the “feminine character” while reading an essay by Leo Löwenthal on Henrik Ibsen, in which “he attributes to women, because they are not directly involved in the productive process of the economy, a lesser degree of reification and mutilated sexuality, a lesser degree of repression than men” (Adorno, 2023: 541). To Adorno, this statement would be too romantic:

⁶ In *Dialectics of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer (1969: 313) even state that “the bloodlust of women in the pogrom surpasses that of men.”

⁷ Salima N. Ahmed argues that there is also a gender division in *Minima Moralia* from which one could deduce an idea of a female form of life that is connected to Adorno’s conservative reading of Freud. According to her, “In *Minima Moralia*, some remarks suggest that the female form of life could be seen as a category dependent on biology. Adorno speaks of an “archaic frigidity,” the “fear of the female animal of copulation,” and of a sexual intercourse that “causes nothing but pain”. This ‘old’ injury inflicted on women is said to arise from the intrinsic violence of sexuality that women have had to endure. This perspective on female forms of life suggests that they are bound to an “original nature,” even though such a view is fundamentally rejected by Adorno. Later, Adorno replaces the idea of a ‘biological’ form of life with that of an exclusively social ‘female nature.’ Adorno thus rejects—in line with his stance on second nature—the notion of a natural female essence. Nevertheless, it is noteworthy that the, albeit rare, remarks that identify the ‘archaic’ not only with a ‘natural history’ but also with a ‘biological’ body concern exclusively women, and this paradoxically with the aim of denouncing a naturalized form of domination. But how can Adorno then claim that his Freudian standpoint allows for a critique of male domination?” (2019).

“I would be more inclined to suppose that the fantasy desires of Ibsen’s Heddas and Noras are those of the desperate and that he took the childishness of women, which is produced by capitalist society, for something immediate and original. If that were the case, then Strindberg would ultimately be right in Marxist terms against Ibsen [...], namely by destroying the latter’s anthropological illusion and showing that, in today’s society, there really is no longer any refuge of ‘Nature.’ This opinion was particularly strengthened by my studies on Wagner [...] In it, the woman in figures like Isolde and Brünnhilde carries all the accents of romantic immediacy; they seem unharmed by the malignant will of the world, willing to sacrifice themselves, even ready for death. On the other hand, in figures like Fricka, but also like Guttrune and even Elsa, Wagner *unconsciously* detected precisely the specifically bourgeois traits in women, and it was particularly insightful to me in this context that Siegfried, in *Twilight of the Gods*, lost the last opportunity offered by the Rhine maidens to get rid of the cursed ring with the words ‘if I consumed my property with you, my wife would surely get angry with me’” (Adorno, 2023: 541-542).

Besides being offensive and condescending, the passage also disappoints Ibsen’s readers, who, despite the criticism he still receives today, contributed immensely to feminism in literature.⁸ The letter fragment also reinforces how it is possible to glimpse in Adorno’s essays a kind of sociological characterology of women with a strong inspiration in the culture industry itself, which refers to the typical magazine cover stereotype of the white, middle-class American or European woman with her electric vacuum cleaner, apron, and glamorous hairstyle. Adorno overlooks the fact that a large segment of non-white women all over the world did not fit this model of feminine fragility based on the white bourgeois family structure, as Angela Davis (1981) and many other feminist critical theorists would demonstrate decades later.

What is crucial to elucidate in this letter, however, is not merely the misogynistic foundations underpinning the initial formulation of the concept of culture industry but also the underlying assumptions that appear to persist in subsequent

⁸ Even though nowadays the limits of *Nora* have been addressed by 20th-century feminisms – see, for example, Elfriede Jelinek’s *What Happened after Nora Left Her Husband and Met the Pillars of Societies* – it is worth noticing that Adorno chose to criticize precisely one of the writers that contributed to feminism – to the point that *Nora* could be regarded as one of the first great European dramas of female social reproduction and marriage and, perhaps, as a character, a distant cousin of James Joyce’s “Molly Bloom” – who’s missing from Adorno’s literary phisonomy of women.

texts and warrant closer examination in this article. Adorno notes that the commodity form (and, given the examples he provides, one could refer them also to mass culture or culture industry—a concept that would only emerge in the 1940s) in some way affects women more deeply than men. He also suggests discriminatively that women are subject to reification and the commodity form by being outside the production process, immersed *only* (and more than men) in the sphere of circulation. As if women operated in capitalist reproduction *only* as consumers. Implicit here is the idea that those who operate in both production and consumption have a more complete and less authoritarian ego formation than those immersed only in the latter. As Ahmed (2019) stresses,

“the culture industry functions within late capitalism as a potent anesthetic that ‘only’ among women erases the memory of their injury. Femininity thus acts as an accomplice to the Ever-Same. Only men seem capable of having a truly unique personality. For women, the division of the subject, this psychoanalytic safeguard against identitarian thinking, seems no longer to apply. Here, Adorno’s thinking reaches its limits. Femininity becomes a special case: the total delusion of women prevents them from perceiving the failure of the capitalist form of life. At this point, Adorno himself seems to succumb to the reification of reason, equating women with the very figures of the culture industry he criticizes. Here, Regina Becker-Schmidt’s critique is illuminating. She poses the question: “Why can’t it be women’s own painful experiences that initiate acts of self-liberation?” Becker-Schmidt emphasizes the idea of a rupture between Adorno and his Freudian epistemology of suffering. For him, suffering is nothing more than an opportunity within a crisis of the male form of life.”

In the essay written with Horkheimer for *Dialectic of Enlightenment*, “Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception,” (1969) the argument about “women as agents of the commodity” is not explicit; it remains solely in the examples of reified women. In this essay, it is culture industry itself that assumes the role of “social cement,” becoming the primary system of socialization under capitalism, a thesis that, with the boom of platform capitalism and social networks, gains more and more relevance as people are exposed to this apparatus 24/7.

Adorno undoubtedly recognized that the culture industry functioned as a mechanism of domination intertwined with patriarchy. Arising from the theoretical and political experimentalism of the Weimar Republic, he and his many colleagues of the IfS were trying to discuss what we now call gender, but also sexuality

and racism (through the studies of fascist prejudice). Yet, he failed to situate this perspective within a broader theoretical framework concerning the position of women in capitalism – a problem, I argue here, related to his reading of Marx. In contemporary discourse, one cannot contemplate the processes of gendering, racialization, and sexualization (indeed, the entirety of socialization) without accounting for the role of culture industry. While it is evident that the notion of a specific “feminine character” tied to the reification produced by culture industry constitutes a discriminatory interpretation, it remains a historical fact that women have been its primary targets. Thus, it is worthwhile to scrutinize this concept through the lens of the cracks in Adorno’s Marxism, addressed through insights drawn from the feminist social reproduction theories.

2 CULTURE INDUSTRY AS AN EXPERIMENT IN SOCIAL REPRODUCTION

When delving into Adorno’s essays on the culture industry—a research agenda that permeates the entire corpus of his work—one can locate oneself within the contextual and historical plethora of examples that, akin to pieces of a mosaic, delineate the conceptual topography of this concept: Ford automobiles, Hollywood, Donald Duck and Walt Disney, BBC radio broadcasts, camping, hobbies, jazz and its jitterbug dancers, the horoscope in *Los Angeles Times*. Even though Adorno often asserted that culture industry was a global system, its primary frame of reference is American culture. Detlev Claussen (2008: 136), for instance, underlines how the United States represented “the most advanced post” to observe this phenomenon during the 1940s and 1950s. Adorno spent several years working on the “Princeton Radio Research Project” in New York, and, along with Max Horkheimer, resided in Los Angeles, researching Hollywood and the consolidation of its star system.

These reflections evolved over decades, aiming not only to elucidate the cultural transformations accompanying the development of productive forces under capitalism but also to address its political dimensions, particularly the emergence of fascism. Consequently, references to Alfred Hugenberg and Adolf Hitler appear alongside Mickey Mouse and Charlie Chaplin. In other words, Adorno’s writings on the culture industry are anchored in a sociological analysis of Fordist regime in America and Nazism in Germany—arguably the two most significant mass dystopias

of the twentieth century. This suggests that while the concept itself extends beyond the social context in which it was initially formulated, its sociological foundation remains specific. This discussion aims to examine the aspects of Adorno's interpretation of Fordism that are implicit in the concept of culture industry, further relating it to feminist critiques.

As Fredric Jameson (2005:154) has observed, for Adorno, the culture industry is both infrastructure and superstructure as it pertains simultaneously to the realms of production and consumption. Therefore, "culture industry" displays a double feature, encompassing both material and cultural dimensions. On the one hand, it is an industry comparable to any other highly monopolized sector within capitalism (such as the pharmaceutical or oil industries), whose output is what we contemporarily conceive as media, culture and/or entertainment. This industry is mainly sustained by advertisements, a tendency that nowadays has been exponentiated by social media. On the other hand, it serves as the social form of ideology—a vast apparatus encompassing television, radio, cinema, magazines, horoscopes, sports, and more, whose primary function is to conform people to the processes of reification. Consequently, the concept cannot be fully grasped by considering only one of its aspects. Adorno and Horkheimer (1969: 179) assert in *Dialectic of Enlightenment* that "the industry is concerned only with individuals as consumers and employees, and indeed, it has reduced all of humanity, as well as each of its elements, to this exhaustive formula."

A central thesis related to this concept is that leisure time, or the so-called "free time" [*Freizeit*] (Adorno, 1997), dominated by culture industry, is a complement or extension to the alienated labor performed in factories or offices. Adorno repeatedly emphasized that, under capitalism, leisure is nothing but a continuation of labor. Concerned with the perpetuation of capitalism in a period (and place) of affluence and decreasing working hours, he aimed to explain how the capitalist reification process would extend beyond the immediate economic realm of labor. But what kind of labor? The monotonous, tedious, and alienating labor characteristic of Fordism, whether within offices or factories. This suggests that the concept of the culture industry delves into the experience of a separation between work and leisure, typical of the Welfare State that sustained the American ideal of full employment after World War II. The thesis posits that, in bourgeois society, leisure becomes an indispensable part of adapting individuals to alienated labor.

Much like many Marxists of his time, Adorno constructs his theoretical framework based on the assumption of a wage-earning working class predominantly characterized by its whiteness, maleness, and middle-class position. Engaging with his colleagues at the Frankfurt School, he sought to elucidate how the post-war economy in the United States and Germany was characterized, among other factors, by an integration of the proletariat based on consumption and full employment⁹. The working class Adorno referenced was, without doubt, an anomaly, concerning both the broader American (and global) population and within the historical trajectory of capitalism—an assessment that, while not negating his analysis, demands reconsideration. From this perspective, the limitations of the concept of culture industry can be traced to the broader constraints inherent in Adorno’s critique of Fordism.

What merits initial emphasis here is the role of women within this regime of accumulation. In the aforementioned letter, Adorno correlates the feminine consumer and character with authoritarianism; nevertheless, his writings offer no substantial consideration of how Fordism was differentially experienced by men and women within the same middle-class stratum. This dichotomy between domesticity and industrial labor, between work and leisure, and therefore between man *as a producer and a consumer* and women *as only a consumer* shaped his entire diagnosis¹⁰.

⁹ What Eduardo Altheman (2024: 528) discusses regarding Herbert Marcuse’s diagnosis can also be referred to Adorno: “The capitalist uniqueness witnessed by Marcuse in the USA or Western Europe did influence his overall diagnosis. One must remember that, in those thirty years starting in 1945, capitalism yielded its best results, setting all-time records regarding social equality, employment, and rising living standards. [...] Inflation and unemployment were indeed kept in check at unprecedented levels, and the gap between the wealthiest and the poorest individuals was undeniably reduced in ways we, at the height of end-stage neoliberal capitalism, have come to grasp as inconceivable. Therefore, a tendency towards integration did point to a virtual and potential self-contained late capitalist formation, even if this was still only on the horizon. As Paul Mattick duly argued, ‘It is clear that Marcuse is not realistically describing existing conditions but rather observable tendencies within these conditions.’ We now know that the Fordist-Keynesian-Welfare arrangement was more volatile than it seemed and constituted more the exception than the rule in the history of capitalism.”

¹⁰ Even when considering the women who work outside the home, Adorno continues to associate them with the sphere of circulation, attached to a very orthodox diagnosis. This topic would return in the concatenated aphorisms “Excavation,” “The truth about Hedda Gabler,” and “Since I saw him,” in *Minima Moralia*, in which Adorno resumes the discussion of the feminine character. The fact that Adorno maintains the idea that women in the job market can also be as reified as the former housewives is also proof that mixed with the sociological flaws of his theory, misogyny remains. In *Minima Moralia*, he states that “the admission of women to all kinds of supervised activities conceals the continuation of their dehumanization. In the large-scale enterprise, they remain what they were in the family: objects. One should consider not only their miserable working day in their profession and their life at home, which absurdly retains closed-household working conditions

In contrast to the prevailing perception of a sophisticated theory distanced from orthodox Marxist tenets, the theory of the culture industry elucidates how Adorno's thought, in certain respects, adhered to what might be described as a traditional Marxist paradigm. Adorno's analysis, therefore, primarily considers the dichotomy between the spheres of production and consumption when addressing the culture industry. That is, while the concept of the culture industry cannot be regarded as an economic theory of capitalism—given that Adorno is precisely attempting to move beyond a more orthodox Marxism to explain the social, cultural, and psychic reproduction of capitalism—Adorno relies on a dual block-like framework—home and factory—that perpetuates the invisibilization of a circuit essential not only to capital but also to understanding the culture industry itself.

This means that for a feminist interpretation of the culture industry, a third element must be considered. Marxist Feminism, which evolved concurrently with critical theory (and ought to be regarded as one of its most significant developments), has illuminated how this Marxian approach to capitalism neglected an element that crosses the domains of production and consumption and is presupposed by them: social reproduction, the “secret laboratory of capital” (Dalla Costa and James, 1975; Federici, 2021: 71), for which women have historically been responsible, along with racialized and subaltern populations in the peripheries of capitalism.

As his letter to Fromm indicates, Adorno suggests that due to women's economic exclusion from capitalist production, they are integrated into this system *solely* through the consumption sphere. What he failed to recognize is that women—even the privileged white suburban housewives of the Fordist era—have always been integrated into this system not merely as consumers but also as agents not just

amidst industrial settings, but also think of them themselves. Willingly, without resistance, they reflect back the domination and identify with it. Instead of solving the women's question, male society has expanded its own principle to such an extent that the victims are no longer even able to pose the question. As long as they are granted a certain abundance of goods, they enthusiastically embrace their fate, leave the thinking to men, defame any reflection as a violation of the female ideal propagated by the culture industry, and generally find comfort in their lack of freedom, which they take to be the fulfillment of their sex. The defects they have to pay for this, chiefly neurotic stupidity, contribute to the continuation of this condition. Even in Ibsen's time, most women who represented anything bourgeois were ready to attack their hysterical sister, who took on the hopeless attempt to break out of the prison of society that so emphatically turned its four walls towards them all. The granddaughters, however, would smile indulgently at the hysterical woman without even feeling affected and would refer her to social welfare for treatment. The hysterical woman, who wanted the miraculous, has been replaced by the frantically busy fool who can hardly wait for the triumph of calamity (Adorno, 1951: 162-163).

of commodities (like any other individual under capitalism, it should be noted, bearers of a social process), but of social reproduction, and thus as an intrinsic element of capitalist production. Reproduction, in this context, represents the third term in the Marxian dialectic between labor and capital, as it underpins both. Therefore, a feminist reading of the culture industry should account for this intricate dialectic, which remains insufficiently explored in Marxist theory. It is also essential to acknowledge that if the culture industry operates as both infra- and superstructure (and in this sense, the concept already points to a theory of capitalist reproduction), its relationship with gender must similarly be understood in dialectical terms rather than solely through women's association with the sphere of circulation.

In retrospect, it is evident that the culture industry system, as theorized by Adorno and Horkheimer, crystallized in the United States during a period of post-war capitalist reorganization, which also entailed a reconfiguration of social reproduction. Middle-class women, who had entered the labor force due to the shortage of male labor during the two world wars, were subsequently relegated back to the domestic sphere. This shift represents a reinstatement of the so-called “family wage,” premised on the notion that the masculine breadwinner's wage suffices to support his wife and children, thereby subordinating them to his authority and reinforcing patriarchal relations in the working class (Federici, 2021: 97). In other words, culture industry emerges as a form of universal mediation at a moment of profound backlash against the labor, social, political, intellectual, and social advancements made by women in preceding decades.

As Betty Friedan noted in her classic study, *The Feminine Mystique*¹¹, the percentage of women enrolled in universities in the 1920s, which stood at 47%, declined to 35% in the 1950s (with an average dropout rate of 60%). According to U.S. Census data¹², the 1940s, 1950s, and 1960s represented the decades with the lowest average age of marriage for women in the United States from 1900 to the present. In the transition from the 1940s to the 1950s (precisely the period when the great essay on the subject was written by Adorno and Horkheimer), “the image

¹¹ Despite the many criticisms the book has received and continues to receive (as I will discuss later), it is worth turning to it because it is one of the earliest and most significant feminist studies of the relationship between what we now call domestic labor, social reproduction, the culture industry, and the suffering of American housewives. Viewed through this lens, the book could be considered a complementary study to critical theory's analyses of the culture industry.

¹² <https://www.census.gov/content/dam/Census/library/visualizations/time-series/demo/families-and-households/ms-2.pdf>

of the American woman seems to have suffered a schizophrenic split,” says Friedan (1977: 40). If in the 1920s, William Faulkner was published in women’s magazines, from the 1940s onwards, these publications would turn exclusively to the reduction of women to their familial roles and the (re)constitution of the figure of the housewife and mother. In Friedan’s words (1977: 13), “interior decorators were designing kitchens with mosaic murals and original paintings, for kitchens were once again the center of women’s lives. Home sewing became a million-dollar industry. Many women no longer left their homes, except to shop, chauffeur their children, or attend a social engagement with their husbands.”

Adorno stresses that the culture industry extends the domain of labor by replicating, outside of formal workspaces, the same closed and impenetrable systems encountered by workers within factories and offices. He invokes Lukács’ reflections on the reification process to discuss how individuals, reduced to mere appendices of the production process, adopt a contemplative stance toward work presented to them as a preconceived and ready system governed by immutable laws. The worker, arriving at the factory or office, confronts a fully operational production apparatus to which they are subjected and appears indifferent to them as they become its mere appendage. This engenders a contemplative disposition in workers, who perceive themselves as impotent before a world order that seems to preexist them (Lukács, 1977: 264). The system, appearing to function autonomously, fosters the illusion that its existence is independent of individuals; lacking alternatives, the worker acquiesces. Adorno extends this model to culture, illustrating that the rigidities observed in the factory are mirrored in or doubled by the culture industry, which is equally inflexible, as if culture industry was the cultural doppelganger of labor.

Through discussions of social reproduction, one can draw an analogy between the factory and the home to comprehend the culture industry more deeply. In that sense, what is the domestic sphere if not another form of factory? Drawing upon the insights of Marxist feminists who conceptualize the home and family as “social factories,”¹³ it is possible to apply the same theoretical principles to the housewife

¹³ As Hopkins (2017: 133) states, “The emphasis on worker autonomy and working-class struggle in what became known as the “social factory” instead of the factory workplace became front and center. The term social factory was coined by Mario Tronti in 1963, a leading Italian Marxist at the time. [...] Clearly, Tronti’s work provided the occasion for Italian autonomist Marxist feminists to elaborate on reproduction. In so doing, Mariarosa Dalla Costa and others had a significant theoretical and political impact within and outside Italy. Theoretically, they extended Tronti’s work to

that goes for the industrial worker, thereby examining the effects of the culture industry on women from this viewpoint – which implies considering domestic space as a territory occupied by capital and built into its image, as the main place of the multidimensional production of the working class. Therefore, for housewives, their factory is the domestic sphere, and the family is a form they, too, encounter as preconfigured and rigid. The Fordist middle-class home is mechanized as the factory itself, replete with washing machines, dryers, electric vacuum cleaners, and a plethora of household appliances. Even the burden of cooking was, in this period, attenuated by the proliferation of canned goods, the iconic Campbell's soup, later immortalized by Andy Warhol, frozen foods, and Aunt Jemima pancake mixes, frequently mentioned by Adorno in his essays (1996: 231). However, even though this industrialization of the home enhanced what could be understood as the productivity of domestic labor – liberating women's physical effort and time, herein lies another contradiction that enriches the thesis of the culture industry from a feminist perspective. If Adorno perceptively recognized that technology and full employment, which ostensibly increased leisure time, were not as emancipatory as they might appear, one might argue that an even greater paradox pertains to the realm of reproduction: each technological innovation, ostensibly designed to diminish the necessity of reproductive labor, was accompanied by an expansion of reproduction itself during the same period in a way that gendered domestic reproduction and culture industry were merged to the point of indistinguishability. The so-called free time ostensibly made available by new technological advancements in the reproductive sphere was, paradoxically, consumed by additional reproductive activities as well as by culture industry itself. As Friedan (1977: 230) elucidates, this dynamic resulted in:

“Housewifery expands to fill the time available, or motherhood expands to fill the time available, or even sex expands to fill the time available. This is, without question, the true explanation for the fact that even with all the new labor-saving appliances, the modern American housewife probably spends more time on housework than her grandmother. It is also part of the explanation for our national preoccupation with sex and love, and for the continued baby boom.”

develop a conception of unpaid work outside of the formal factory, demonstrating how the reproduction of labor power in the home underpinned capitalism. Dalla Costa and James in particular argued for unpaid labor in the home to be valued and paid as labor. While Marx focused on the wage relation as central to capitalism, these feminists argued that women's work was the unpaid caring labor necessary to reproduce the wage labor force.”

Although several of Friedan's insights in this book may warrant critique, what is decisive here is that the culture industry, in this context, serves increasingly as a supplement to the sphere of reproduction, catering to the necessity of occupying time, expanding the domain of reproduction, and acclimatizing women to monotonous, repetitive, and alienating forms of reproductive labor—a dynamic manifest in the very products of this system. Susan Willis, for instance, drawing from the work of Tania Modleski, discusses the soap operas:

“As we all know, nothing ever really happens, nor is any problem ever fully resolved in a soap opera. The characters who open a particular episode may drop out of sight for a day or two, a character might announce a dramatic or scandalous event, but its culmination and consequences may drag on for weeks. Viewers learn to hold plots and people in suspension, waiting from daily episode to daily episode in unbelieving anticipation of dénouement. As Modleski puts it: ‘Soap operas are important to their viewers in part because they never end...The narrative, by placing ever more complex obstacles between desire and fulfillment, makes anticipation an end in itself’ (Modleski, 1982:88). Modleski astutely compares waiting as a formal feature of soap operas with the lived experience of the housewife. Alone at home, her husband at work, some or all of her children at school, the housewife performs all the daily chores necessary to maintain house and family in an all-encompassing ambience of waiting” (Willis, 1991: 4).

As Willis points out, soap operas make the frustrating experience of the housewife's waiting (waiting for the children to return from school, the husband to come back from work, the washing machine to stop, the cake to bake, etc.) more enjoyable and “allows her to apprehend waiting as pleasure” (Willis, 1991: 4). The same applies to women's and variety magazines, which are, by excellence, the typical genre of waiting rooms that foment distracted attention. This feature has become the center of the contemporary culture industry as social media is nothing more than an apparatus for wasting time (and empty waiting) – as Mark Zuckerberg recognized himself (Frank and Henkel, 2021).

In this sense, it is possible to state that women were not exactly agents of the commodity but rather that they were the main targets of the culture industry in an intense process of restructuring social reproduction in the middle sectors of society. That is, the apparatus of the culture industry functioned as a binding agent, a cement, uniting production and consumption, labor and leisure, and perhaps

more significantly, as a force that interwove production and reproduction, profoundly influencing gender relations and reinforcing male domination through various mechanisms.

The thesis that leisure time serves as an extension of labor can, in this context, be re-evaluated through the lens of social reproduction. For women engaged in domestic work, there existed no clear demarcation between free time—understood as time outside of formal labor—and the professional realms of the factory or office. The porosity between reproductive labor and immersion in the culture industry demonstrates that, for women, the continuity between these spheres was even more pronounced (something most parts of the population started experiencing only after the advent of the personal computer and, more recently, the smartphone and similar gadgets). This group occupies a peculiar position in which they simultaneously experience a state of perpetual leisure and a complete absence of leisure, rendering them entirely exposed to the culture industry. To this day, radio, television, and their contemporary successors – such as music apps, podcasts, and so on – accompany the solitude of domestic labor for a significant part of society. When one has the TV or the radio on, one has the impression that they are not alone. In Brazil and Latin America, the radio is known to be the companion of paid domestic workers (as cheap reproductive labor is a heritage from slavery, now reconfigured in its postmodern digitalized version). Only looking through the lens of reproduction is it possible to understand Federici’s aforementioned idea that “we have always belonged to capital every moment of our lives” (Federici, 2021: 20) and perceive how close it is to Adorno’s critique of free time. The evolution of the productive forces within reproduction did not confer greater freedom from reproductive tasks. Instead, it and the culture industry intensified them—an evident illustration of how capitalist rationalization can produce a great deal of irrationality.

Although they were not the most exploited and oppressed women in American capitalism, it is possible to say that this sector of social reproduction was one of the first great laboratories of culture industry. As Willis highlights, although it is not statistically representative of society as a whole, “middle-class White America defines the model and the look of consumer capitalism” (Willis, 1991: 54)¹⁴. The fact

¹⁴ One could protest this frame of analysis, as rightfully did Bell Hooks (1984: 2-3) concerning Betty Friedan: “her famous phrase, “the problem that has no name,” often quoted to describe the condition of women in this society, actually referred to the plight of a select group of college-educated, middle and upper class, married white women-housewives bored with leisure, with the home, with children, with buying products, who wanted more out of life. [...] She did not discuss who would be

that Nazism was the other system where the culture industry blossomed only shows how authoritarian this apparatus was from its origins. One could even state that the culture industry in the 1940s and 1950s functioned as an apparatus for implementing the German KKK [*Kinder, Küche, Kirche*] *via* the market in the U.S.¹⁵ These women were the perfect test group, exposed 24 hours a day to the apparatus. And besides that, white women who worked at home were not the only ones most affected by it: as Mariarosa Dalla Costa would claim in the 1970s, every woman, whether working outside the home or not, married or not, performs domestic labor (1975: 71) – which means that even for those who work for a wage but are responsible for domestic work and have a double shift, the relationship with “free time” was different from men. These housewives served as guinea pigs, for example, for the practice of shopping out of boredom, which today has spread under neoliberalism across almost all genders and classes with digitalization and cheapening of commodities produced by the intensification of labor precarization in the Global South. At that moment, when Adorno and Horkheimer wrote their famous essay on the culture industry, capitalism discovered that boredom and anxiety could be highly profitable.

This means, in Adornian terms, that it is not just the monotony of Fordist work that is the other face of the culture industry, but even more so, the monotony of the social reproduction that accompanies it and that it presupposes. The chronic

called in to take care of the children and maintain the home if more women like herself were freed from their house labor and given equal access with white men to the professions. She did not speak of the needs of women without men, without children, without homes. She ignored the existence of all non-white women and poor white women. [...] Nor did she move beyond her own life experience to acquire an expanded perspective on the lives of women in the United States”. However, it is worth highlighting that one of the key aspects of critical theory is the criticism from a Marxist perspective of capitalism’s high points (which sometimes compromised a deeper systemic approach of capitalism but also allowed them to criticize what no one in Marxism had done before them: consumer society, full employment, culture industry, and so on. As an industry, the culture industry produced for those who could consume and had time to read best-seller novels, horoscopes, and magazines. Its target audience was the white middle class, even though we could argue that non-white women were also highly subjected to it because they often worked in paid social reproduction, operating in a kind of mixed sphere. It is worth noticing that even if its products are “free,” the culture industry still survives by advertising products for those who can consume them. That is why Willis states that white-middle class set the tone of consumer capitalism – because they are its primary consumers. This model has now spread to a major part of society with the financialization of poverty (Gago, 2020) and digitalization.

¹⁵ This assertion is not to alleviate the blame of women that took part in Nazism or even to suggest that women in Nazi Germany were the primary victims of Nazism. Patriarchy as a structure has no gender and historically depended on women to survive. Nevertheless, it is worth noticing how the Fordist model in Germany and the U.S. during this period was constructed on the restructuring of reproduction and how the culture industry played a similar part in these two realities.

fatigue and depression of housewives, accompanied by a whole process of medicalizing their suffering from Miltown and Valium to Zolpidem –what shows how culture industry also produces consumers for other industries – is updated in the generalized fatigue and anxiety that has taken over digitalized societies in the COVID-19 pandemic period, in which 24-hour exposure to culture industry was experienced by parts of the population that could stay home during that period.

Today, it seems almost obvious to say that the culture industry serves male domination and that everything related to women’s images is inseparable from economic elements (as it is widely known today that women considered good-looking tend to earn more than women who are not – and this is also valid for sexuality and race). But curiously, the relationship of this apparatus with the sphere of reproduction is remarkably underexplored. In other words, it is possible to assert that the form of the culture industry weighed more heavily on women—not because they were outside the process of economic production, as Adorno argued—but precisely because they were deeply, yet invisibly, connected to it through reproduction. Reproduction once again served as capital’s laboratory in this case. It is not fortuitous that nowadays, analyses of the current digital capitalism and its extraction of unpaid labor resort to the allegory of “the digital housewife” (Jarrett, 2016)¹⁶ and insist on the idea of the domestic space as a laboratory¹⁷

¹⁶ Jarret states that (2016: 4), “the term, the Digital Housewife, describes the actor that emerges from the structures and practices of the ostensibly voluntary work of consumers as they express themselves, their opinions and generate social solidarity with others in commercial digital media while, at the same time, adding economic value to those sites. The use of the term “housewife” may seem problematic – I could have readily used the non-gender specific term “domestic worker” for instance – but it is used here quite consciously. The figure of “the housewife” has a complex role in the political, economic, and social history of women. Using it here is intended to foreground the importance to this project of feminist thought about this history. It also highlights the importance of gender within the social and theoretical history of labor and in particular the kinds of labor associated with the sphere of social reproduction”. She also adds that “consumers’ interactions with digital media sites and with other users via those sites are thus a source of economic value. This indicates that the digital economy is fundamentally driven by consumer labor and, consequently, operates with a very blurry distinction between production and leisure activity (Jarrett, 2016: 40). What I argue here is that if we take the considerations above, one could relate the old fashioned culture industry to its new digitalized version through a combination of feminist theory and critical theory. This allows one to explore not only the current role of reproduction – in both a materialist sense, through the extraction of labor, and a cultural sense, through the extraction of surplus behavior (Zuboff, 2019: 65) as well as the fusion of free time and labor in our more than late capitalism.

¹⁷ Verónica Gago and Luci Cavallero (2024: 28) assert that the financialization and digitalization of contemporary capitalism continue to make the home-factory a laboratory for capital under neoliberalism, especially after the Covid-19 pandemic: “If we used to speak of a triple workday for women, lesbians, transvestites, and trans people (waged labor, domestic work, and community work), today we face the near impossibility of distinguishing the hours in which each of these shifts occurs. On

Finally, it is worth highlighting that the problem with reproduction refers not only to the unequal division of tasks between men and women, but the subordination of unpaid labor to paid labor therein presupposed and the privatization and devaluation of everything related to reproduction. A feminist theory of capitalism must recognize that capitalism has always been sustained (and increasingly is) by an extractivist axis—which does not invalidate the fact that it is a system sustained by the valorization of value and the spread of commodity form. However, if one does not take into account that this valorization has as its basic presupposition the privatization of social reproduction (and all the gender, race, and sexuality inequality that derives from it), the explanation of capitalism will be partial and erroneous, and the same applies to the theory of culture industry – a central concept of Adorno’s theory of late capitalism. Furthermore, the concept of commodity fetishism explains how the process of constituting capitalist society produces social forms that obnubilate our perception of how this reality functions. Marx did not pay due attention to this, but one of the elements “invisibilized” by this process is precisely reproduction. Without a theory of social reproduction, Marxism fails to address the home and family and often views them either as the last protective barrier against capitalism or as spaces abstractly taken by the commodity form, as we saw in Adorno’s letter—without explaining how these elements are inserted into capitalist production itself.

3 GENDER AS A COMMODITY AND OTHER LAYERS OF REPRODUCTION IN CULTURE INDUSTRY

Since the advent of the culture industry, feminists have called attention to the devastating effects of this apparatus on women’s subjectivities (and now, with its digital platform peak on every gender’s subjectivity) – especially concerning body image, beauty standards, the blur between work and leisure and so on. Yet few feminists combined this critique with Adorno’s reflections on culture industry, perhaps

one hand, because there is a spatial indistinction that mixes everything together. On the other, because the workday not only expands in terms of hours but also intensifies due to the lack of distinctions and the growing accumulation of tasks. Every hour becomes a triple shift in itself. While teleworking, one is caregiving; while doing community work, one attends to family; while working from home, one handles procedures to access social benefits and cooks. For all these reasons, homes themselves have become spaces of experimentation for new dynamics of capital. In this context, there seems to be a sort of continuum of labor that even challenges the division between public and private that structures the labor market”.

because this concept is still somehow understood as a theory of reification of art and culture and less comprehended as a theory of socialization and politics under capitalism; perhaps because there was an abandonment of feminist Marxism's radicality, as suggests Wendy Brown.¹⁸ So, if in the last section I focused on demonstrating the importance of feminism for a critical theory of the culture industry, the aim of this section is to argue how Adorno's ideas can contribute to a contemporary feminist critique of culture.

In that sense, Susan Willis, from whom I borrow part of the title of this item and one of the major theorists of feminism and culture industry, points out that:

“In late twentieth-century capitalism, gendering has invariably to do with commodity consumption. We buy into a gender in the same way we buy into a style. It makes no difference whether we choose unisex or an ultra-feminine image, the act of buying is affirmed and the definition of gender as commodity is maintained. As Marx defined it, the commodity form is the negation of process and the social relations of production. When gender is assimilated to the commodity, it is conceived as something fixed and frozen: a number of sexually defined attributes that denote either masculinity or femininity on the supermarket shelf of gender possibilities” (Willis, 1991: 19).¹⁹

¹⁸ Wendy Brown goes straight to the point: “To the extent that feminist theory does engage this tradition today, it is primarily through Jürgen Habermas; and within Habermas's extensive oeuvre, it is his theorization of the public sphere and communicative rationality—his later, markedly Kantian and more liberal thinking—that feminist theory has taken up. And whatever the value of Habermas's work on communicative ethics, it cannot be said to bear the philosophical reach or political radicalism represented by the early Frankfurt School. So also, then, has something in feminist thinking been tamed [...] this eschewal would seem to be commensurate with an abandoned radicalism on the part of feminist theory itself and especially its replacement of ambitions to overthrow relations of domination in favor of projects of resistance, reform, or resignification, on the one hand, and normative political theory abstracted from conditions for its realization, on the other (Brown, 2006: 2). One exception would be Roswhita Scholz (2000) who somehow inverts Adorno's argument to state that value is related to masculinity – but she also does not further develop the concept of culture industry.

¹⁹ Willis analyzes various moments of the commodification of gender, from the glamourization of domestic work incorporated in the Barbie “from the early sixties whose outfit includes a checkered apron, a wooden spoon, and dramatically spiked high heels” (Willis, 1991: 80) to the muscular bodies of He-Man and the feminine fitness empowerment produced by Jane Fonda's Workout program in the 1980s. Inspired by Walter Benjamin when analyzing capitalism through the history of toys, she argues that “our culture is mass culture, where one of the strongest early influences on gender is the mass toy market.” (Willis, 1991: 20). Even though this changed in the last years, it is debatable how much did it change. The baby car toy is now replaced by a modern sling toy, and in Germany, it is very common to see girls of four and five years playing with it – like little miniatures of their modern mothers that profit from the sling's mobility. Neoliberalism and the fear of the

This means that the culture industry sediments gender norms, producing adaptation instead of autonomy²⁰ as it further tends to reduce gender experience to a consumption experience. This does not mean that feminist claims about gender and sexuality are merely “cultural.” Stating that gender is mediated by the culture industry does not mean falling into a simple argument that feminism has been co-opted by the market, but rather understanding that genders are constituted, like all socialization in capitalism, mainly through the consumption of commodities, and more than that, through the culture industry that increasingly becomes the mediating apparatus of commodity consumption today through advertising. It is necessary to recognize that culture industry, increasingly, is a form that mediates gendering and sexualization processes and thus subsumes them to the rules of capital. Judith Butler stated in the classic *Gender Trouble*: “Gender is an identity tenuously constituted in time, instituted in an exterior space through a stylized repetition of acts. The effect of gender is produced through the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and styles of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self” (Butler, 1999: 179).

If gender is a process that takes the form of something stable, one could argue that one of the most significant instances of this stabilization or the illusion of stabilization is culture industry itself, whose schematism will also organize gender stereotypes and their standardization processes²¹. What Adorno stated about radio music could also be applied to gender; stereotypes are imposed on us by “plug-

great replacement connected to white supremacy are enhancing the socialization of women for care work and reinstating the socialization for motherhood.

²⁰ As Lambert Zuidervaart (2006: 262) underlines, the culture industry compromises autonomy in three different senses: “the internal and self-critical independence of the autonomous work of art; the relative independence of (some of) high culture and 3) the autonomy of the self as a political and moral agent”. Zuidervaart also problematizes the masculinist content of the idea of the autonomy of art, widely debated by feminists nowadays, something that also has to be addressed in a feminist critique of Adorno’s work but does fit in the realm of this article, which is more focused in the third kind of autonomy destroyed by culture industry.

²¹ In *Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer (1969: 151) suggest that “the task that Kantian schematism had still expected from subjects[...] is taken over from the subject by the industry”. The industry conducts schematism as its primary service to the customer”. The culture industry organizes our experience of the world through images, stereotypes, and rigid patterns; it dictates how the individual apprehends reality both in sensory terms (consider the changes in perception brought about by technologies) and in what pertains to the order of understanding.

ging²²” techniques: a constant repetition of images and behaviors on screens, photographs, and billboards that aims to overcome our resistance through fatigue. In other words, one could say that we adhere to gender stereotypes as one ends up whistling a tune after hearing it twenty times on the radio, whether one likes it or not²³. If Butler’s argument that what’s revolutionary about feminism is negating the pre-definitions of what a woman is and of gender itself as a reified category, then a feminist struggle has to address the generification models produced by the culture industry²⁴.

In this context, a book like *The Feminine Mystique* would greatly benefit from being interpreted through the framework of the culture industry, as it illuminates aspects that Adorno did not problematize. Fundamentally, the book also stands as one of the earliest and most significant analyses of the interplay between media, consumption, and the capitalist construction of female submission²⁵. Even though

²² In the essay “On Popular Music” (2002), Adorno draws on the idea of “plugging” (a widely known radio technique) to explain radio hits. “Plugging” relates to the manipulation of taste and the process of creating popular music by constantly repeating the same songs on the radio. The role of repetition would be to break down the individual’s resistance to the ever-same by acclimating them to it. This repetition holds fundamental psychological significance, as it induces an automatic response of conformity in the face of the absence of any possible escape from this situation. Genderwise, it is visible in the current digital culture industry the same technique applies with the algorithmic logic that reinforces what’s already dominant.

²³ In 1934, Marcel Mauss (1934: 7) observed the effect of the cinema on Women’s way of mobilizing the body: “a sort of revelation came to me in the hospital. I was ill in New York. I wondered where I had seen young women walking like my nurses before. I had time to think about it. I finally realized it was in the movies. Back in France, I noticed, especially in Paris, the prevalence of this way of walking; the young women were French, and they walked in the same way. In fact, American walking styles, thanks to the movies, were beginning to arrive here. This was an idea I could generalize. The position of the arms, the hands while walking, form a social idiosyncrasy, not merely the product of some purely individual, almost entirely psychic arrangements and mechanisms”.

²⁴ This means that less than a thinker of “identity” or “identitarian,” Butler argues for a non-identitarian—if we prefer Adorno’s term—a negative approach to gender, which a critique of the culture industry could enrich.

²⁵ Manon Garcia, begins her book *We are not Born Submissive* with a provocation that speaks directly to the topic addressed here: “From Penelope patiently weaving the shroud as she waits for the return of Ulysses in the *Odyssey*, to Anastasia reveling in the commands of Christian Grey in *Fifty Shades of Grey*, from *The Sexual Life of Catherine M.* to *Desperate Housewives*, from Annie Ernaux’s *The Possession* to the actresses claiming for men a “right to bother” women, literature, movies, TV shows, and the news all stage and aestheticize a female submission that is chosen, sometimes professed, and appears as a source of satisfaction and pleasure” (Garcia, 2021: 1). In her reinterpretation of Simone de Beauvoir, she states that male domination was always accompanied by a social process of production of submission in women. Her sociological reading of Beauvoir can be combined with Adorno’s reflection on how the culture industry subsumes people not only through suffering but also via a complex approach to satisfaction. Garcia proposes, however, differently from Adorno, that “studying women’s submission is a feminist enterprise as it consists in listening to women’s experiences and taking them seriously, and in not deciding

it addressed only middle-class white women, as Bell Hooks stated (1984), what it describes in terms of the effect of media on gender can be further and critically developed to also think about race and sexuality. Friedan, who engages extensively with the content of women's magazines in her study, provides a reproduction of the table of contents from the July 1960 issue of the women's magazine *McCall's*:

“A lead article on “increasing baldness in women,” caused by too much brushing and dyeing; A long poem in primer-size type about a child, called ‘A Boy Is A Boy’; A short story about how a teenager who doesn’t go to college gets a man away from a bright college girl; A short story about the minute sensations of a baby throwing his bottle out of the crib; The first of a two-part intimate ‘up-to-date’ account by the Duke of Windsor on ‘How the Duchess and I now live and spend our time. The influence of clothes on me and vice versa’; A short story about a nineteen-year-old girl sent to a charm school to learn how to bat her eyelashes and lose at tennis; The story of a honeymoon couple commuting between separate bedrooms after an argument over gambling at Las Vegas; An article on ‘how to overcome an inferiority complex’; A story called ‘Wedding Day’; The story of a teenager’s mother who learns how to dance rock-and-roll; Six pages of glamorous pictures of models in maternity clothes; Four glamorous pages on ‘reduce the way the models do’; An article on airline delays; Patterns for home sewing; Patterns with which to make “Folding Screens— Bewitching Magic”; An article called ‘An Encyclopedic Approach to Finding a Second Husband’; A ‘barbecue bonanza,’ dedicated ‘to the Great American Mister who stands, chef’s cap on head, fork in hand, on terrace or back porch, in patio or backyard anywhere in the land, watching his roast turning on the spit. And to his wife, without whom (sometimes) the barbecue could never be the smashing summer success it undoubtedly is...”

This magazine’s summary reveals that the “administered life” that Adorno discussed when referring to the culture industry, in the case of women, involved an even deeper administration. If one could argue that culture industry more and more thinks, remembers, and even drives for us – think of how nowadays your smartphones mediate how we watch a concert, look at a landscape, move around the city, and organize our memories – one could also argue that this administra-

in advance that they are victims, guilty, passive, or perverse” (Garcia, 2021: 6). This means there is a complex dialect between liberation or, still, pseudo-liberation and submission. Freedom is often portrayed as the “image” of the modern woman, yet this perception is fraught with contradictions. What is interesting here is that the ideology of freedom conceals other forms of domination.

tion extends to women's bodies and behaviors since they were and still are the target of a continuous production of a dissatisfaction designed to be filled by a series of useless and often health-harming products²⁶. It is an industry that produces a constant alienation of women from their bodies, resulting in the perpetual production of a feeling of inferiority and discontent—something that intensifies in non-white or non-gender conforming folks. The occupation with appearance increasingly becomes an additional work shift and has immediate material impacts on the life of women. The advent of social media further aggravates this situation. Previously, body dysphoria produced by the culture industry was related to its beauty standards incorporated in celebrities. Nowadays, as several plastic surgeons report, people come to their clinics not with a photo of one Hollywood superstar but with their own pictures taken with Instagram filters as desired models for surgery. People today want to look like their digital, algorithmic-oriented avatars – this is the extent of the current culture industry's impact on the body, as well as the extent of how much the digital world is producing reality. But the culture industry's effect on the female body does not stop there; it even affects reproductive rights. During Fordism, as Friedan shows, it played a central role in organizing the *baby boom*. Even nowadays, with the rise of the far-right on social media and influencers stating that the birth control pill modifies women's brains and the new trend of *Tradwives* (a curious post-postmodern Fordism nostalgia), the impact of the culture industry on women's role in reproduction continues to be immediate. Therefore, it is necessary to revive a project of critique of the culture industry, which Marxist and feminist leftist movements have generally abandoned in recent decades.

The “retroactive needs” that Adorno and Horkheimer (1969: 147) discuss in their excerpt on culture industry, in this case, likewise mean more than the production of false needs but rather concern a disciplining process that, in addition to accustoming women to reproductive labor, just as it integrated the male worker into the monotonous routine of the Fordist assembly line, further reinforced their subordinate position in the hierarchy of genders, races, and sexuality. In this sense,

²⁶ Susan Sontag relates the valorization of female youth – the most desired object in our society, beauty-wise – to a combination of the commodification of women and capitalist valorization of everything new: “This reevaluation of the life cycle of the young brilliantly serves a secular society whose idols are ever increasing industrial productivity and the unlimited cannibalization of nature” (Sontag, 2023: 5). The result is that “Women are taught to see their body in *parts*, and to evaluate each part separately. Breasts, feet, hips, waistline, neck, eyes, nose, complexion, hair, and so on – each in turn is submitted to an anxious, fretful, often despairing scrutiny” (Sontag, 2023: 91).

it is possible to assert that the culture industry is a gendered and gendering apparatus, sexualized and sexualizing, racialized and racializing, as it produces and reproduces genders, races, sexualities, and inequality among them.

This means that an intersectional reading of the concept is much needed. The schematism of the culture industry, as stated above, which Adorno and Horkheimer examine, prepares the apprehension of the world based on rigid stereotypes—an element that is usually referred to reification in the entertainment realm—can be mobilized to understand how this process also occurs in terms of gender, race, and sexuality. As an apparatus that, as Adorno discussed, deals with desiring for us, or rather, structuring our desire, it is also valid to think about how the culture industry plays a fundamental role in maintaining compulsory cis-gendered heterosexuality to this day.

The infrastructural aspect of the culture industry, beyond the entertainment industry itself, is related to the reorganization of social reproduction and the place of women in this process, as well as to the deepening of economic inequality between genders, sexualities, and races based on the division between production and reproduction.

Its superstructural dimension, in turn, reinforces the process of gendering that further subordinates women and other subaltern gender, races, and sexualities both from a subjective and objective perspective. If, as Adorno and Horkheimer show, the culture industry as a superstructure promotes the destruction of autonomy—both individual and political—and thus replaces and reinforces the capitalist social process—“so that the simple reproduction of the spirit does not turn into expanded reproduction” (Adorno and Horkheimer, 1969: 154-155)—the same can be said about the gender, sexuality, and race dynamics of this apparatus. Its ideological form, derived from the commodity form, is inseparable from the social and economic order in which it is inserted. Furthermore, also care work, inside the home, becomes the object of intense administration, as this process of disciplining and adaptation goes through a series of heteronomous impositions coming from culture industry on how to take care of children, husbands, the house, and oneself. Just look at the programming of various channels to this day or Instagram influencers, where the attractions are presented as guides to cooking, behavior, fashion, relationships, decoration, and education, among many others. Google just announced a smartphone that suggests recipes with a photo of one’s refrigerator content. All care work, including self-care, is mediated by this form. There is a pre-

scribed performance from the moment a woman gets up until the time she goes to bed – which means capital organizes our lives where we least expect.

Someone could argue (as many do) today, despite, for instance, of the frightening similarity of our magazines with the magazine discussed by Friedan more than 60 years later, that the culture industry is no longer the same and that one can choose, for example, to consume images of “gender or body positivity” instead of the stereotypes that contribute to the illness of women, LGBTQIA+ folks, non-white people, etc. Obviously, a more inclusive capitalism is better than a completely exclusive one. However, the question that Adorno helps us pose, as feminists, is whether this constitutes a real democratization. One of the cores of the culture industry thesis (misunderstood by sociology to this day) is that an analysis of particular “cultural goods” and their content is not enough to address the objective and subjective effects of this apparatus on people’s lives. The social core of its existence is much more in the (reified and reifying) function it performs as a system than in the ideas it transmits:

“Contrary to what happens in the liberal era, industrialized culture, much like much as national-popular culture [völkisch] in fascism, can afford indignation over capitalism, but not the rejection of the threat of castration. This threat constitutes its entire essence. It endures the organized relaxation of morals towards uniformed men in the cheerful films produced for them and, ultimately, in reality. What is crucial today is no longer puritanism, although it still asserts itself in the form of women’s organizations, but rather the necessity inherent in the system not to release the consumer, not to give them even a moment’s inkling of the possibility of resistance. The principle dictates that all needs are to be presented to the consumer as fulfillable by the culture industry, while on the other hand, these needs are pre-arranged in such a way that the consumer experiences themselves only as an eternal consumer, as an object of the culture industry. The industry not only persuades them that its deception is satisfaction but also conveys that, regardless of the situation, they must make do with what is offered.” (Adorno and Horkheimer, 1969: 172).

If one finds in this excerpt yet another misogynistic reference related to the culture industry in the figure of “women’s organizations”, one can also glimpse at a fundamental reflection for thinking about the concept of the culture and feminism industry today, even more so under the regime of monetizing attention present in social networks, that is, the idea that even the critique of culture industry will be

consumed through it, and this is what matters. One of its most severe ideological effects is to reduce the concept of freedom to the freedom of consuming – a core pillar in today’s social platforms’ pretense defense of “freedom of expression.” Something like the body positivity trends we see on social media, in this sense, are nothing more than the counterpart of an entire communication and socialization system based on body negativity. If there were no culture industry (with gender, race, and sexuality domination embedded in it), no body positivity campaign would be necessary. The function of body positivity is not to improve the health of those who consume the products of the culture industry but to offer an alternative commodity as a solution to the discontent of a sector of the population—leaving out the possibility of thinking about actual alternatives to this system. Besides, these pseudo countertendencies of the apparatus are not new. Tabaco industries (and its lobby in film) have been playing with both “body negativity” and women’s desire for liberation since the 1930s, advertising cigarettes as empowering commodities. Edward Bernays, Freud’s nephew, conducted many successful campaigns for Lucky Strike at the same time associating slimness and cigarettes – “Reach for Lucky instead of a sweet” – and with posters with women smoking with the headline “An ancient prejudice has been removed,” which made the company a top seller for many years (Curtis, 2002).

This means that if culture industry reproduces capitalist forms of intersectional domination, it also incorporates its self-critique—as seen in the index of the magazine cited by Friedan on overcoming women’s inferiority complexes, this very thing being reinforced by the culture industry’s apparatus. Particularly in this case, we need Adorno to understand this process. In other words, the problem is not criticizing the assimilation of the critique by the culture industry but the existence of the apparatus itself, which nowadays has become more second nature than ever²⁷. In this sense, as stated in the beginning of this section, feminism needs critical theory just as critical theory needs feminism to rise to the challenges of the contemporary moment.

Finally, it is worth noting that one of the great merits of the concept of the culture industry lies in its ability to question to the very nature of what constitutes

²⁷ As Jordi Maiso sets forth (2018: 134), the combination of culture and industry, which someday was perceived as contradictory terms, is entirely naturalized: “It could be said that the naturalness and profusion with which people talk about “culture industries” today refers to an entity that is deeply rooted in contemporary societies: no one seems to doubt what it means and the term seems to have acquired global validity.”

“free time.” This question is of paramount importance to contemporary feminism. After all, what is—and what could be - free time for women? Amid the increasing privatization of social reproduction—which disproportionately burdens vulnerable feminized populations—the precarization of labor and the blurring of boundaries between labor and digital “leisure” (a form of entertainment that often engenders more psychological suffering and illness than anything else) imposed by digital platforms, the question of free time, as well as the defense of its existence as something genuinely free, is more pressing than ever. And for this, we must turn to Adorno.

This article sought to explore how the concept of the culture industry might be re-evaluated through a feminist—and Marxist—lens and to discuss how feminism can draw from critical theory to expand its critique of domination. Rather than claiming to exhaust the avenues for feminist analysis of this idea, the article endeavored to illustrate that advancing Critical Theory necessitates a rigorous engagement with its inherent oversights. This entails a thorough examination of Critical Theory’s historical development, alongside an acknowledgment of the shortcomings of the Frankfurt School and a reflection on how these failures can inform future theoretical unfolding. This may suggest that, at times, we must apply Adorno’s idea that we must confront and elaborate on our past to move forward. If critical theory does not incorporate reflection on this misogynistic moment within itself, it will seal its own fate.

REFERENCES

- ADORNO, T. W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, T. W. (1997): “Freizeit”, in: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2.: Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe/Stichworte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 645-655.
- ADORNO, T. W. (1996): “A Social Critique of Radio Music”, in: *The Kenyon Review, new Series, Vol. 18, No 3/4. Summer – Autumn*, 229-235.
- ADORNO, T. W. (2002). “On Popular Music”, in: *Essays on Music. Selected, with introduction, commentary, and notes by Richard Leppert*. Berkeley, University of California Press.
- ADORNO, T. W. (2023): “Brief na Erich Fromm. 16.11.1937” in: T. W. ADORNO and M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1927-1937, Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 359-345.

- ADORNO, T.W. and HORKHEIMER, M. (1969): *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- AHMED S. N. (2019): “Adorno und die Kritik der weiblichen Lebensformen”, in: *Recherches Germaniques*, 49, available in: <http://journals.openedition.org/rg/2748>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rg.2748>
- ALTHEMAN, E. (2024): “From Advanced Industrial Society to Neoliberalism: The Dialectics of Integration and Disintegration”, in E. ALTHEMAN, J. FAST, N. K. MAYBERRY, AND S. SIMPSON (Eds.), *The Marcusean Mind*. London, New York: Routledge, pp. 522-534.
- BECKER-SCHMIDT, R. (2017): “Feminism, Culture, and Society: the Relevance of Critical Theory for Contemporary Feminisms”. In: J.J. White, ed. *Adorno, Culture and Feminism*. London: Routledge, pp. 104-118.
- BHATTACHARYA, T. (2017): (ed.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press.
- BISCHOF, R. (2022): “In memoriam Elisabeth Lenk (22. Dezember 1937 – 16. Juni 2022)”, in: *Soziologie*, 51 (4), 470-472.
- BOECKMANN, S. L. B. (2004): *The life and work of Gretel Adorno: her contributions to the Frankfurt School Theory*, (dissertation), University of Oklahoma, Norman: Oklahoma.
- BROWN, W. (2006): “Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction,” in *Feminist Theory and the Frankfurt School: Volume 17, Differences, Band 17*, Durham: Duke University Press.
- BUCK-MORSS, S. “As frankfurtianas: “A crítica imanente continua sendo uma ferramenta analítica inestimável” – entrevista com Susan Buck-Morss”, available in: <https://blogdaboitempo.com.br/2022/03/24/as-frankfurtianas-a-critica-imanente-continua-sendo-uma-ferramenta-analitica-inestimavel-entrevista-com-susan-buck-morss/>.
- BUTLER, J. (1999): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- CAVALLERO, L.; and GAGO, V. (2024): *La casa como laboratorio: Finanzas, vivienda y trabajo esencial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- CLAUSSEN, D. (2008): *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Translated by R. Livingstone. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CORNELL, D. and HEBERLE, R. (2006): “An Interview with Drucilla Cornell,” In R. Heberle, ed. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, pp. 221-240.
- CURTIS, A. (2002): “The Century of the Self” [Documentary]. BBC, United Kingdom.
- DAVIS, A. (1981): *Women, Race, and Class*, New York: Random House.
- DALLA COSTA, M. (1975): “A General Strike”, in: *All Work and No Pay: Women, Housework and the Wages Due*, Falling Wall Press, 70-73.

- DALLA COSTA, M.; and JAMES, S. (1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, London: Falling Wall Press.
- DUFORD, R. (2017): “Daughters of the Enlightenment: Reconstructing Adorno on Gender and Feminist Praxis”, in: *Hypatia*, vol.32, 4, 786-800.
- FEDERICI, S. (2012): *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, CA: PM Press.
- FEDERICI, S. (2021): *Patriarchy of the Wage: Notes on Marx, Gender, and Feminism*, Oakland, CA: PM Press.
- FRIEDAN, B. (1977): *The Feminine Mystique*, New York: Dell.
- GAGO, V. (2020): *Feminist International: How to Change Everything*, translated by Liz Mason-Deese, London: Verso.
- GARCIA, M. (2021): *We Are Not Born Submissive: How Patriarchy Shapes Women’s Lives*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- HEBERLE, R. (2006): (ed) *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- HOOKS, B. (1984): *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, MA: South End Press.
- HOPKINS, C. T. (2017): “Mostly Work, Little Play: Social Reproduction, Migration, and Paid Domestic Work in Montreal” in T. BHATTACHARYA: (ed.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, 131-147.
- JAMESON, F. (2005): *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London/New York: Verso.
- JARRETT, K. (2016): *Feminism, Labour and Digital Media: The Digital Housewife*, London: Routledge.
- KANG, C. and FRENKEL, S. (2021): *An Ugly Truth: Inside Facebook’s Battle for Domination*, New York: Harper.
- LUKÁCS, G. (1977): *Geschichte und Klassenbewußtsein GLW Band 2*, Berlin: Luchterhand.
- MAISO, J. (2018): “Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico”, in *Escritura e Imagen*, 14, 133-149.
- MAUSS, M. (1936): “Les techniques du corps”, *Journal de Psychologie*, 32(3-4), 4-23, Communication presented at the Société de Psychologie, 17 May 1934. Available at: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf
- TAYLOR, B. (2012): “Enlightenment and the Uses of a Woman”, in: *History Workshop Journal*, 74, 79-87.
- SCHOLZ, R. (2000): *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- SCHWARZ, R. (1987): *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SONTAG, S. (2023) *On Women*, London: Penguin Books.

- SPÄTER, J. (2024): *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ZIEGE, E. (2004): "Adornos 'Kritik des Weiblichen' und die frühe Kritische Theorie", in: *Die Philosophin* 4/2004, 129-140.
- ZUBOFF, S. (2019): *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: Public Affairs.
- ZUIDERVAART, L. (2006): "Feminist Politics and the Culture Industry: Adorno's Critique Revisited," in R. Heberle, ed. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, pp. 257-276.
- WHITE, J. (2017): (ed). *Adorno, Culture and Feminism*. London: Routledge, pp. 104-118.
- WILLIS, S. (1991): *A Primer for Daily Life*. London: Routledge.

UNA HISTORIA FEMINISTA DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL DE FRANKFURT

A Feminist History of the Frankfurt Institute for Social Research

SARAH SPECK*

S.Speck@soz.uni-frankfurt.de

Fecha de recepción: 25/10/2024

Fecha de aceptación: 11/12/2024

RESUMEN

Este artículo presenta, en primer lugar, a tres importantes académicas de diferentes “fases” del Instituto de Investigación Social (IFS) que desempeñan un papel escaso o nulo en la historiografía del IFS. En segundo lugar, aclara, de la mano de una presentación de los estudios feministas que surgieron en los años setenta en el Instituto, el ocultamiento del saber feminista. En tercer lugar, critica las condiciones de visibilización. Así, desde una perspectiva feminista, puede esbozarse un cuadro ambivalente del IFS: un cuadro de inclusión y exclusión de las mujeres, de producción e invisibilización del conocimiento feminista.

Palabras clave: Instituto de Investigación social, feminismo, historiografía feminista, condiciones de visibilización.

ABSTRACT

This paper presents, firstly, three important academics from different “phases” of the Institute of Social Research (IFS) who play little or no role in the historiography of the IFS. Secondly, it clarifies, through a presentation of the feminist studies that emerged in the Institute in the 1970s, the concealment of feminist knowledge. Thirdly, it criticizes the conditions of visibility. Thus, from a feminist perspective, it outlines an ambivalent picture of the IFS: a picture of inclusion and exclusion of women, of production and invisibilization of feminist knowledge.

Key words: critical theory, Institute of Social Research, feminist studies, Hilde Weiss, Else Frenkel-Brunswick, Regina Becker-Schmidt.

* Goethe-Universität Frankfurt am Main – Institut für Sozialforschung. Fráncfort (Alemania).

El Instituto de Investigación Social de Frankfurt celebró el año pasado su centenario. Esto significó la publicación de varias historias sobre éste, así como sobre la Escuela de Frankfurt, que se sumaron a los innumerables relatos inspirados por este mítico lugar.¹ La mayoría de estas historias tienen algo en común: están contadas por hombres.² Este texto, que ha surgido de un proyecto de investigación iniciado con ocasión del centenario, quiere proyectar una perspectiva decididamente feminista del Instituto.³

En este sentido, la escritura de una historia feminista del Instituto tiene tres tareas, según nuestra perspectiva:

En *primer lugar*, se trata de destacar a aquellas personas que no aparecen en los relatos androcéntricos habituales y cuya omisión hace que el desarrollo y establecimiento del programa teórico de la Escuela de Frankfurt parezca una historia sólo de hombres. Con esto no se debe negar, en modo alguno, la exclusión estructural de científicos y científicas del trabajo académico. Por el contrario, esta exclusión se hace manifiesta en las biografías de mujeres intelectuales dentro y alrededor del Instituto, tanto en la primera como en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, es importante mostrar que, precisamente, quienes trabajaron científicamente allí *a pesar de* esas condiciones adversas fueron, en cierta medida, excluidas posteriormente.

En *segundo lugar*, se trata de iluminar cuerpos de conocimiento, pues el retrato unilateral de la Escuela de Frankfurt también conlleva la narrativa de que al Instituto de Investigación Social de Frankfurt [en adelante IfS] poco le importaba la opresión de las mujeres y el moldeamiento dentro del orden de género existente. Precisamente, aspectos de la obra de la Escuela de Frankfurt que eran críticos con el patriarcado no solían ser reconocidos ni transmitidos en la recepción (Umrath, 2018; 2019). También se desconoce, en gran medida, que los primeros grandes

¹ Entre las de mayor recepción se encuentran Jay (1973); Wiggershaus (1986); Dubiel (1992) y Demirović (1999).

² Algunas excepciones son los bosquejos biográficos elaborados por Judy Slivi (2023) de los y las participantes en la Primera Semana del Trabajo Marxista, así como dos estudios que aparecieron con motivo del centenario y que rompen con el patrón narrativo androcéntrico: en *Café Marx* Philipp Lenhard (2024) se ocupa de las biografías y el papel de los y las bibliotecarias en la historia temprana del IfS y Jörg Später (2024) habla de las vidas y obras de Helge Pross, Regina Becker-Schmidt y Elisabeth Lenk, consideradas por él como “herederas” de Adorno.

³ Dirigí el proyecto y lo llevé a cabo junto con Bea Ricke. Un grupo de investigadores del Instituto (Christina Engelmann, Bea Ricke, Sarah Speck, Lena Reichardt, Stephan Voswinkel) se reunieron para publicar un volumen que se editará en alemán y en español. En este artículo, me refiero a los resultados de la investigación que han surgido en un proceso colectivo y, en particular, a las contribuciones y conversaciones con Bea Ricke, Lena Reichardt y Stephan Voswinkel (todas de 2025).

estudios feministas empíricos, financiados con fondos públicos, se llevaron a cabo en el IfS, en la década de 1970, y que el personal del Instituto contribuyó de forma significativa a sentar las bases institucionales y al establecimiento académico de los estudios sobre la mujer y el género en la República Federal de Alemania. Todos estos esfuerzos y personas muestran que, desde el comienzo, en el IfS las mujeres llevaron a cabo contribuciones importantes al trabajo investigativo. Naturalmente, la escritura de una historia feminista de una institución investigativa se ve confrontada con una paradoja: al conocimiento de la ocultación omnipresente de ciertas actividades –en la sociedad en su conjunto, pero también en el contexto del trabajo académico– debe seguir una comprensión del trabajo y la producción de conocimiento en procesos basados en la división del trabajo y la colaboración. Si el objetivo es la producción de otras visibilidades, es evidente, no obstante, apelar a los modos dominantes de visibilización: destacar los logros de los individuos y presentarlos como personalidades brillantes. Sin embargo, de este modo se reproduce la lógica de una atribución singular del trabajo intelectual, así como la ocultación de determinadas actividades.

En *tercer lugar*, una historia feminista del Instituto debe, por tanto, exponer y también criticar las condiciones de visibilidad: el mantenimiento de la figura social del “genio”, los modos de división del trabajo de las actividades de múltiples niveles, así como las devaluaciones asociadas a éstas, y la jerarquización patriarcal en el contexto del trabajo del Instituto. Esto implica también, por ejemplo –cuando las fuentes así lo permitan–, esclarecer la influencia que otras científicas tuvieron en los trabajos de los protagonistas. Así, se revelan algunos de los retos metodológicos a los que se enfrenta una historiografía feminista de un instituto científico: precisamente porque quiere desarticular la lógica imperante de la visibilidad y sacar a la luz sus ocultaciones, debe recurrir a fuentes distintas de las habituales y, a veces también, tomarse en serio las anécdotas, los chismes y las habladurías (cf. Boeckmann, 2004); además, debe desarrollar su comprensión a partir de biografías, constelaciones históricas, personales e institucionales.

Estas tres dimensiones de una historiografía feminista de un instituto –la exposición de lo que se ha invisibilizado, la iluminación de los saberes no transmitidos de la teoría de género y la crítica de las condiciones de visibilidad– desempeñarán un papel en lo que sigue, aunque sólo puedan tocarse a manera de ejemplo.⁴ De

⁴ De un modo mucho más detallado se tematizan estas dimensiones en Engelmann/Reichhardt/Ricke/Speck/Voswinkel 2025.

ningún modo pretendemos con esto relatar exhaustivamente la “única” historia feminista del Instituto. Tampoco nos hemos propuesto la tarea de escribir una historia sobre la relación entre la *Teoría Crítica* y el feminismo o una historia sobre las recepciones feministas y las revisiones de la *Teoría Crítica*. Esto se trataría de una historia sin lugar o de una historia itinerante que tendría que abordar lecturas feministas en todo el mundo. En lugar de ello, nuestra intención es mantenernos cerca de la historia del Instituto como parte del proyecto de investigación para conmemorar su centenario.

A continuación, presentaremos, en primer lugar, a tres notables académicas de diferentes “fases” del Instituto que desempeñan un papel escaso o nulo en la historia del IfS. En segundo lugar, aclararemos, de la mano de una presentación de los estudios feministas que surgieron en los años setenta en el Instituto, el ocultamiento del saber feminista. En tercer lugar, criticaremos las condiciones de visibilización. Así, desde una perspectiva feminista, puede esbozarse un cuadro ambivalente del IfS: un cuadro de inclusión y exclusión de las mujeres, de producción e invisibilización del conocimiento feminista.

1 PIONERAS DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL Y DE GÉNERO

Como es sabido, el Instituto de Investigación Social de Frankfurt fue fundado en 1923. Desde el principio, las mujeres formaron parte del entorno intelectual del que surgió el proyecto de fundar un instituto marxista. Esto es constatable, por ejemplo, en el grupo de participantes de la Primera Semana de Trabajo Marxista en Gera, que, como se muestra en la famosa foto, también incluía a siete mujeres que, al igual que los participantes masculinos, prepararon textos y ponencias, y ayudaron a organizar los debates (Slivi, 2023). Por lo tanto, la investigación crítica del capitalismo que se llevó a cabo en el Instituto en los años veinte no fue en absoluto un entorno exclusivamente masculino. Incluso en la biblioteca, que era el corazón del instituto (Lenhard, 2024: 107), trabajaban principalmente mujeres – aunque bajo la dirección de un hombre –, y tampoco había sólo hombres entre los estudiantes, aunque eran mayoría: las mujeres fueron habilitadas para los estudios universitarios en Hesse apenas en 1908. Se trataba, por tanto, de la primera generación de académicas que intentaba poner pie en la academia tras la Primera Guerra Mundial.

Hilde Weiss fue una de las investigadoras más activas del IfS, casi desde su fundación. Como gran parte de las mujeres que se movían en el entorno del Instituto de Investigación Social (Cfr. Slivi, 2023; Lenhard, 2024), ella era una mujer políticamente comprometida y muy culta. Procedente de una familia burguesa, en su juventud perteneció al “Wandervogel” burgués, grupo en el que no se sintió discriminada ni por ser mujer ni por ser judía. Tras la Revolución de Noviembre (1918), se afilió a las “Juventudes Socialistas Libres” y allí entró en contacto con jóvenes obreros, así como con la teoría marxista, especialmente a través de su amistad con el hijo de Karl Liebknecht (Lenhard, 2024: 149). Primero, estudió Historia del Arte en Berlín y, después, a partir de 1920, Economía, Sociología, Relaciones Comerciales Internacionales, Psicología Social y Derecho Laboral en Jena, con Karl Korsch, entre otros (Lenhard, 2024: 149-150). Sus condiciones de vida cambiaron drásticamente cuando sus padres perdieron su fortuna durante la inflación: Hilde Weiss se ganaba la vida primero como contadora y, luego, como asistente en una fábrica de vidrios. Rápidamente, se unió a la asociación de trabajadores del metal y al comité de la fábrica. En 1924 fue despedida tras participar en un intento de huelga general y regresó a Berlín, donde estudió Sociología, Economía y Estadística con Werner Sombart. Sin embargo, éste se negó a concederle el doctorado: Sombart no sólo era antisemita, sino también un patriarca conservador que consideraba a la mujer como un ser fundamentalmente situado en la cocina, así que no mostró ningún interés por su tesis doctoral sobre la transformación del trabajo industrial (Lenhard, 2024: 151-152). Weiss estableció contacto con Kurt Grünberg, el primer director del IfS que la aceptó como estudiante de doctorado. Escribió una tesis doctoral de carácter científico-social y crítico del capitalismo, basada en las condiciones de trabajo y los efectos pacificadores e integradores de las ideologías corporativas de la Ford Motor Company y la Central Zeiss de Jena (Weiss, 1927).

Hilde Weiss fue una de las primeras estudiantes de doctorado en el Instituto de Investigación Social. Participó en los seminarios de Grünberg y, probablemente también, en numerosas discusiones informales en las que se debatía intensamente acerca de los movimientos laborales (Lenhard, 2024: 155-157). De igual manera, Weiss pertenecía al círculo de confianza del Instituto (Lenhard, 2024: 160). Después de doctorarse, la activa socióloga trabajó como maestra de guardería, como ayudante de Adolf Grabowsky, editor del *Zeitschrift für Politik*, y como asistente de investigación en el grupo de *Bibliografía de Ciencias Sociales*, bajo la dirección de

Otto Nathan en la Oficina de Estadística del Reich, en Berlín. Erich Fromm la trajo de vuelta al Instituto en 1930 para vincularla a su estudio socio-psicológico sobre la conciencia política de obreros y empleados (Lenhard, 2024: 211). De 1930 a 1933, trabajó en el Instituto, primero de manera autónoma y luego como ayudante de investigación. En este período ya Max Horkheimer era director. Junto con Fromm, Weiss desarrolló el diseño de investigación y el extenso cuestionario para el famoso estudio sobre el trabajo, en el que también colaboraron Ernst Schachtel, Anna Hartoch y Herta Herzog (Lenhard, 2024: 211), quienes –al igual que Weiss– participaron también en los famosos *Estudios sobre autoridad y familia* (Horkheimer et al., 1936). También investigó en el proyecto *Materiales sobre la relación entre coyuntura y familia* (Weiss, 1987) y en el proyecto parcial *Para un análisis sociológico de las imprentas alemanas*. De igual manera, impartió clases de Sociología y escribió para el *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista editada por el Instituto (Weiss, 1932: 193).

En abril de 1933, tras la toma del poder por los nazis, Hilde Weiss escapó a Basilea. De 1933 a 1935 trabajó en la sucursal del Instituto en París y escribió una segunda tesis doctoral en la Sorbona, bajo la dirección de Célestin Bouglé, director de la École Normale Supérieure de París, y quien hizo posible que el Instituto se estableciera allí (Cfr. Lenhard, 2024: 310). La relación entre Hilde Weiss, Max Horkheimer y Theodor Adorno era compleja. Si bien Horkheimer valoraba sus capacidades intelectuales y la animaba a publicar, por ejemplo, un artículo a partir del trabajo en su segunda disertación doctoral sobre un cuestionario para los trabajadores diseñado por Karl Marx (Weiss, 1936) “con la competencia científica reconocida que le es propia” (citado según Garz, 2006: 113-114), al mismo tiempo, era una piedra en el zapato para la dirección del Instituto. Su pertenencia al KPD [Partido Comunista Alemán] disgustó a Horkheimer –y, presumiblemente, también a Adorno–, y su forma de ser, segura de sí misma, fue recibida con reticencia, al igual que el hecho de que Weiss exigiera que no se utilizaran los resultados de sus investigaciones sin hacer referencia a su autoría (Cfr. Slivi, 2025). Adorno escribió a Horkheimer en 1936: “Desde el punto de vista de la política del Instituto, deberíamos mantenerla oculta” (Adorno y Horkheimer 2004: 184).⁵ En el exilio, Hilde Weiss tomó otro camino y se distanció del Instituto. De 1936 a 1937 trabajó como profesora de alemán en la Escuela Montessori de París; de 1937 a 1939, en esta

⁵ Ver, entre otros, el capítulo “Rancune oder Adorno teilt aus” [Rancune o Adorno dando palo] (Müller-Jentsch, 2022: 77-94).

misma ciudad, fue becaria del Ministerio de Educación Nacional para trabajar en el manuscrito *The First French Workers Newspapers 1830–1848* (Garz, 2006: 116). En 1939 emigró a Estados Unidos y trabajó con el nombre de Hilda Weiss en varias Universidades, entre ellas Durham, una Universidad para *black coloured people* [gente de color]. Desde 1945 fue instructora y desde 1963 profesora adjunta en el Brooklyn College; murió en Nueva York, en 1981. La biografía de Hilde Weiss destaca en muchos aspectos: pertenece a la primera generación de científicas sociales. Su empuje intelectual y político, su confianza en sí misma y la capacidad para hacerse valer son especialmente impresionantes en una época en la que las mujeres estaban aún excluidas en gran medida del trabajo académico. Trabajó en el IfS bajo dos directores fundamentalmente distintos y desempeñó un papel clave en los primeros grandes estudios empíricos que fueron importantes y programáticos para el Instituto. Sin embargo, fue marginada tanto en el Instituto como de la recepción androcéntrica del trabajo de la Escuela de Frankfurt.

Esta situación también toca, aunque de manera diferente, a Else Frenkel-Brunswik, quien llegó al Instituto de Investigación Social durante el período del exilio forzoso: probablemente sea la investigadora del contexto del IfS cuyo nombre se ha mencionado y se menciona con más naturalidad. Sin embargo, su contribución empírica y teórica –en particular sus consideraciones sobre teoría de género– no está debidamente categorizada y reconocida en la historiografía del Instituto. La filósofa y psicóloga vienesa, quien también huyó a Estados Unidos en 1938, formó parte del núcleo de investigadores e investigadoras que llevaron a cabo el estudio sobre la “Personalidad autoritaria” en la Universidad de California. El estudio se publicó como el primer volumen de los *Studies in Prejudice*. Concebido en un principio como un estudio sobre el antisemitismo y, después, célebremente centrado en la investigación del “individuo potencialmente antidemocrático” (Adorno et al., 1950: 2), este trabajo sumamente innovador en términos de métodos mixtos –y dirigido, entre otros elementos, mediante el uso de diferentes escalas de medición– fue la piedra fundacional de la investigación sobre el autoritarismo. Una de las hipótesis de este estudio es que los prejuicios antidemocráticos pueden remontarse a patrones psicológicos subyacentes en la gestión de conflictos. Mediante entrevistas cualitativas, los investigadores e investigadoras querían averiguar, entre otros aspectos, algo sobre las estructuras familiares experimentadas e imaginadas. Es, sobre todo, mérito de Frenkel-Brunswik que el género se incluyera como categoría de análisis en los estudios y que, además de las imágenes concebidas de la

familia, la madre y el padre, también se rastrearán las ideas de masculinidad y feminidad, así como la identificación con tales representaciones. Frenkel-Brunswik llegó a la conclusión de que las personas que mostraban en las encuestas una alta afinidad por las actitudes autoritarias –los llamados “high scorers”– solían identificarse con una idea muy estereotipada de su género. Esto se aplicaba tanto a hombres como a mujeres. Frenkel-Brunswik desarrolló los conceptos de la “pseudomasculinidad” y la “pseudofeminidad”, relacionados con el trato estereotipado y sin contradicciones del propio género (Frenkel-Brunswik, 1950: 428). Así, la “[P]seudomasculinidad” se “define por la jactancia de rasgos como la determinación, la energía, la industriosisidad, la independencia, la decisión y la fuerza de voluntad” (Frenkel-Brunswik, 1950: 428). En la superficie, los entrevistados expresaban aprecio y respeto por el sexo opuesto, pero soterradamente había una masiva agresividad latente. Además, estos “high-scorer” se orientaban hacia valores morales convencionales y, también, hacían juicios morales muy firmes, no sólo sobre los demás, sino también sobre sí mismos (Frenkel-Brunswik, 1950: 429). Por el contrario, las personas con valores bajos eran más propensas a mostrar momentos o patrones de autorreflexión, por ejemplo, en el sentido de que los entrevistados eran capaces de hablar más abiertamente sobre dimensiones del sexo opuesto presentes en ellos mismos y también sobre conflictos o inseguridades en el ámbito de la sexualidad (Frenkel-Brunswik, 1950: 404 y ss.). Pensar en el género al investigar el autoritarismo y teorizar la escisión de ciertas partes subjetivas como fuente de misoginia y agresión hacia otras personas en general fue realmente avanzado para la década de 1940. Sin embargo, las consideraciones teóricas de Frenkel-Brunswik no aparecen cuando se enfatiza el carácter pionero de los estudios sobre la personalidad autoritaria, y los elementos teóricos de género, presentes en los estudios sobre el autoritarismo en la Teoría Crítica, fueron y son a menudo ignorados (Fritzsche, 2021).

Quisiera mencionar ahora a una tercera figura de la historia del IfS que no suele estar presente en la historiografía:⁶ Regina Becker-Schmidt, una de las teóricas sociales feministas más importantes del mundo germanoparlante, fallecida en septiembre de este año. Becker-Schmidt llegó a Frankfurt en 1958 y asistió a los seminarios de Adorno a partir de 1959 –como diría Oskar Negt, fue una de “las hijas

⁶ Jörg Später (2024) también valoró con detalle a Regina Becker-Schmidt en su biografía de grupo sobre los “herederos de Adorno”. Sin embargo, no se la suele mencionar en la historiografía del Instituto. Junto con Stephan Voswinkel, organicé para ella una conferencia pública y un taller en el Instituto con motivo de su 80 cumpleaños, eventos a los que asistieron numerosas compañeras y estudiantes.

adoptivas de Gretel y Theodor W. Adorno” (citado según Später, 2024: 94)–. A partir de 1963, trabajó como asistente de investigación en el Instituto de Investigación Social y participó en diversos estudios empíricos. Sin embargo, no comenzó a trabajar propiamente en la teoría de género hasta después de su estancia en el IfS: fue nombrada profesora en el Instituto de Psicología de la Universidad de Hannover y trabajó allí hasta su jubilación, principalmente con Gudrun-Axeli Knapp, con quien cofundó el llamado “enfoque hannoveriano”. Becker-Schmidt hizo aparición, principalmente, con textos teóricos sobre Teoría Crítica y feminista, en los que aborda cuestiones epistemológicas, sociales y de teoría del sujeto (e. O., 1998; 2004; 2017). En estos trabajos prefirió el artículo como forma textual. Su primera investigación empírica en Hannover fue un estudio sobre los “Problemas de las madres dependientes del salario”, en el que ella y su equipo entrevistaron a trabajadoras de fábricas sobre sus experiencias y problemas (Becker-Schmidt, Knapp y Schmidt, 1984). Basándose en las contradicciones específicas a las que se enfrentaban estas mujeres en sus vidas y teniendo en mente el trasfondo de la Teoría Crítica, desarrolló el concepto de la “doble integración social” de las mujeres y argumentó que la Escuela de Frankfurt no había llevado el pensamiento dialéctico lo suficientemente lejos en lo que respecta a las relaciones sociales de género. Partiendo de la cuestión del trabajo remunerado y no remunerado, intentó reforzar de nuevo el vínculo con Marx dentro de la Teoría Crítica, aunque con un giro feminista: Becker-Schmidt desarrolló una muy específica teoría de la reproducción social que surgió dentro de la tradición de la Teoría Crítica. Consideró allí la organización y explotación del trabajo –tanto remunerado como no remunerado–, no sólo como clave de comprensión del funcionamiento del capitalismo, sino también como un modo de la socialización que, de cara a las mujeres, implicaba precisamente una doble socialización contradictoria.

“El término “doble integración social” [*Vergesellschaftung*] tiene varios estratos. Por un lado, significa que las mujeres se integran en los contextos sociales a través de dos ámbitos prácticos que están estructurados de forma diferente y contradictoria. En segundo lugar, significa que su socialización [*Sozialisation*], sin la cual la integración social [*Vergesellschaftung*] es impensable, está marcada por dos criterios de división social: el género y el origen social. Y en tercer lugar, implica que la integración en la sociedad incluye tanto la localización social como las intervenciones en el desarrollo psicosocial.” (Becker-Schmidt, 2010: 68).

Así, Becker-Schmidt se vinculó consecuentemente con el programa original del materialismo interdisciplinario, en el que combinaba perspectivas críticas de la economía, la ideología y la teoría del sujeto. La inclusión de consideraciones psicoanalíticas fue central para ella, al igual que el concepto de mediación. Becker-Schmidt tematizó los procesos de producción material e ideológica de diferencias – “separaciones” como fue formulado por ella–, y explicó cómo se ocultan y qué función cumplen. Pero también mostró que las contradicciones sociales eran especialmente evidentes en las biografías y realidades de la vida de las mujeres. Llamó a pensar con Adorno contra Adorno (Becker-Schmidt, 2003), criticó las omisiones de la Teoría Crítica y formuló el modo en el que el pensamiento dialéctico puede y debe hacerse fructífero para una teoría social feminista – y viceversa: cómo una Teoría Crítica debe pensar de un modo feminista–. Entendió la sociedad como un nexo de modos de relacionamiento [*Relationen*] y teorizó la superposición de modos de relacionamiento [*Relationen*] en las relaciones de género [*Geschlechterverhältnis*] y los modos de relacionamiento [*Relationen*] de las esferas sociales individuales entre sí en el contexto social funcional (Becker-Schmidt, 2010: 69). En otras palabras, la devaluación de las mujeres, que se constituyen como grupo esencialmente a través de la asignación y el desempeño de determinadas actividades, está vinculada a la devaluación de determinadas esferas sociales: la formación, la dimensión de la vida privada, el sistema de salud, es decir, la reproducción social. Becker-Schmidt lo describe como un “principio organizativo paradójico que mantiene el engranaje social en movimiento, pero sólo aceptando los conflictos y fricciones sociales”. Y subrayaba al respecto que “quizás sea precisamente en la heteronomía y en la confusión de las relaciones complejas y discordantes donde reside la oportunidad de que todo sea diferente” (Becker-Schmidt, 2010: 71). “Estemos atentos, por tanto, a dónde se abren grietas que podrían destruir todo el caparazón de sinrazón que resulta para las mujeres de la socialización ambivalente en dos mundos vitales divididos por la mitad” (Becker-Schmidt, 2010: 73).

Las biografías de estas tres mujeres deberían dejar claro que desde el comienzo y en todas las fases del trabajo del Instituto –tanto antes como después del exilio– las mujeres estaban vinculadas al trabajo intelectual. Sin embargo, como demuestra drásticamente el ejemplo de Hilde Weiss, se vieron marginadas, por un lado, por una cultura patriarcal en el Instituto y, por otro, por una recepción androcéntrica de la obra de la Escuela de Frankfurt. Entre ellas se encuentran también otras académicas del IfS y su contexto: Anna Hartoch, Herta Herzog, Anne Weil, Käthe

Leichter y Marie Jahoda, por ejemplo, que contribuyeron a los *Estudios sobre autoridad y familia*;⁷ Lili Kracauer (Ehrenreich, de soltera), que contribuyó de forma significativa a los trabajos de su marido Siegfried (Lenhard, 2024: 112); o Mirra Komarovsky, quien entre 1935 y 1936 realizó un estudio en Estados Unidos para el Instituto sobre este complejo de temas y es considerada pionera de la sociología de género, incluso antes de la aparición de los estudios de la mujer y de género.⁸ Esto también es interesante desde una perspectiva feminista del Instituto porque se aplica a un total de tres figuras, es decir, también a Helge Pross (nacida en 1927) y a Regina Becker-Schmidt (nacida en 1937), quienes trabajaron como asistentes de investigación en el IfS durante varios años en las décadas de 1950 y 1960 y formaron parte de la vanguardia de los estudios de género en Alemania Occidental tras su paso por el IfS.⁹ Con muchos impulsos venidos de la Teoría Crítica, y especialmente de Adorno, así como con el bagaje de las discusiones en el Instituto, ambas fueron de las primeras profesoras en investigar empíricamente las relaciones y disposiciones de género en la posguerra en los países de habla alemana. El IfS se con-

⁷ El destacado nombre de Jahoda se asocia sobre todo con el estudio canónico sobre *Los desempleados* de Marienthal (Jahoda, Lazarsfeld y Zeisel, 1975). Su colaboración en los *Estudios sobre autoridad y familia* es en gran parte desconocida. Tras su detención en Austria en 1936, Horkheimer fue una de las personas que se esforzó por conseguir su liberación y su posterior empleo académico en Gales (Dahms, 1996: 336 y ss.). Cuando finalmente emigró a Estados Unidos, su primer trabajo fue en el IfS, en el exilio. Junto con Nathan Ackerman, Jahoda escribió el tercer volumen de *Estudios sobre el prejuicio*, “Antisemitismo y desorden emocional” (Ackermann y Jahoda, 1950). El hecho de que Jahoda publicara una crítica de la metodología de los “Estudios sobre el carácter autoritario” con Richard Christie, en 1954, es menos expresión de un conflicto personal que de una orientación metodológica y teórica diferente (véase Dahms, 1996: 344-346; Wiggershaus, 1986: 518). En consecuencia, Jahoda no es catalogada como una representante de la Escuela de Frankfurt, sino más bien de la orientación empirista de los y las austromarxistas de Viena. De 1929 a 1931, Anna Hartoch y Herta Herzog trabajaron junto con Erich Fromm y Hilde Weiss en la “Encuesta de trabajadores y empleados” (Fromm, 1987: 239-291), un estudio basado en cuestionarios, realizado en el IfS de Frankfurt bajo la dirección de Horkheimer. Käthe Leichter fue una impresionante política e investigadora social feminista *avant la lettre*, que fundó y dirigió el departamento de la mujer de la Cámara de Trabajo de Viena en la época de la Viena Roja. En este puesto, construyó sistemáticamente una base de datos con material sobre mujeres trabajadoras y recopiló información sobre sus circunstancias privadas y profesionales. También contribuyó a los *Estudios sobre autoridad y familia*.

⁸ Komarovsky investigó los efectos del desempleo en las relaciones de autoridad familiar. Los resultados se publicaron en 1940 con el título *El hombre desempleado y su familia. El efecto del desempleo en el estatus del hombre dentro de la familia*—con un breve prólogo de Horkheimer y una introducción de Lazarsfeld— como publicación del Instituto de Investigación Social (Umrath, 2019: 242; cf. Jay, 1973: 167; Wiggershaus, 1986: 188 y 192). Komarovsky se doctoró en la Universidad de Columbia con este trabajo y, más tarde, fue catedrática en el Barnard College.

⁹ Helge Pross llegó en 1954, a la edad de 27 años, al IfS (Später, 2024: 65) y estaba dedicada, sobre todo, a impartir cátedra. Fue solicitada por Gießén en 1969. Vinculó a Elisabeth Lenk como su asistente (pero no permaneció allí por largo tiempo).

virtió así en un trampolín para una serie de investigadoras del género y, más tarde también, para los estudios de género.

2 INVESTIGACIÓN FEMINISTA EN EL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL DE FRANKFURT

La mayoría de las historiografías que se ocupan del Instituto y de la Escuela de Frankfurt terminan con la muerte de Adorno. Sin embargo, los años setenta y ochenta revisten especial interés para una historia feminista del Instituto. Tras la muerte de Adorno, el IfS experimentó una reorientación temática y de política institucional: en los años setenta y ochenta se llevaron a cabo estudios empíricos y predominaron las cuestiones procedentes de la sociología industrial y del trabajo. Los empleados, procedentes en su mayoría del movimiento estudiantil, se consideraban a sí mismos en la tradición de una soterrada corriente materialista de la Teoría Crítica (Cfr. Brandt, 1981). Entre ellos había un grupo de mujeres activas en los contextos políticos de izquierdas de Frankfurt, pero, sobre todo, en los contextos feministas emergentes. Al igual que en otros países, la segunda ola feminista también vivió su apogeo en Alemania en los años setenta y ochenta. Junto con Berlín, Frankfurt fue el centro de una escena feminista autónoma que surgió como disidencia del movimiento estudiantil porque este último no estaba dispuesto a tener en cuenta la situación particular, los problemas y las demandas que las mujeres ponían sobre la mesa en los debates. Estos contextos dieron forma al ambiente para el desarrollo de preguntas específicas de investigación feministas (Reichardt, 2025). El hecho de que el IfS las acogiera favorablemente se debió a las “reivindicaciones de izquierdas y los objetivos sociopolíticos” de los trabajadores (Bojadžijev, Eckart y Speck, 2023: 103), quienes, bajo la dirección de Ludwig von Friedeburg y Gerhard Brandt, habían desarrollado un modelo de cogestión y autogestión de los trabajadores.¹⁰ Junto a los contextos de discusión feministas y a la autonomía institucional, ésta fue la condición de posibilidad de la elaboración de investigaciones relacionadas con los problemas de género, cuyo establecimiento institucional era impensable para este momento en las Universidades. Si bien a partir de 1973 surgieron los primeros seminarios de mujeres que llevaron cuestionamientos

¹⁰ Tras el nombramiento de Friedeburg como Ministro de Cultura de Hesse en 1969, Gerhard Brandt, su antigua mano derecha, fue nombrado director en 1972. Tras su regreso en 1974, estableció una dirección bicéfala. Brandt dejó el Instituto en 1984, mientras que Friedeburg siguió siendo director general hasta su muerte.

a la Universidad originados en los movimientos, hasta los años noventa no existió la disposición para dar el visto bueno a las cátedras universitarias correspondientes o para introducir permanentemente cuestiones de género en el currículo universitario (para esto y lo que sigue cfr. Ricke, 2025).

Y así se llevó a cabo uno de los primeros estudios empíricos feministas en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Christel Eckart, Helgard Kramer y Ursula Jaerisch –quien desde 1966 estaba empleada en el IfS y que ya había trabajado para Adorno como asistente– diseñaron una investigación sobre los trabajadores y trabajadoras en la fábrica y en la familia. Al principio la idea era investigar la aparición de “reivindicaciones y formas de lucha cualitativamente nuevas y específicas de las mujeres” (Eckart, Jaerisch y Kramer, 1979: 3) en las huelgas. Con el tiempo, sin embargo, la pregunta de investigación giró hacia la “situación laboral tal y como ellas la experimentan en la vida cotidiana y desde su historia vital” (Eckart, Jaerisch y Kramer, 1979: 3). En el ambicioso estudio, que contenía entrevistas individuales y de grupo, se consideró que los dos ámbitos laborales en los que trabajaban las mujeres estaban sistemáticamente relacionados. En opinión de los autores, este era un estudio piloto, ya que hasta entonces no se había realizado ningún trabajo “que tematizara el contexto vital de las trabajadoras entendido como contexto laboral en dos ámbitos sociales diferentes” (Eckart, Jaerisch y Kramer, 1979: 7). A este respecto los investigadores se interesaron por el proceso de toma de conciencia por parte de las trabajadoras de la necesaria conexión entre su posición en la producción, por un lado, y en la reproducción familiar, por otro.

Un par de años después se realizó otro estudio sobre el trabajo de las mujeres en el IfS. Este estudio estaba dedicado, por supuesto, a los “límites del trabajo asalariado de las mujeres” (1986) y fue llevado a cabo por Christel Eckart, Helgard Kramer, Ilka Riemann y Karin Walser. En esta ocasión, esta compilación no se trataba de investigaciones cualitativas, sino de estudios de casos históricos dedicados al desarrollo de campos profesionales femeninos específicos y al trabajo remunerado de las mujeres en general. Riemann se ocupó de la aparición del trabajo social como forma originalmente explícita del trabajo femenino desde mediados del siglo XIX hasta la República de Weimar, de su función en la sociedad burguesa-capitalista y de su significado ambivalente para el primer movimiento feminista y las oportunidades laborales de las mujeres (Riemann, 1985; 1986). Karin Walser centró su atención en otra forma de trabajo femenino en el hogar: la profesión de criada a principios de siglo (Walser, 1985; 1986). Al respecto, Walser no sólo se

interesó por la evolución estructural y el significado de este trabajo doméstico como fase intermedia en la integración de la mujer en el empleo remunerado, sino también por la deconstrucción de ciertos mitos sobre su carácter y los problemas específicos y el potencial de resistencia de un trabajo que aún mostraba claramente las huellas del feudalismo. Kramer, autora también de la introducción teórica del volumen, se centró en las oficinistas de Frankfurt antes, durante y después de la crisis económica mundial. Este campo ocupacional, que se convirtió repentinamente en una profesión femenina durante la República de Weimar, no sólo ilustra el desarrollo del sector servicios, sino también la feminización de las actividades laborales a través de nuevas tareas “extrafuncionales” (Kramer, 1986: 142), que crearon, en primer lugar, campos ocupacionales como el de la secretaria. Eckart rastrea el crecimiento del trabajo a tiempo parcial en los años sesenta e investiga al respecto las superposiciones de los intereses del capital en el uso máximo del potencial laboral femenino y una flexibilización de los tiempos de trabajo que permitió también la ocupación de las madres (Eckart, 1986; 1990). Esto significaba para el capital una oferta permanente de fuerza de trabajo con pocas interrupciones; para las mujeres, una mejor posibilidad de compatibilizar el trabajo con la familia. Por supuesto, esa política sólo era progresista en cierta medida, ya que la responsabilidad femenina en el trabajo reproductivo no se ponía en cuestión y el trabajo a tiempo parcial se vinculó ideológicamente a la existencia del rol materno. Así, el IfS se convirtió tanto en un lugar donde se hizo posible la investigación feminista empírica, como en un importante punto de encuentro para las académicas feministas que formaron sus primeras redes durante esta época. Por ejemplo, *Estudios feministas*, la revista académica feminista más importante, se fundó en 1980 en las instalaciones del IfS por un círculo que incluía a Eckart y Kramer.¹¹

Las académicas que en los años setenta y ochenta realizaron estudios sobre la mujer y el género en el IfS no sólo marcaron la investigación feminista de este primer periodo, sino que también participaron en el movimiento. Dieron conferencias en la Escuela de Mujeres de Frankfurt, participaron activamente en centros de mujeres o tradujeron textos del movimiento feminista estadounidense en el segundo Consejo de Mujeres de Frankfurt cuando aún eran estudiantes (Kramer, 2006: 235; Arbeitskollektiv der Sozialistischen Frauen Frankfurt am Main, 1972). La investigación feminista en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt no

¹¹ Para conocer la historia fundacional, consulte el número de aniversario de *Estudios Feministas* y, en particular, el artículo de Claudia Honegger (2022).

es, por lo general, objeto de su historiografía. Parece especialmente trágico que las aportaciones teóricas –por ejemplo, la ampliación conceptual de la noción de trabajo, que conduce a un modo diferenciado de crítica del capitalismo– también fueran posibles en el Instituto, pero no fueran recogidas ni transmitidas por los colegas (Voswinkel, 2025). Sin duda, esto también ha contribuido a que el IfS no sea considerado necesariamente como un lugar relevante, incluso por los académicos más jóvenes que se ven a sí mismos en el paradigma del feminismo materialista.

3 SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL GENIO

En la introducción aclaré que una historiografía feminista del Instituto no habría de reducirse a resaltar los méritos de académicas mujeres, sino también que debería formular una crítica de las formas de división del trabajo y de los modos de visibilización.

Según una de las tesis de nuestro proyecto de investigación, las historias e historiografías transmitidas sobre el Instituto de Investigación Social establecieron y estabilizaron la representación de unos cuantos individuos geniales. Tanto las condiciones como el proceso cooperativo del trabajo académico quedan oscurecidos por estos relatos. Así, se debe ignorar que los resultados y los textos de investigación se produzcan en contextos institucionales para enfocarse en los individuos. En consecuencia, se trata de una operación androcéntrica que consigue devaluar el trabajo intelectual e investigativo de las mujeres por el hecho de ser mujeres. Sin embargo, también tiene éxito porque una serie de tareas que son necesarias para el mantenimiento de la investigación permanecen estructuralmente invisibles: por ejemplo, el trabajo en la biblioteca –lugar central del Instituto, sobre todo, en la época anterior al exilio–, que era realizado casi exclusivamente por mujeres muy competentes (Lenhard, 2024), o el trabajo de secretaria.¹² En este sentido, el trabajo de redacción y edición, el apoyo organizativo, la gestión de materiales, el manejo de las agendas, la comunicación oral y escrita con el exterior, entre muchas otras tareas, garantizan la realización del trabajo que se considera más importante dentro de un instituto de investigación, es decir, ayudar al investigador. Esto incluye tam-

¹² Esta es una de las profesiones que ha experimentado un cambio de género y se ha visto devaluada en este proceso histórico (Degele, 2005: 21). Inicialmente, un campo masculino, desde hace aproximadamente un siglo es ejercido mayoritariamente por mujeres.

bién el trabajo emocional, el “trabajo de articulación” (cfr. Anselm Strauss, 1985; 1988 y 1993), que es indispensable para el éxito del trabajo cooperativo (cfr. Star y Strauss, 2017). El escaso reconocimiento de estos componentes del trabajo también se debe a una comprensión racionalista, objetivadora e individualizada del trabajo. Tal comprensión pasa por alto la complejidad, la multidimensional y, también, los entresijos del trabajo estructurador, comunicativo y emocional que, a menudo, también implica tener en cuenta o proteger las dimensiones privadas e íntimas de la vida del investigador.¹³ Adicional al “trabajo de trasfondo”, las secretarías del Instituto también participaron estrechamente en los procesos de investigación y redacción durante mucho tiempo. A veces acompañaban el trabajo “de campo” y, de esta manera, conocían los proyectos desde dentro; a menudo participaban en la obtención de entrevistas o en el acceso a las empresas, escuchaban y transcribían entrevistas. Hasta los años ochenta, tomaban notas taquigráficas y mecanografiaban los textos; en no pocas ocasiones eran las primeras lectoras de los textos, y expresaban su opinión o sugerían otras formulaciones si un pasaje era incomprensible. Con la computarización de finales de los ochenta, los investigadores se hicieron cargo ellos mismos de gran parte de este trabajo, así que la labor de las secretarías pasó a centrarse en la administración de todo el Instituto. Sin embargo, esto supuso una nueva pérdida de visibilidad, pues se acentuó la falta de reconocimiento de la colaboración de las secretarías, normalmente destacada en los prólogos y agradecimientos de los informes de investigación.

Una formulación ambivalente, que por un lado honra y por otro margina, se conoce también de la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1988), una obra que se sabe que tiene dos autores, pero en la que participó un tercero. En el prólogo de la edición al inglés se dice: “En la ampliación de nuestra teoría y en las experiencias mutuas que la han acompañado, Gretel Adorno ha sido una ayuda preciosa” (Horkheimer y Adorno, 2016: 16) —en la traducción alemana, Horkheimer y Adorno escribieron que Gretel “les ayudó en el sentido más hermoso” en el desarrollo ulterior de su teoría (Horkheimer y Adorno, 1988: 6) —. Lo que esto

¹³ Sin duda esto les generó ambientes difíciles y les planteó a veces retos comunicativos, como demuestra, por ejemplo, un intercambio de cartas entre Horkheimer y Adorno que fue mecanografiado por una secretaria y que se centraba, entre otras cosas, en una visita a un burdel de París. En él, Adorno recomienda a Horkheimer que visite a la prostituta llamada “Monette” (Adorno y Horkheimer, 2004: 112). Los editores escriben sobre la respuesta de Horkheimer que presumiblemente contiene un “camuflaje hecho necesario por la presencia de la secretaria” (Adorno y Horkheimer, 2004: 128). En este intercambio la secretaria está a la vez presente e invisible/excluida del contenido.

signifique sigue siendo opaco. Según todo lo que se puede reconstruir, Gretel no sólo mecanografió las conversaciones entre Horkheimer y Adorno, sino que participó activamente en la discusión, argumentación y compilación (Horkheimer y Adorno, 1988: 133; Avery, 2019: 312). La biografía de Gretel Adorno es, sin duda, especialmente instructiva a la hora de pensar en el trabajo invisible en el Instituto de Investigación Social. Química doctorada y empresaria, Gretel Karplus, – nombre de soltera– vivió sola durante mucho tiempo y se mantuvo económicamente independiente, incluso después de su matrimonio con Adorno. Cultivó estrechas amistades con varios intelectuales, entre ellos Walter Benjamin, con quien mantuvo una relación por correspondencia hasta el final de su vida –leyó y editó sus manuscritos y, tras su suicidio, coeditó su obra–. Luego de su matrimonio en 1937 –a la edad de 35 años y después de una relación de catorce años con Adorno (cfr. Boeckmann, 2004: 62 y ss.)– cambió en el exilio su trabajo como empresaria por las tareas de ama de casa y ayudante en el trabajo de su esposo. Gretel fue siempre la primera lectora de los manuscritos de Adorno (cfr. Boeckmann, 2004: 129), pero, sobre todo, la pareja estableció una práctica compartida de escritura, caracterizada por el dictado y varios pasos posteriores de revisión (cfr. Molina, 2023). Tras regresar del exilio en 1949, las actividades intelectuales de Gretel se multiplicaron. A partir de 1951, también trabajó formalmente en el Instituto como asistente de investigación. En varias memorias se la describe como mediadora entre Adorno y sus alumnos. Leía y comentaba todos los textos de los alumnos al menos una vez antes de entregarlos. Regina Becker-Schmidt también describe la dimensión afectivo-emocional de su trabajo: “No sólo era una valiosa correpetidora para todos, sino también una consejera accesible que los animaba a seguir su propia cabeza, tanto en la vida privada como en el mundo académico” (Becker-Schmidt 2009: 65). Elisabeth Lenk lo formuló de manera muy similar: “Incluso cuando estaba allí, Adorno a menudo estaba ausente y escribiendo. *Ella* era la verdadera jefa” (Lenk, 2003: 382). Tras la muerte de Adorno, en 1969, se dedicó a editar su inconclusa *Teoría estética* (1997), junto con Rolf Tiedemann. Nunca apareció como autora.¹⁴ Tras su fallido intento de suicidio después de la muerte de Adorno, llegaron a su punto álgido las interpretaciones unilaterales, según las cuales ella había vivido una relación jerárquica con su marido. A la vista de la impresionante biografía intelec-

¹⁴ La excepción la constituye una parte del estudio de los llamados “Experimentos grupales” en el que Margarete Adorno funge como autora junto a Gerhard Schmidtchen y Hans Sittenfeld: “Quantitative Ergebnisse”. Este trabajo, no obstante, no ha sido publicado hasta el día de hoy.

tual de Gretel Adorno y de la reconstrucción de su trabajo polifacético, tal interpretación parece una atribución sexista y una ocultación exitosa dentro de la historiografía androcéntrica del IfS. Como otras, desapareció de la historiografía tras la puerta de la esfera privada al ser categorizada como esposa. Pero, sobre todo, la figura de Gretel Adorno ilustra modos de división del trabajo, cuya ocultación es un requisito para mantener la idea y la figura del genio que, desde una perspectiva feminista, no sólo debe ser deconstruida, sino abolida.

Las investigadoras formaban parte de una de las primeras redes de investigación feminista de la República Federal. Y Gretel, sin duda, no es la única mujer cuyas huellas se borraron hasta el punto en el que aquello que era realmente pensamiento conjunto se atribuyó a particulares. Bruna Della Torre, por ejemplo, muestra la influencia que tuvo para la *Teoría estética* la discusión de Adorno con su doctoranda Elisabeth Lenk sobre las vanguardias (Della Torre, 2025). Y Judy Slivi (2023) subraya la importancia de la larga relación intelectual de Max Horkheimer con Käthe Weil –más tarde Katharina von Hirsch–, documentada en un intercambio de cartas: Horkheimer la mantenía informada sobre el desarrollo, los proyectos y las publicaciones del Instituto; le enviaba conceptos y artículos para su revisión editorial, como por ejemplo “Teoría tradicional y teoría crítica”, y discutía extensamente con ella, por correspondencia y en persona, problemas filosóficos, cuestiones de ideología y análisis del fascismo, asumiendo sus comentarios y críticas (cfr. Slivi, 2023). En una carta de 1936, él lamenta “que su inmenso talento no pueda ponerse metódicamente al servicio de apremiantes tareas intelectuales. No puedo evitar el deseo insatisfecho de obtener de su perspicacia y de su incorruptibilidad de juicio algo más que un mero placer temporal. It is a pity!”. (Horkheimer, 1995: 459).

4 UN ACERTIJO FEMINISTA

Desde nuestra perspectiva feminista tridimensional sobre los cien años del Instituto de Investigación Social, puede bosquejarse un panorama ambivalente. Contrariamente a lo que la historiografía androcéntrica ha transmitido hasta la fecha, la creación, el desarrollo y el establecimiento de la Escuela de Frankfurt no es una historia sólo de hombres. Antes bien, toda una serie de mujeres intelectuales participó en las labores de investigación del Instituto de Investigación Social desde su fundación a principios de la década de 1920. Como demuestra la comparación

con el Instituto de Viena (Duma 2025), no se trata de un caso único, sino de la expresión de una amplia concepción emancipatoria en el periodo de entreguerras. Numerosas mujeres, entre ellas investigadoras sociológicas de género *avant la lettre* como Käthe Leichter y Else Frenkel-Brunswik, desempeñaron un papel importante en la creación de redes entre académicos y académicas marxistas y socialistas, que fue fundamental para el IfS desde el principio y se convirtió en esencial para su supervivencia en el exilio forzoso, tanto para el Instituto como para muchos investigadores asociados a él. El programa teórico-crítico y la reivindicación de una teoría social, cuyo impulso esencial es la crítica de la dominación y cuyo horizonte utópico es la emancipación, incluyó –también en una fase histórica relativamente temprana– una discusión respecto del orden de género, la sexualidad y la división del trabajo dentro de la familia (Umrath, 2019). Para algunas de las investigadoras del Instituto éste se convirtió en el punto de partida de conceptos feministas de mucho mayor alcance, como para Mirra Komarovsky o Regina Becker-Schmidt. Debido a su orientación temática –y, especialmente, a su *independencia institucional*– el IfS se convirtió en un lugar donde las consideraciones teóricas sobre el género y la investigación empírica feminista fueron posibles en sus “primeros días”, tanto en el exilio como en la posguerra. Sin embargo, una mirada más atenta a la organización institucional específica revela jerarquías de género dentro de la división del trabajo y en la visibilidad, así como una supresión del conocimiento feminista. En este sentido, las mujeres tampoco enfrentaron una situación sencilla en este Instituto, pues lucharon contra las jerarquías de género en relación con el trabajo intelectual y con la división del trabajo.¹⁵ Los mecanismos de invisibilización –por ejemplo, al mencionar la colaboración de las mujeres en un texto introductorio o en un agradecimiento, pero no como editoras o (co)autoras–¹⁶ y las estrategias de exclusión son en especial drásticas, particularmente en el caso de Hilde Weiss, la capaz asistente de investigación, activa tanto académica como políticamente. Ade-

¹⁵ Lenhard muestra esto, por ejemplo, en el caso de la organización de la biblioteca, el “corazón del instituto”, en la que Christiane Sorge, Rose Wittvogel (de soltera Schlesinger, que ayudó a construir la biblioteca), Elisabeth “Lili” Ehrenreich (más tarde esposa de Siegfried Kracauer, con su nombre), Clara Mackauer y Susanne Weisser –todas ellas muy cultas y competentes profesionalmente– estaban bajo la supervisión de Karl Huber (Lenhard, 2024: 107 y ss.).

¹⁶ Véanse los ejemplos de Herta Herzog (Klaus, 2008: 241), Hilde Weiss (Horkheimer et al., 1987: 239), Käthe Leichter (Horkheimer et al., 1987: 353), Jeanne Bouglé (Horkheimer et al., 1987: 447) o Anne Weil (Horkheimer et al., 1987: 454). Sin embargo, algunos hombres como Paul Lazarsfeld no se mencionan en el apartado de las encuestas en los *Estudios sobre autoridad y familia*. Una excepción en la parte empírica es K. Landauer, que sí se menciona (Horkheimer et al., 1987: 454). Agradezco a Veronika Duma por todas estas referencias.

más, aunque las feministas formaban parte de la red de investigación, las cuestiones relacionadas con el género no formaban parte natural del trabajo teórico del Instituto, ni en las décadas de 1930 y 1940 ni en las de 1960 y 1970; en este sentido, tampoco se incluían adecuadamente en las consideraciones teórico-sociales más amplias. Después de cien años, sin duda ha llegado el momento de examinar esta simultaneidad de inclusión y exclusión, así como también la función que ésta tuvo para el éxito y la recepción de la investigación y el trabajo teórico producido en el Instituto de Investigación Social.

Traducción de Sebastián Tobón Velásquez

REFERENCIAS

- ACKERMAN, Nathan W. & JAHODA, Marie (1950): *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation*. New York: Harper.
- ADORNO, Theodor, FRENKEL-BRUNSWICK, Else, LEVINSON, Daniel J. & SANDFORD, R. Nevitt (1950): *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.
- ADORNO, Theodor W. (1997): *Aesthetic Theory*, ed. G. y R. Tiedemann. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (2004): *Briefwechsel 1927–1969. Band 1: 1927–1937*, ed. Ch. Götde y H. Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ARBEITSKOLLEKTIV DER SOZIALISTISCHEN FRAUEN FRANKFURT (ed.) (1972): *Frauen gemeinsam sind stark! Texte und Materialien des Women's Liberation Movement*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern.
- AVERY, Tamlyn (2019): “Gretel Adorno, the Typewriter: Sacrificial Lambs and Critical Theory’s ‘Risk of Formulation’”, *Australian Feminist Studies*, 34, 309-324.
- BECKER-SCHMIDT, Regina, KNAPP, Gudrun-Axeli y SCHMIDT, Beate (1984): *Eines ist zuwenig - beides ist zuviel. Erfahrungen von Arbeiterfrauen zwischen Familie und Fabrik*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2003): Mit Adorno gegen Adorno. Die Bedeutung seiner Kritischen Theorie für eine kritische Geschlechterforschung. Vortrag 6. Juli 2003 in Frankfurt a. M. anlässlich der Tagung “Die Lebendigkeit kritischer Gesellschaftstheorie. Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno”. Koordination: A. Gruschka, U. Oevermann.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2004): “Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Sozialkritik in der Geschlechterforschung”, en Th. F. Steffen, C. Rosenthal y A. Väth (eds.): *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 201-221.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2009): “Nicht zu vergessen: Frauen am Frankfurter Institut für Sozialforschung”, en M. Boll (ed.): *Die Frankfurter Schule und Frank-*

- furt. *Eine Rückkehr nach Deutschland*; [Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt vom 17. September 2009 bis 10. Januar 2010]. Göttingen: Wallstein.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2010 [2004]): “Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben”, en R. Becker y B. Kortendiek (ed.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2017 [1998]): “Trennung, Verknüpfung, Vermittlung. Zum feministischen Umgang mit Dichotomien”, en *Pendelbewegungen - Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie. Aufsätze aus den Jahren 1991 bis 2015*. Opladen und Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2017): *Pendelbewegungen - Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie. Aufsätze aus den Jahren 1991 bis 2015*. Opladen und Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- BOECKMANN, Staci Lynn von (2004): *The Life and Work of Gretel Karplus/Adorno. Her Contributions to Frankfurt School Theory*. Norman, Oklahoma: OU-Dissertations.
- BOJADŽIJEV, Manuela, ECKART, Christel y SPECK, Sarah (2023): “Auch eine Geschichte des IfS. Ein Gespräch über feministische und rassismuskritische Forschung am Institut”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 20(2), 101-114.
- BRANDT, Gerhard (1981): “Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980”, en Institut für Sozialforschung (ed.): *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung. Neuere Studien aus dem Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main*, Leviathan Sonderheft 4. Opladen: Westdeutscher Verlag, 9-56.
- DAHMS, Hans-Joachim (1996): “Marie Jahoda und die Frankfurter Schule. Ein Interview mit einem Epilog zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik”, en C. Klingemann, M. Neumann, K.-S. Rehberg, I. Srubar y E. Stöltzing (ed.): *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 321-356.
- DEGELE, Nina (2005): “Arbeit konstruiert Geschlecht: Reflexionen zu einem Schlüsselthema der Geschlechterforschung”, *Freiburger FrauenStudien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung*, 11(16), 13-40.
- DEMIROVIĆ, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DELLA TORRE, Bruna (2025): “Elisabeth Lenk, Theodor W. Adorno, and the avant-gardes”, en Ch. Engelmann, L. Reichardt, B. Ricke, S. Speck y St. Voswinkel (ed.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- DUBIEL, Helmut (1992): *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Weinheim & München: Juventa.

- DUMA, Veronika (2025): “Vom Roten Wien zur Frankfurter Schule? Die feministisch-materialistische Sozialforscherin Käthe Leichter”, en Ch. Engelmann, L. Reichardt, B. Ricke, S. Speck y St. Voswinkel (ed.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz & Fischer.
- ECKART, Christel, JAERISCH, Ursula G. y KRAMER, Helgard (1979): *Frauenarbeit in Familie und Fabrik. Eine Untersuchung von Bedingungen und Barrieren der Interessenwahrnehmung von Industriearbeiterinnen*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- ECKART, Christel (1986): “Halbtags durch das Wirtschaftswunder. Die Entwicklung der Teilzeitarbeit in den Sechziger Jahren”, en H. Kramer, Ch. Eckart, I. Riemann, y K. Walser (ed.): *Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 183-250.
- ECKART, Christel (1990): *Der Preis der Zeit. Eine Untersuchung der Interessen von Frauen an Teilzeitarbeit*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- ENGELMANN, Christina, REICHARDT, Lena, RICKE, Bea, SPECK, Sarah y VOSWINKEL, Stephan (eds.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- FRENKEL-BRUNSWIK, Else (1950): “Sex, People, and Self as seen through the Interviews”, en Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D. J. Levinson y R. N. Sandford (eds.): *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers, 390-441.
- FRITZSCHE, Christopher (2021): “Antifeminismus als 'Männerproblem'? Eine sozialpsychologische Diskussion”, *ZRex - Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung*, 1(2), 242-255.
- FROMM, Erich (1987 [1936]): “Arbeiter- und Angestellten-Erhebung”, en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al. (ed.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg: zu Klampen, 239-291.
- GARZ, Detlef (ed.) (2006): *Hilda Weiss. Soziologin, Sozialistin, Emigrantin. Ihre Autobiographie aus dem Jahr 1940*. Imago Vitae. Schriftenreihe zur Biographieforschung. Band 4. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- HONEGGER, Claudia (2022): “Anmerkungen zur Vor- und Frühgeschichte der Zeitschrift *feministische studien*”, *Feministische Studien*, 40(1), 10-16.
- HORKHEIMER, Max, FROMM, Erich, MARCUSE, Herbert et al. (ed.) (1987 [1936]): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1988 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- HORKHEIMER, Max (1995): “Brief an Katharina von Hirsch am 24. Februar 1936”, en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften. Band. 15: Briefwechsel 1913-1936*, ed. G. Schmid Noerr y A. Schmidt. Frankfurt a. M.: Fischer.

- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (2016 [1944]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- JAHODA, Marie, LAZARFELD, Paul F. and ZEISEL, Hans (1975 [1933]): *Die Arbeitslosen von Marienthal: Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- JAY, Martin (1973): *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Oakland: University of California Press.
- KLAUS, Elisabeth (2008): “What Do We Really Know About Herta Herzog? Eine Spurensuche”, *M&K*, 227-252.
- KOMAROVSKY, Mirra (1971 [1940]): *The Unemployed Man and his Family. The Effect of Unemployment upon the Status of the Man in Fifty-Nine Families*. New York: Arno Press.
- KRAMER, Helgard, ECKART, Christel, RIEMANN, Ilka y WALSER, Karin (ed.) (1986): *Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- KRAMER, Helgard (2006): “Eine Biographie der 1968er Generation”. In: VOGEL, Ulrike (ed.): *Wege in die Soziologie und die Frauen- und Geschlechterforschung: Autobiographische Notizen der ersten Generation von Professorinnen an der Universität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- LENHARD, Philipp (2024): *Café Marx: Das Institut für Sozialforschung von den Anfängen bis zur Frankfurter Schule*. München: C.H.Beck.
- LENK, Elisabeth (2003): “Gretel ist aus dem Land des Lächelns heraus“, en SCHÜTTE, Wolfram (ed.): *Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 380-383.
- MOLINA, Manuel (2023): “Adorno” como empresa familiar: Acerca de Gretel Karplus Adorno, en *Avatares de la Comunicación y la Cultura* N° 25. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencias de la Comunicación.
- MÜLLER-JENTSCH, Walther (2022): “Rancune oder Adorno teilt aus“, en MÜLLER-JENTSCH, Walther: *Adorno und andere: Soziologische Exkurse zu Kunst und Literatur*. Bielefeld: transcript, 77-94.
- REICHARDT, Lena (2025): “Autonomie und Artikulation. Zu den Anfängen der Neuen Frauenbewegung und ihrer kritischen Wissensproduktion am und im Umfeld des Instituts für Sozialforschung“, en Engelmann, Christina et al. (eds.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- RICKE, Bea (2025): “Von den Interessen der Frauen ausgehen – Die frühen Studien zur Frauenarbeit am Institut für Sozialforschung in den 1970er und 1980er Jahren“, en Engelmann, Christina et al. (eds.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- RIEMANN, Ilka (1985): *Soziale Arbeit als Hausarbeit*. Frankfurt a. M.: Fachhochschulverlag.

- RIEMANN, Ilka (1986): “Die Interessen der Frauen in sozialen Berufen”, en Kramer, Helgard et al. (eds.): *Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 99-124.
- SLIVI, Judy (2023): “Nur Marxisten? Frauen auf der Marxistischen Arbeitswoche Geraberg”, en M. Buckmiller (ed.): *Erneuerung des Marxismus. Karl Korsch 1886–1961. Ausstellung und Vorträge*. Hannover: Offizin, 91-104.
- SLIVI, Judy (2025): “Frauen in der Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung”, en Engelmann, Christina et al. (eds.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- SPÄTER, Jörg (2024): *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*. Berlin: Suhrkamp.
- STAR, Susan Leigh y STRAUSS, Anselm (2017 [1999]): “Schichten des Schweigens, Arenen der Stimme. Die Ökologie sichtbarer und unsichtbarer Arbeit”, en S. Gießmann y N. Taha (eds.): *Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript, 287-312.
- STRAUSS, Anselm (1985): “Work and the Division of Labor”, *The Sociological Quarterly*, 26(1), 1-19.
- STRAUSS, Anselm (1988): “The Articulation of Project Work: An Organizational Process”, *The Sociological Quarterly*, 29(2), 163–178.
- STRAUSS, Anselm (1993): *Continual Permutations of Action*. New York: de Gruyter.
- UMRATH, Barbara (2018): “Leerstelle Geschlechterverhältnisse? Eine feministische Betrachtung der älteren Kritischen Theorie und ihrer Rezeption”, *Feministische Studien*, 36(1), 49-58.
- UMRATH, Barbara (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- VOSWINKEL, Stephan (2025): “Reelle Subsumtion und allgemeiner Arbeitsbegriff Frauen- und Geschlechterforschung in den 1970er und 1980er Jahren am Institut für Sozialforschung”, en Engelmann, Christina et al. (eds.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin: Bertz/Fischer.
- WALSER, Karin (1985): *Dienstmädchen. Frauenarbeit und Weiblichkeitsbilder um 1900*. Frankfurt a. M.: Extrabuch.
- WALSER, Karin (1986): “Dienstmädchen um 1900”, en Kramer, Helgard et al. (eds.): *Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 51-97.
- WEISS, Hilde (1927): *Abbe und Ford. Pläne für die Errichtung sozialer Betriebe*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Frankfurt a. M.
- WEISS, Hilde (1932): “Rezension von Jürgen und Marguerite Kuczynski: Die Lage des deutschen Industriearbeiters”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 193.

WEISS, Hilda (1936): “Die 'Enquêtes Ouvrières' von Karl Marx”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 76-97.

WEISS, Hilde (1987 [1936]): “Materialien zum Verhältnis von Konjunktur und Familie”. In: Horkheimer, Max et al. (eds.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 579-581.

WIGGERSHAUS, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.

UNIVERSALISMO DIALÉCTICO Y LA IMPOSIBILIDAD DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Dialectical Universalism and the Impossibility of Gender Identity

ALEXANDRA COLLIGS*

Alexandra.Colligs@uni-kassel.de

Fecha de recepción: 09/08/2024

Fecha de aceptación: 09/12/2024

RESUMEN

El artículo parte de la base de que es necesario un concepto viable de universalismo para mantener la esperanza de una vida mejor para todos. En primer lugar, se discute críticamente cómo podría ser ese concepto siguiendo la línea de dos modelos actualmente influyentes y haciendo referencia a la obra de Judith Butler y Omri Boehm, en la que la cuestión de la identidad (de género) desempeña un papel central. A continuación, ambos modelos de universalismo se contrastan con el concepto de universalismo dialéctico, que traduce las ideas de la discusión anterior en su propio enfoque.

Palabras clave: universalismo, identidad, teoría crítica.

ABSTRACT

The article argues that a viable concept of universalism is needed to uphold the hope of a better life for all. How such a concept of universalism could be developed is critically discussed with reference to two currently influential models of universalism, drawing on the work of Judith Butler and Omri Boehm and especially their considerations of (gendered) identity. Both philosophical models are then confronted with the concept of a dialectical universalism, which translates the insights from the previous discussion into an approach of its own.

Keywords: universalism, identity, critical theory.

* Universität Kassel - Alemania.

La relación de lo singular y lo universal ha sido siempre no solo un problema filosófico, sino también una cuestión política. Aun cuando uno pueda asumir que el lema “subvertir todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, sometido y despreciado” (Marx, 2017:385) siga siendo hoy ampliamente aceptado, por lo menos en la izquierda, las visiones y estrategias políticas sobre cómo lograr una universalidad real son divergentes y ya no pueden basarse únicamente en la abolición de la contradicción de clases. El debate sobre las contradicciones principales y secundarias que tuvo lugar en los años 70 sobre la relación entre el dominio de clase y otras formas de opresión social parece resurgir hoy en una forma modificada en el debate sobre la supuesta contradicción entre el universalismo y la llamada política identitaria. Quienes defienden la “política de la identidad” sostienen que el universalismo siempre ha sido, incluso en la izquierda, un particularismo disfrazado y un instrumento para la perpetuación de la violencia patriarcal, racista, antisemita y colonial, que no puede tener debidamente en cuenta la experiencia de las minorías marginadas.¹ En contra de esto el sector liberal y parte de la izquierda argumentan que a menudo se pasa por alto la cuestión social, la cuestión de las relaciones de clase. También se acusa de que la orientación anti universalista de una política identitaria orientada a los intereses de las minorías habría conducido a una división de las fuerzas opositoras que no solo ha jugado a favor de la elección de Donald Trump como presidente de EEUU con tanta fuerza simbólica al respecto, sino también de las conquistas territoriales mundiales de los y las populistas de extrema derecha². Aunque no hay acuerdo entre los distintos intelectuales y corrientes políticas sobre cómo debería ser un universalismo verdaderamente universal, parece haber un acuerdo tácito de que en principio debe mantenerse el universalismo si se quiere tener la esperanza de que lleguen tiempos mejores³. A continuación, me gustaría discutir de la mano de algunas publicaciones recientes la supuesta contradicción entre identidad y universalismo y reflexionar sobre cómo esta contradicción puede quizás, si no resolverse, sí por lo menos dar un vuelco.

¹ Para consultar una historia de política identitaria de izquierda, ver Kastner y Susmichel (2018)

² Ver, por ejemplo, Lilla (2017) para una crítica liberal o las reflexiones de Nancy Fraser respecto al neoliberalismo progresista en Fraser (2017).

³ A esto apuntan al menos los intentos actuales de repensar el universalismo, por ejemplo, de Neiman (2023), Boehm (2023) o Govrin (2024).

1 EL FANTASMA DE LA POLÍTICA IDENTITARIA POSTMODERNA Y SU RELACIÓN CON EL UNIVERSALISMO

Mis reflexiones van a tomar inicialmente como punto de referencia los trabajos de Judith Butler. Por un lado, porque a ninguna figura intelectual como Butler se la vincula tanto con el giro de las políticas identitarias de la izquierda y, por otro lado, porque este desarrollo es sorprendente si tenemos en cuenta que Butler ingresó en la gran escena filosófica con la crítica a la identidad. El cambio en la teoría de Butler muestra en mi opinión un cambio todavía mayor del espíritu de la época y también un cambio en la comprensión de la relación entre la teoría y los movimientos sociales, que de manera creciente dejan de ser tratados como objeto que se toma de referencia, para convertirse en proveedores de enunciados. Curiosamente, la carrera de Butler como una de las filósofas más conocidas en el mundo comienza con la impugnación de una política que tenga su punto de partida en la identidad. Las reflexiones filosóficas de Butler en su época inicial tenían como objetivo deconstruir la identidad como una forma de coerción, que se rechaza como “ilusión coactiva” y como “objeto de creencia” (Butler, 2002:302) y que, por tanto, no puede tomarse como punto de partida de una política emancipadora. En contra de la representación de un sujeto político unitario “mujer”, Butler enfatiza el carácter coactivo y fundamentalmente inconcluso de esta categoría (ver Butler 1991). Butler desarrolla esta argumentación al comienzo con el ejemplo de la identidad de género. Se formula una crítica del poder que muestra cómo las formas de sujeto se estructuran a través de contraposiciones basadas en dicotomías lingüísticas y mutuamente excluyentes, a las que se otorgan distintas valoraciones y posiciones de poder en la estructura social hegemónica de atribuciones. Aunque dicha crítica es elaborada en su obra *Gender Trouble* en primera línea en relación con la identidad de género, las reflexiones de Butler se pueden trasladar en principio a toda forma de identidad. En este sentido, toda supuesta “identidad originaria” es ella misma tan solo una “imitación sin original” (Butler, 1991: 203). La identidad así entendida se constituye como referencia negativa y exclusión de lo concebido como lo otro opuesto. De este modo, la codificación binaria de las identidades produce opuestos dicotómicos a lo largo de marcadores específicos como “femenino” y “masculino” o “blanco” y “no blanco”, que se solidifican en formas de dominación. La subjetivación se concibe como un proceso que reproduce diferentes relaciones sociales de dominación y poder.

Según Butler, ella solo puede entenderse en la tensión entre la sumisión a las condiciones de poder y el empoderamiento que la acompaña y permanece ligado a dichas condiciones. Lo discursivo, los contextos simbólicos de referenciación, revisten especial importancia en este modelo. El lenguaje no se ve únicamente como sistema de signos que *refleja* la realidad, sino como estructura de referenciación que crea de manera performativa la realidad a través de la repetición. Un ejemplo con el que Butler ilustra esto es el médico que levanta en el hospital a un bebé y grita: “¡Es una niña!” (Butler, 1995: 396). La lección de esta escena es que desde el mismo comienzo de nuestra vida se nos asigna un género. La repetición de las estructuras de significados que, como en este caso, unen sexo biológico e identidad social de género, producen efectos naturalizadores que hacen aparecer como naturaleza preexistente lo que en realidad solo es un producto social. La teoría de Butler es una crítica de la supuesta inmutabilidad de los universos de sentido que cristalizan en formas de poder dándose a sí mismos la apariencia de naturaleza. En la filosofía temprana de Butler, la praxis de transformaciones subversivas que se desprende de estas consideraciones se centra en las interacciones discursivas entre sujetos que movilizan la indeterminación del lenguaje y la inestabilidad de los significados contra la cosificación de lo social. Lo *drag*, por ejemplo, se considera una práctica subversiva porque aquí se socava la distinción entre identidad de género biológica y social de una forma que puede revelar el género como una acción performativa y, por tanto, al mismo tiempo como un proyecto inacabable.

En la filosofía actual de Butler, este énfasis en lo simbólico y lo lingüístico ha dado paso a una comprensión más amplia de la naturaleza socialmente construida de lo biológico o material, que también intenta reconciliarse con el *New Materialism*, que en realidad comenzó como una objeción al “giro lingüístico” asociado con Butler⁴. La perspectiva que adopta Butler en este momento significa que lo que percibimos como fáctico, como natural, biológico o material, siempre está mediado por el discurso médico del momento, pero también por los instrumentos a través de los cuales buscamos el acceso a lo corporal, así como a través de un amplio entramado de sistemas, relaciones y formas de poder de carácter social:

“Cuando alguien presenta una ‘identidad de género/sexo’ que es el resultado de un proceso complejo y dinámico, las fuerzas biológicas y sociales ya han in-

⁴ En este sentido, el *New Materialism* desarrolló la especificidad e indisponibilidad de la naturaleza y la materia en una forma perfilada en relación explícita con Butler como figura central del giro lingüístico. Consultar para ello Stacy Alaimo y Susan Hekman (2008: 3).

teractuado. Nuestras preciadas identidades, si las tenemos, son resultados estabilizados de esos intrincados procesos” (Butler 2024: 189).

Al subrayar que el proceso de la identidad es un constructo y se escapa de modo constitutivo, esto es, al subrayar que la identidad también se puede sustraer al “tener” (“if we have them”), así como en la formulación algo incisiva de que las identidades se tratan como sagrados (“treasured identities”), Butler enlaza con consideraciones anteriores. Sin embargo, en el reconocimiento de que las “treasured identities” se pueden poseer de una forma no irónica se muestra, desde mi punto de vista, un desplazamiento respecto de su crítica radical de la identidad en trabajos tempranos⁵. El hecho de que la estrategia radicalmente deconstructivista todavía defendida en *Gender Trouble*, que pretendía disolver toda identidad y todo juicio concluyente, conduzca al dilema práctico de que la identidad también significa seguridad, especialmente para los grupos marginados, y marque una posición desde la que se puedan formular reivindicaciones políticas en forma de política orientada a los derechos subjetivos, posiblemente explica la solidaridad política de la teoría *queer* con una perspectiva interseccional, en la que las formas culturales y religiosas de identidad que se perciben como contrahegemónicas se positivizan en su mera existencia supuestamente resistente y ya no se cuestiona la autenticidad reivindicada. En los trabajos actuales de Butler se afirman formas identitarias colectivas y culturales en una manera que apenas se puede diferenciar de aquellas políticas identitarias de reconocimiento, con las que había bregado críticamente en trabajos previos. El elemento de crítica de la identidad de la filosofía inicial de Butler ya no se piensa como una disolución radical de toda forma de identidad, sino que se materializa como confirmación positiva de formas parciales de identidad, vistas como resistencia cuando divergen de lo hegemónico. La destrucción del carácter inequívoco de los significados como crítica a la identidad se traduce en la afirmación de la proliferación de sus formas, lo cual está en contradicción con las premisas teóricas y con la crítica radical de la identidad que Butler formula en trabajos iniciales. Aun cuando en los trabajos actuales de Butler se puedan señalar todavía restos de ese escepticismo fundamental respecto a las categorías identitarias cuando se indica el carácter socialmente construido de identidad, la identificación “como” no se critica como tal y tampoco se la supera. Más bien las formas de identidad que pueden entenderse en algún sentido como “contrahegemónicas” adquieren un giro afirmativo. No se subraya el carácter de construcción social de la iden-

⁵ Comparar para ello Colligs (2021: 67-93)

tividad y la subjetividad, sino el derecho del individuo a identificarse (Butler, 2024: 151). En consecuencia, la identidad ya no se entiende como un problema filosófico ni se subvierte “desde dentro”, sino que las identidades hegemónicas deben cuestionarse “desde fuera”, por así decirlo, mediante otras formas de identidad. La prueba es aquí el entusiasmo con el que Butler destaca por ejemplo la variedad de categorías de identidades de género que se pueden escoger en Facebook/Meta que cuestionan la heteronormatividad (Butler, 2024: 227). Aunque no quiero negar esto en absoluto, sigo preguntándome si no había un mayor desafío y provocación para lo heteronormativo en las primeras reflexiones de Butler, por ejemplo, cuando escribe sobre que la heterosexualidad es fundamentalmente imposible y un fetiche (Butler, 1991: 180) o la tesis de que la mujer más estrictamente *straight* es la verdadera lesbiana (cf. Butler, 1997: 147). Frente a esta deconstrucción radical de la identidad, que había mostrado la imposibilidad de su coherencia y de la coherencia del deseo, me parece que la multiplicación de las opciones es indudablemente la variante más domesticada, que hace más conmensurables los *Gender Trouble* de una manera en la que elimina el aguijón de la impronta universalista de las consideraciones anteriores de Butler.

No obstante, Butler entiende esta lucha por el reconocimiento de las distintas formas de vida e identidad y el establecimiento de sus categorías lingüísticas como un movimiento universalista, que quedaría insuficientemente caracterizado con el veredicto de “mera” política identitaria: “La política de género no se describe correctamente como política ‘identitaria’ si su objetivo final es crear un mundo en el que todos queramos vivir.” (Butler, 2024: 259). En el lugar del erróneo universalismo de lo que es hegemónico avanza aquí otro universalismo que no desecha lo universal pero que intenta encontrar un acceso diferente en tanto que parte de la perspectiva antihegemónica. El núcleo de este universalismo es la comunitarización política que en Butler se aborda mediante el concepto de “alianza”. Cambios sociales revolucionarios hacia lo verdaderamente universal (una vida digna para “todos”) se entienden aquí como un proceso que parte de las autodenominaciones e identidades concretas y establece una conexión entre distintos grupos diferentes para luchar contra una opresión que no necesariamente se experimenta de forma compartida, pero que reconoce a un enemigo común de cuya determinación se deriva el interés compartido. En el actual libro de Butler, ese enemigo aparece entre otras cosas en la figura del cristianismo político misionario del Vaticano, que encarna también un poder colonial (ver Butler, 2024: 226):

“Argumentar, como muchos han hecho con razón, que es el poder colonial el que ordena el género de forma patriarcal y heteronormativa implica que la resistencia a la colonización debería estar estrechamente relacionada con la afirmación de las vidas queer, trans e intersexuales. Las personas LGBTQIA+ deberían unirse a esa lucha contra la continua colonización en Puerto Rico, Palestina y Nueva Caledonia, por nombrar algunos de esos lugares, y contra la apropiación neocolonial de partes de África, todas las cuales son también luchas contra el racismo y la explotación capitalista. Los que no lo hacen no están viendo que su destino está ligado al de muchos otros, y que los que se oponen a un grupo tienden a oponerse al resto” (Butler, 2024: 227).

Como se puede ver en esta cita, el análisis de una totalidad social y sus relaciones complejas y contradictorias de poder y dominio se comprime en un esquema que trata dicha complejidad de manera reduccionista y tiende a reducir la dominación a la opresión de un grupo por parte del otro. Este es, en mi opinión, un camino potencialmente peligroso ya que la visión homogeneizadora de grupos particulares que luchan contra un enemigo común ya no puede tematizar las diferencias y las relaciones de poder en esos mismos grupos, sino que por motivos políticos tiende a ignorarlas, a idealizar alianzas forjadas y a esconder las contradicciones. Las desigualdades como, por ejemplo, las formas de dominación de género que se presentan como tradiciones “de otras culturas” no se critican en relación con el mismo sistema de referencia que las desigualdades en el grupo del cual uno se considera partícipe desde el punto de vista identitario⁶. Por lo tanto, también resulta coherente que Butler coloque al inicio del último capítulo una cita de Bernice Johnson Reagon que afirma que una coalición política en la que uno todavía se encuentre a gusto no sería lo suficientemente amplia (Butler, 2024: 245). Aunque este modelo evite el peligro de establecer erróneamente principios particulares como si fueran universales, por ejemplo, aplicando en un gesto imperialista ideas de igualdad o individualidad influenciadas por Occidente a las sociedades no occidentales, que desde este punto de vista deben aparecer siempre “atrasadas”⁷, también crea el nuevo peligro de relativizar relaciones concretas de violencia. El universalismo de las alianzas, sobre el que ha pivotado la política identitaria posmoderna,

⁶ Butler critica y deconstruye así el constructo de género dicotómico en las sociedades occidentales, pero insiste en relación con el burka (que como prenda solamente funciona en un sistema de género binario y lo reproduce), que este puede tener una variedad de significados, entre ellos, el de mantener la “dignidad” de una mujer (ver Butler: 2006) y Butler (2005:168).

⁷ Véase Khader (2019)

aparece así como un universalismo de compromisos, que se basa en identidades y experiencias concretas, pero que a su vez solo las acepta en la medida en que puedan subordinarse al objetivo superior de la construcción de alianzas.

2 UNIVERSALISMO RADICAL CONTRA LA POLÍTICA IDENTITARIA

Considerando las reflexiones de Omri Boehm sobre el universalismo, que formula en su libro *Radikaler Universalismus jenseits von Identität* [Universalismo radical más allá de la identidad] (Boehm, 2023), habría que objetar que el fracaso de este universalismo, que en este artículo he calificado como posmoderno, ya está prefigurado en el hecho de que se limita a contrarrestar la falsa universalidad a la que se refiere el liberalismo con otro “nosotros”, que, sin embargo, se enreda en las mismas contradicciones que el “nosotros” liberal porque tiene el mismo punto de partida que aquél y tiene que remitirse a “identidades, valores[,] e historias pasadas” (Boehm, 2023: 112). El universalismo, argumenta Boehm, no puede concebirse como un proceso de negociación, compromiso o reforma entre o dentro de las identidades grupales, porque éstas nunca trascienden su propia historicidad o experiencia compartida como grupo. La orientación hacia la identidad como punto de referencia de la política no solo estrecha el propio mundo de experiencia presente y futuro, sino que también amenaza *fundamentalmente* el poder del pensamiento para ir más allá de lo existente y cambiarlo. Por el contrario, Boehm entiende que “tomarse en serio la amenaza al pensamiento a través de su reducción a identidad” (Boehm, 2023:110) significa que, frente a la privatización identitaria del pensamiento, es necesario demostrar el potencial de un universalismo que en el pensamiento considerado como pensamiento *público* hace que la identidad del que piensa quede en segundo plano y se vuelva irrelevante. Lo que esto significa para el debate político de nuestro tiempo se puede ver claramente en la intervención en la disputa en torno al cuadro de Dana Schutz “Open Casket”. El cuadro de Schutz que se expuso en la Bienal Whitney de Nueva York en 2017 muestra el cadáver del adolescente negro Emmet Till, linchado por hombres blancos en la década de 1950, a partir de una fotografía. El asesinato pasó a convertirse en uno de los principales puntos de referencia del movimiento por los derechos civiles de los negros y Till pasó a ser una importante figura simbólica. El hecho de que Dana Schutz, como artista blanca, eligiera este tema, provocó llamadas al boicot y encendió el debate sobre qué está permitido en el arte. Boehm se posiciona de manera clara en

esta cuestión: que algo sea un objeto legítimo del arte no puede establecerse por la identidad asignada al autor o autora. Para Boehm, la reducción del significado de la obra de arte a la cuestión del saber fáctico de la autora representa más bien una fetichización regresiva de la identidad, en la que también se basa la defensa que hace Dana Schutz de su propio cuadro, cuando argumenta que, si bien no puede saber lo que es ser negro en EEUU, sí que puede entender como madre el dolor de la madre del asesinado Emmett Till (y, en consecuencia, tendría derecho a pintar ese cuadro). El arte en cuanto forma de mediación social es entendido por Boehm de tal modo que su especificidad reside precisamente en abrir nuevas experiencias y trascender así necesariamente la experiencia fáctica del sujeto artístico. Frente a la centralidad de la identidad como punto de referencia en los debates políticos, Boehm aboga con Kant por un universalismo abstracto cuya normatividad desbordante debe situarse más allá de la experiencia del individuo. En términos de historia de las ideas, Boehm rastrea este universalismo kantiano como la capacidad de pensar por uno mismo, pero no solo *como uno mismo*, en la Declaración de Independencia estadounidense, los principios de igualdad establecidos en ella y el posterior movimiento abolicionista para eliminar la esclavitud y el movimiento por los derechos civiles de los negros. Tomarse en serio la exigencia universalista de igualdad significa también no reducirla a su realización histórica o a la convicción de aquellos que la formulan como principio por primera vez. Que los ideales de igualdad, libertad y racionalidad surgidos en la Ilustración europea como principios universalistas siempre hubieran estado ligados históricamente y en su puesta en práctica a la falta de libertad, a la dominación y la exclusión (Lincoln tuvo esclavos y Kant se expresó en términos racistas), no menoscaba necesariamente el significado de los principios políticos y filosóficos formulados por ellos *en tanto que* principios. Que estos principios tienen un significado universalista, aun cuando fuesen formulados en un contexto histórico de desigualdad, es reconstruido por Boehm en confrontación con el principio de igualdad garantizado en la Declaración de Independencia de EEUU y a través de figuras centrales del movimiento abolicionista y del movimiento por los derechos civiles que surgieron de él. Según esto, la misión política de Martin Luther King sería fundamentalmente malentendida si se la interpretase “únicamente” desde un punto de vista de política identitaria:

“El Luther King que desafía el derecho vigente en nombre de la emancipación de los negros solamente puede hacerlo en nombre de una autoridad que está

por encima de la emancipación de los negros, por muy legítima y urgente que sea esta causa” (Boehm, 2023:69).

Boehm ve manifestarse el universalismo radical de Luther King en su posicionamiento contra la Guerra de Vietnam, que en ese momento histórico resultaba poco oportuno políticamente en relación con la causa del movimiento de los derechos civiles. Luther King lo mantiene firmemente, según Boehm, porque para él no se trataba “solamente” de la igualdad de las personas afroamericanas en EEUU, sino de la igualdad de todos los seres humanos tal y como está establecido en la constitución de EEUU. La igualdad en el sentido del universalismo abstracto de este tipo justifica su validez en el hecho de que no está hecha por el hombre ni vinculada a ninguna historicidad, sino que siempre trasciende a ambos. Como señala Boehm refiriéndose a la figura de Abraham, el derecho a desobedecer y resistirse a una ley injusta en nombre del universalismo radical se remonta a la Biblia, donde trasciende toda autoridad divina. En una nueva lectura no ortodoxa del pasaje, Boehm argumenta que Abraham no sacrifica a su hijo Isaac porque Dios le libere en última instancia de hacerlo, sino porque Abraham decide por sí mismo y en contra de la voluntad Dios sacrificar al carnero en lugar de a Isaac. Boehm concluye que la desobediencia basada en principios, a los cuales se tienen que someter Dios mismo, está vinculada de manera más coherente con aquel Abraham que negocia con Dios en torno a la destrucción de Sodoma. Abraham se convertiría así en un sentido enfático en un profeta que nos enseña a pensar por nosotros mismos y no a ser obedientes y cuya “forma más elevada de profecía consiste en que él se somete a la verdad en lugar de al consenso – que contradice a ‘Dios’ y sacrifica al carnero en lugar del hijo.” (Boehm 2023: 134). Abraham encarna el potencial de un pensamiento que no reproduce de manera rutinaria, según dicta la costumbre y mecánicamente lo que ya está establecido o predeterminado, sino un pensamiento que, desde sí mismo, se trasciende así mismo. En este sentido, es tan inmune a las fetichizaciones de un positivismo supuestamente orientado a los hechos como al estrechamiento del pensamiento y de la propia realidad en términos de política identitaria conectada al estrecho círculo de la propia experiencia.

Con la crítica deconstructivista a la identidad, que al comienzo se reconstruyó siguiendo a Butler, Boehm comparte la perspectiva de que la naturaleza o lo aparentemente natural nunca puede ser entendido como un primer principio autoritario de fundamentación. Aunque la referencia a los hechos parece haberse con-

vertido en una estrategia de defensa necesaria en la era del trumpismo, tal “fetichismo de los hechos” (Boehm, 2023:78), que puede adoptar rasgos naturalistas, también oculta los problemas epistemológicamente más profundos asociados a la orientación hacia lo que parece ser un hecho dado. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las teorías posmodernas, Boehm se adhiere a un concepto sólido de verdad. La verdad, argumenta, es traicionada cuando se mantiene ligada a lo hecho por el ser humano, porque entonces se queda en la fabricación de la realidad social y del mundo. La crítica que puede formularse con Boehm al universalismo posmoderno es que cae por detrás de sus propios principios cuando hace de la identidad el punto de partida de la política en contra de un mejor juicio, porque lo reductivo y falsamente inmediato de la identidad, que la propia Butler sigue evidenciando, se convierte en el punto de partida de un universal que siempre habrá sido particular. Incluso considerada como solo potencialmente universalista, una alianza de identidades particulares se malinterpreta a sí misma del mismo modo que lo hace el universalismo con el que pensadores liberales como Mark Lilla quieren sustituir la política de la identidad. Contra esa falsa universalidad del “nosotros” liberal que se reafirma testarudamente contra la crítica al carácter excluyente de su “nosotros” y contra la falsa colectividad del “nosotros” antihegemónico, el universalismo de Boehm aboga por tomar en serio principios como la igualdad de todos los seres humanos como leyes no humanas y por reconocer su autoridad independientemente de su realización errónea e inadecuada. El pensamiento detrás de esto es que sin esos principios abstractos universales no podemos pensar en absoluto una crítica coherente de la desigualdad. Prolongando esta idea, el universalismo postmoderno de la formación de alianzas no se sostendría al final de todo sin la referencia de una idea abstracta de la igualdad, la cual tiene que funcionar como premisa implícita normativa, pues de no ser así, no sería entendible sobre qué base las luchas por los intereses podrían exigir su validez normativa.

La elegante crítica de Boehm a los distintos tipos de política identitaria y al universalismo liberal no universal representa uno de los intentos del pasado reciente más ambiciosos e interesantes para rescatar el universalismo más allá de las divisiones sociales de nuestro presente y fortalecerlo como alternativa emancipadora. Sin embargo, en mi opinión, quedan preguntas importantes por responder sobre todo en relación con las condiciones de posibilidad de lo abstracto en lo concreto mismo. Por ejemplo, las reflexiones de Boehm no se refieren en ningún momento a las circunstancias sociales que median las experiencias subjetivas y participan del

hecho de que las reivindicaciones de una comprensión abstracta de la igualdad solo pueden realizarse alguna vez como particulares. El recurso al poder profético de los héroes del universalismo radical mencionados en el libro –entre ellos Abraham, John Brown y Martin Luther King– amenaza no solo con ignorar la mediación social del individuo y, por tanto, también la posibilidad de su superación inmanente, sino también con mistificarlo allí donde lo desvincula por completo de la experiencia y la condicionalidad social. Para hacer frente a este desafío, sería necesario determinar con mayor precisión cuáles son las condiciones sociales y materiales que no solo permiten sino que también se oponen a la adopción de esta posición universalista. Sin un análisis de este tipo, el deber normativo que se inscribe en la superación radical de las posiciones políticas identitarias sigue siendo un deber vacío que vincula esta superación a la inexplicable acción de los protagonistas individuales, cuya inserción en las estructuras sociales y materiales queda fuera de consideración en el libro. Sin embargo, únicamente pensar esta mediación de lo universal y lo singular sería la condición de posibilidad para universalizar la capacidad de pensar de los individuos mismos, de pensar por uno mismo y de pensar por todos los demás.

En la última parte de este artículo me gustaría llevar a cabo el intento de reformular el universalismo radical como un universalismo dialéctico que incorpore la mediación de individuo y totalidad social.

3 UNIVERSALISMO DIALÉCTICO COMO POLÍTICA IDENTITARIA MATERIALISTA

El punto de partida de este modelo es la lectura que Adorno hace de Kant, desarrollada en sus clases sobre la *Crítica de la razón pura*. Al igual que Boehm, Adorno lee aquí a Kant como universalista, pero al mismo tiempo identifica un bloqueo del momento universalista en la filosofía de Kant. En su famoso artículo en el que responde a la pregunta: *¿Qué es la Ilustración?*, el propio Kant, según la observación de Adorno, limita la llamada universal a utilizar el propio intelecto prohibiendo a los funcionarios “razonar”. Como señala Adorno, la idea de Kant del uso autónomo de la razón oscila constantemente entre la insistencia en que este uso debe producirse sin trabas, como en la famosa sentencia de que solo hay que tener el valor de usar el propio entendimiento “sin la guía de otro” (Kant, 1985, 55), y la restricción práctica de este uso. El alcance de la pretensión universal se limita aquí

de un modo que se transmite a través del predicativo “como”: Como funcionario, uno no debe usar la razón sin guía, ni siquiera criticar las instituciones de la sociedad. El ejercicio del pensamiento queda así ligado a una determinada identidad y posición social. Para Adorno, esta restricción también se materializa en el presente. Por ejemplo, se refiere a identificaciones como “yo como alemán” o “yo como cristiano” (Adorno, 2022: 99) – un párrafo que Boehm interpreta acertadamente en su libro como una referencia a la amenaza al pensamiento a través de la identidad (Boehm, 2023: 110), aunque omite la crítica de Adorno a Kant en este punto. Para Adorno, Kant delineó la restricción de un modo de pensar que en la *Dialéctica de la Ilustración* se entiende como pensamiento esquemático, estereotipador, que también se desarrolla a través de ciertas formas de identidad y sus roles sociales y priva a los sujetos de sus propios pensamientos.

La rigidez que se manifiesta en forma de esquemas en los productos de la industria cultural pretende inmovilizar el pensamiento al no orientarse hacia la vitalidad de sus objetos, sino imponer formas a la realidad, sobre cuyo carácter coactivo y devenido ya no es capaz de reflexionar. Sin embargo, esto no solo mutila el pensamiento, sino también la sensorialidad: el sujeto se ve privado de la capacidad de tener experiencias que vayan más allá del estrecho círculo en el que permanece confinada su subjetividad. Así pues, el pensamiento identificador es siempre reductor porque crea una identidad de objeto y cosa en la que se olvida la no-identidad de ambos. La equiparación de objeto y cosa ejerce tanto sobre el objeto como sobre el sujeto una violencia que este realiza como movimiento de pensamiento. Se empobrece tanto la realidad externa como la interna, la capacidad de experimentar y de pensar. Incluso si la equiparación de concepto y cosa es un prerrequisito para el conocimiento en general, en el sentido de que todo pensamiento es pensamiento identificador, el conocimiento se determina de este modo como fundamentalmente contradictorio, porque siempre se refiere a algo que debe permanecer al mismo tiempo sustraído a él, ya que ese algo no puede ser a su vez pensamiento. Lo que esto significa en relación con la subsunción bajo categorías de identidad se puede mostrar a través de un ejemplo. Cuando decimos que una persona es una mujer, el concepto de “mujer” se despliega siempre en relación con determinaciones históricas variables, es decir, que muchas otras atribuciones e ideas están asociadas a este mismo etiquetado. Esta es una cara de la no-identidad. La otra cara de la no-identidad es que el individuo, que está subsumido bajo una determinación identitaria, no puede estar completamente caracterizado por este

concepto y las determinaciones relacionadas con él. Así pues, el individuo es siempre más que el concepto bajo el que está subsumido y, al mismo tiempo, menos que este concepto y las demás ideas asociadas a él. Por tanto, un individuo solo puede ser en todo momento simultáneamente idéntico y no idéntico a una categoría, porque existe una brecha constitutiva entre concepto e individuo que no puede cerrarse. Nadie es algo en el sentido “pleno”, sin que él o ella al mismo tiempo no lo sea. La identidad es en todo momento coactiva y no solo cuando las fuerzas políticas regresivas intentan cambiar las categorías de identidad de acuerdo con sus ideas, por ejemplo, afirmando que una mujer *de verdad* o un hombre *de verdad* no pueden tener las características atribuidas al otro género o que hay características fijas asociadas a una identidad de género. La enumeración en cascada de categorías de clasificación identitarias, actualmente de moda, por ejemplo, en las redes sociales y las plataformas de citas, que pretenden presentar al yo como individuo, no reconocen la cualidad de lo concreto por las mismas razones por las que intentan hacerlo tangible en categorías de clasificación generales. Lo particular no es lo que se subsume en secuencias agregadas de descripciones generales, sino precisamente lo que se sustrae a ellas.

Lo que ahora aporta luz a la pregunta por la relación de identidad y universalismo es cómo Adorno cuestiona las precondiciones de la lógica coactiva de la identidad misma y como la sitúa en una teoría más amplia de las relaciones sociales. En la *Dialéctica de la Ilustración* se esboza la imagen de que las formas de pensamiento socialmente virulentas como el principio de identidad, a través del cual tiene lugar la subsunción de lo desigual bajo lo igual, no pueden entenderse en absoluto en su dinámica si no se consideran las condiciones de ese pensamiento mismo en el contexto de una historiografía materialista, centrada en el modo de autoconservación individual y social mediante el dominio de la naturaleza y la mediación de la realidad a través del trabajo. En este sentido, el dominio de los conceptos universales, que reducen lo singular a lo universal y empobrecen así tanto la plenitud de la realidad como al propio sujeto, debe entenderse ante todo como un instrumento de dominación de la naturaleza externa e interna, pero también de dominación social. Las formas conceptuales que encontramos en el mundo son, pues, el reflejo de una historia específica vinculada a la autoconservación humana y la expresión de un orden específico que impera en este mundo. La reducción conceptual de lo múltiple a lo universal también se convierte en la condición de posibilidad del intercambio capitalista, ya que la forma mercancía se basa en llevar lo

desigual a un equivalente común. Desde esta perspectiva, el principio de identidad y el principio de intercambio no solo son “originariamente análogos” (Adorno, 2013: 149), sino que también se producen constantemente el uno al otro. El intercambio desigual en la sociedad capitalista es el modelo social del principio de identificación – sin éste, no podría tener lugar (Adorno, 2013: 149). La identidad y su naturaleza coactiva, podría argumentarse, no pueden entenderse si no se relaciona su génesis con los requerimientos y diferenciaciones en una sociedad organizada según la división del trabajo, cuya economía está estructurada según la lógica de la forma mercancía y orientada a la maximización del beneficio. Con respecto a la categoría de identidad “mujer”, esto significa, por ejemplo, que la orientación del deseo hacia la norma heterosexual y la orientación de las personas identificadas como femeninas hacia un determinado ideal no pueden entenderse sin hacer referencia a la historia de la división social del trabajo y al papel de lo “femenino” dentro de esta división del trabajo. El trabajo feminizado solo puede entenderse como una “obra de amor” de las subsumidas bajo el término mujer, esto es, como *no-trabajo*, si se imputa al ser mujer las características compatibles con esta interpretación (dulce, desinteresada, emocional, criadora, etc.). Estas asignaciones cambian con las exigencias históricas contingentes de la división del trabajo y a través de las luchas sociales, pero constituyen formas coercitivas hegemónicas y efectivas desde el punto de vista histórico. Así, las cosificaciones en la reproducción de las formas de identidad no solo reproducen las diferencias sociales y las clasificaciones en el pensamiento, sino que también refuerzan simultáneamente las formas de dominación que les corresponden y su orden material de producción y reproducción, a través del cual a su vez también están condicionadas. Desde la perspectiva de Adorno, el constreñimiento de la autonomía del espíritu, en cuanto pensar por sí mismo en el sentido enfático de Boehm, también tiene lugar en nombre y a través de la identidad, pero la identidad misma está mediada por los mecanismos de autoconservación de una sociedad basada en la división del trabajo. Siempre se configura también en el sentido de mantener posiciones basadas en la división del trabajo y en el orden social existente, en el que todo el mundo es portador de determinadas relaciones sociales (y eso siempre significa también relaciones de género, relaciones de clase, etc.). Puede decirse que estas condiciones y la forma en que disponen la posibilidad de autoconservación del individuo van en contra de una reconciliación de intereses en conflicto en el sentido de un universalismo radical. El fracaso del universalismo radical puede verse históricamente, por ejemplo, en la

transformación de la burguesía de una clase revolucionaria a una conservadora. La burguesía no consigue convertirse en una clase verdaderamente universal, hacer realidad el universalismo, aunque pueda sentirse por un instante como la “ejecutora de la humanidad” (Adorno, 2022, 120) en el momento en que rompe las “barreras de las caducas relaciones sociales de producción”. Así, la negación determinada de las formas feudales de dominación conduce a una nueva forma más abstracta de dominación bajo la bandera de la igualdad, que no significa la igualdad enfática abstracta de las personas, sino simplemente la igualdad de la abstracción en el intercambio, cuya condición es el pensamiento de la identidad.

Un concepto viable de universalismo que pudiera concebirse siguiendo estas consideraciones sería un universalismo que incluyera las experiencias subjetivas que resultan de las formas de identidad atribuidas y vividas, pero que siempre las entendiera en su carácter mediado en relación con una totalidad social global y abstracta negativa que debe ser reconocida, teorizada y abolida como totalidad. En este sentido, la identidad no debe entenderse como un punto de partida reificado y fijo de la política, como aparece en la versión posmoderna del universalismo de alianzas, sino siempre también como una forma coactiva que crea una falsa igualdad de concepto y cosa. Su forma coactiva debe entenderse en relación con una totalidad social global y con el modo en que se mantiene esta totalidad. Veo este último paso insuficientemente ejecutado en la variante posmoderna, en la que en última instancia una yuxtaposición poco compleja de oprimidos frente a opresor ocupa el lugar del análisis de la totalidad abstracta capitalista, mientras que en el planteamiento de Boehm la referencia a una totalidad no concebida metafísicamente está completamente ausente.

Curiosamente, Adorno no concluye de la crítica de la identidad que deba rechazarse el contenido utópico inscrito en ella. El ideal de identidad, escribe Adorno en *Dialéctica negativa*, no debe desecharse sin más: “en la acusación de que la cosa no es idéntica al concepto vive también su anhelo de llegar a serlo” (Adorno, 2013: 152). Sin embargo, la resolución de la contradicción entre identidad y no-identidad como reconciliación, no como ideología, requiere que “ningún ser humano se viera privado de ninguna parte de su trabajo vivo”, solo entonces “se lograría la identidad racional, y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador” (Adorno, 2013: 149). Solo entonces, si se levantaran las coacciones de la abstracción real que se perpetúan en la sociedad capitalista como coacciones naturales, solo entonces, tal y como yo entiendo esta frase, solo entonces es conce-

bible la identidad de un modo que no permanezca ella misma enredada en los mecanismos represivos de la sociedad capitalista. El propio concepto de identidad tiene un plus normativo que apunta más allá de la identidad como falsa reducción y “forma originaria” de ideología. Por tanto, un universalismo dialéctico que pudiera concebirse siguiendo estas consideraciones no tendría que partir únicamente de las realidades vitales concretas de los grupos marginados, ni postular una universalidad abstracta que, aunque pudiera identificarse en las transgresiones heroicas de figuras proféticas individuales, sin embargo, no pudiera ponerse en relación con las condiciones sociales de posibilidad de la formación de la conciencia. Un universalismo dialéctico de este tipo debe entenderse como un proceso en el que, por un lado, se toma en serio la promesa de lo universal y, por otro, pone su realización contradictoria e inadecuada en relación con la forma mercancía y las relaciones sociales que produce como totalidad. Las experiencias específicas de los grupos marginados deben tenerse en cuenta como experiencias, pero su reivindicación debe entenderse siempre en relación con la totalidad de las relaciones capitalistas en su conjunto, de modo que ellas mismas no se identifiquen como la verdad última, sino como contradictorias e ideológicas. Frente a la ideología de la igualdad del intercambio, es importante desentrañar la desigualdad real con referencia a las experiencias de los grupos marginados. Al mismo tiempo, tomar en serio el plus normativo inherente a un concepto enfático de identidad y de universalismo significa que hay que trascender la propia experiencia para sacar de sus estrecheces las distorsiones ideológicas a las que está sujeta la perspectiva interna e ir más allá de ellas. Aunque la falsedad de lo universal debe demostrarse en la experiencia de los afectados, en su sufrimiento y en la vulnerabilidad para las crisis asociada ella – y en este sentido, las experiencias subjetivas de discriminación deben tomarse en serio–, también es crucial que estas experiencias se pongan en relación con la dominación abstracta de la relación del capital, que no puede reducirse a personificaciones y construcciones dicotómicas de opresor y oprimido, como aparecen en las personalizaciones de las políticas identitarias. Más bien, estas diferencias y contradicciones deben entenderse como productos de una estructura común y contradictoria, como funciones de una totalidad negativamente universal. En otras palabras, al referirnos a la identidad, debemos pensar siempre en su propia supresión sin dejar de tematizar las condiciones que se oponen a dicha supresión. Pues solo entonces éstas también pueden ser negadas. En este sentido, lo universal tendría que ser conservado y rechazado. Negarla como la falsa universalidad de los procesos de

socialización global capitalista y preservarla como la esperanza de que las cosas pueden ser diferentes.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (2015): *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften, vol. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (2022): *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (2013): *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- ALAIMO, Stacy/HEKMAN, Susan (2008): "Introduction" in Stacy Alaimo y Susan Hekman (eds.): *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press: 1-22.
- BOEHM, Omri (2023): *Universalismus jenseits von Identität*, Berlin: Propyläen Verlag.
- BUTLER, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (1997): *The Psychic Life of Power Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (2002): "Performative Akte und Geschlechterkonstruktion", en Uwe Wirth (ed.): *Performanz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, S. 301-320.
- BUTLER, Judith (2024): *Who's Afraid of Gender?* London: Penguin.
- BUTLER, Judith (2005): *Gefährdetes Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- BUTLER, Judith (2006): "Feminism should not resign in the Face of such Instrumentalization", [online] <https://themen.iablis.de/2006/butler06.html> [zuletzt abgerufen am 16.07.2024].
- COLLIGS, Alexandra (2021): *Identität und Befreiung. Subjektkritik nach Butler und Adorno*, Frankfurt: Campus.
- FRASER, Nancy (2019): *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism and Beyond*, London: Verso Books.
- GOVRIN, Jule (2024): *Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- KANT, Immanuel (1985): "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)" en Jürgen Zehbe (ed.): *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 55-61.

- KASTNER, Jens/SUSEMICHEL, Lea (2018): *Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken*, Münster: Unrast Verlag.
- KHADER, Serene J. (2019): *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*, New York: Oxford University Press.
- LILLA, Mark (2017): *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York: HarperCollins Publishers.
- MARX, Karl (2017): "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" en *MEW*, vol. 1, Berlin: Karl Dietz Verlag: 378-391.
- NEIMANN, Susan (2023): *Left Is Not Woke*, Cambridge: Polity Press.

TRACING NEGATIVITY. ON JESSICA BENJAMIN'S CRITICAL THEORY OF THE FORMATION OF GENDER AND SEXUALITY*

Rastrear la negatividad. Sobre la teoría crítica de Jessica Benjamin de la formación del género y la sexualidad

FELIX SASSMANNSHAUSEN**

Fecha de recepción: 01/09/2024

Fecha de aceptación: 11/12/2024

ABSTRACT

This paper explores traces of negativity in Jessica Benjamin's theory of gender and sexual formation and how they are linked to the notion of negativity in Frankfurt School critical theory. It reconstructs Benjamin's psychoanalytic notion of intersubjectivity that draws on Hegelian dialectics. And it examines how the patriarchal-capitalist mode of production and reproduction deprives subjects in bourgeois society of the ability to develop ego strength, leading to a vicious circle of gender and sexual complementarities. In doing so, the paper shows how Benjamin's approach can help to shed light on underlying material conditions that fuel current ideological mobilizations in the ongoing cultural battles surrounding gender and sexuality, and the persecution of the non-identical therein.

Keywords: critical theory, gender, sexuality, psychoanalysis, Jessica Benjamin, Theodor W. Adorno, Oedipus complex, object relations, intersubjectivity, dialectics, negativity, subject formation, patriarchy, capitalism, Sigmund Freud.

RESUMEN

Este artículo explora las huellas de la negatividad en la teoría de la formación sexual y de género de Jessica Benjamin y su relación con la teoría crítica. Reconstruye la noción psicoanalítica de intersubjetividad de Benjamin a partir de la dialéctica hegeliana y examina cómo el modo de producción y repro-

* I would like to thank Dr. Sarah Frenking, Katharina Zimmerhackl and Laura Berking for their critical comments and suggestions. All translations are by the author.

** Científico político, periodista y redactor - Leipzig.

ducción patriarcal-capitalista priva a padres e hijos de la capacidad de desarrollar la fuerza del yo, lo que conduce a un círculo vicioso de complementariedad de los roles de género y el deseo sexual. Con ello, el documento pretende arrojar luz sobre las condiciones materiales subyacentes que alimentan las actuales movilizaciones ideológicas en las actuales batallas culturales en torno al género y la sexualidad, así como la persecución de los no idénticos en ellas.

Palabras clave: teoría crítica, género, sexualidad, psicoanálisis, Jessica Benjamin, Theodor W. Adorno, complejo de Edipo, relaciones objetales, intersubjetividad, dialéctica, negatividad, formación del sujeto, patriarcado, capitalismo, Sigmund Freud.

1 INTRODUCTION: RAGING BATTLES OVER GENDER AND SEXUALITY

In his inauguration speech on the 20th of January 2025, the newly reelected President of the United States of America, Donald J. Trump, declared that he would “establish male and female as biological reality and protect women from radical gender ideology” (White House 2025). The public present at the Rotunda of the US Capitol reacted with cheers and standing ovations. In a following executive order of that day, Trump issued it to be his government’s policy, that these two sexes “are not changeable and are grounded in fundamental and incontrovertible reality”, turning back some policies of the Biden administration (White House 2025b). This youngest development is but the tip of the iceberg in a wider cultural battle that has been raging over gender and sexuality for years (Hark/Villa, 2017; Lang/Peters, 2018). At the centre of the heated debate is the question of what part biology and what part culture play in the development of gender and sexual desire (Kirchhoff, 2022: 342). The vehemence of the dispute shows that there is more at stake here than the question of scholarly definitions. Rather, a struggle is being fought over values that touch on the core of how society is organized: therein conservatives and the far right tend to draw on what they claim to be a natural order of society with the bipolar gender model of male and female and the heterosexual family at its core to justify what they consider the status quo (Paternotte/Kuhar, 2017; Winter, 2022). Liberal and progressive voices tend to put forward the concept of self-determination according to which each individual should be able to decide for themselves whether sexual norms and the gender ascribed, suit them; or whether they should choose other identity options available (Kirchhoff, 2022:

343). Both sides tap in to the potential of the debate to mobilize the power of emotions as a driving factor in the course of societal ruptures.

One could speculate about the historical reasons that are contributing to such a battle over the relationship of culture and nature right now. But that would miss the point. Because the debate about what actually defines gender and sexuality is at least as old as bourgeois society itself (Hausen, 1976; Frevert, 1996; Foucault, 1983). We don't have to look that far back. A brief glance at the 1924 publication "The Decline of the Oedipus Complex" by the psychoanalyst Sigmund Freud (Freud, 1924) and the debate between Freud and the sexologist Magnus Hirschfeld on the "nature" of Homosexuality, for example, shows that it was precisely this issue that already preoccupied Freud and his contemporaries 100 years ago (Bruns, 2011). Thus, rather than searching for current reasons for the ideological ruptures, it might prove fruitful to inquire into the material basis of the ideological mobilization itself. Hereto, we can lean on psychoanalytical theory because its intellectual richness manifests itself in its ability to address the question of the formation of gender and sexuality without unilaterally resolving it in either one direction (nature) or the other (self-determination). In this sense, psychoanalysis can, at least in part, be understood as a dialectical approach to subject-formation in bourgeois society. Critical theorists such as Theodor W. Adorno and Max Horkheimer adhered to this particular strand of thought for this reason exactly, fundamentally challenging the idea of a god-given or *prima facie* natural order of things.

And it is therefore not surprising that both psychoanalysis and critical theory offer interesting points of reference for feminist intellectuals (Umrath, 2019: 99; Benhabib, 1993; Knapp, 1996; Ilouz, 2004; Knapp, 2004; Radonić, 2004; Stögner, 2014; Becker-Schmidt, 2017; Kirchhoff, 2022). This rich tradition includes Jessica Benjamin, whose work is best characterized as a curious exploration of the various schools of psychoanalysis that have developed over the last century, bringing them together with the core ideas of the Frankfurt School (Benjamin, 2013b: 104; Benjamin, 1977: 47; Benjamin, 2004: 63-64).¹ On the one hand, she bases her analysis on aspects of the traditional Freudian model in which the infant relates to the primary objects guided by its partial drives that lead them into the core nexus of the Oedipus complex (Benjamin, 2015: 25; Laplanche/Pontalis, 1973: 373). On

¹ And yet, Benjamin's writing has only sporadically been subject to a wider debate on critical theory. This is due to a somewhat dogmatic tradition in critical theory that mainly focusses on monadic aspects of domination, rather than taking intersubjective dynamics into account.

the other hand, Benjamin leans on object relations theory according to which pre-oedipal experiences are decisive for the question of how the infant enters the complex, how it resolves it and what the specific form of its decline means for the children's development of gender and sexuality (Benjamin, 2013a: 81 and 86; Chasseguet-Smirgel, 1974: 49).² However, with her theory of intersubjectivity, she adds relational aspects to both approaches. Benjamin claims that it makes a difference whether these objects are, in fact, capable of interacting as subjects with the infant (Benjamin, 1993a: 17). In other words, she enriches the Freudian drive model and Kleinian object-relations theory by adding another layer in which she analyses the relationship with the primary other as a dialectical relationship between both subject and object as well as subject and subject. In this regard, her approach proves to be challenging and intriguing, as it encompasses both monadic and relational aspects of bourgeois subject-formation.

The question Benjamin asks against this background is to what extent the primary objects for the infants, the parents, have themselves been able to constitute themselves as individuals with a higher or lesser degree of subjectivity, referring not only to agency and ego-strength but also to authorship (Benjamin, 1998: 39); and what the implications of this are for the child's ability to form an ego of its own. Benjamin does so by turning to the early infantile development of consciousness and self-consciousness and critically engaging with Hegelian dialectical thinking and critical theory (Benjamin, 1993b: 46). My main argument in this essay is that, in Benjamin's theory of ego formation, and therefore of gender and sexuality, her notion of the failure of destruction in the phantasy has strong ties to the concept of negativity as it was put forward by Adorno (Benjamin, 2013b: 119). To develop this thought, I will first reconstruct Benjamin's account by revisiting a core element in psychoanalytic theory: the Oedipus complex and its negative premises (Benjamin, 2015: 195; Benjamin, 2013a: 83; Kirchhoff, 2022: 335). I will then discuss intersections between Benjamin's interpretation of the Lord-Bondsman-Dialectic in Hegelian thinking with special regard to the concept of negation and Adorno's notion of negativity, as well as his approach to the non-identical. I will finally return to the question of the material basis for the contemporary ideological mobilizations.

² Even though Benjamin draws on Melanie Klein's object relations theory, she questions the notion of Klein's assumed heterosexuality of the infant, which contradicts Freud's idea of constitutional bisexuality (Benjamin, 1993a: 15; Radonić, 2004; Quindeau, 2022: 312). And she rejects the idea that the pre-Oedipal and the Oedipal phases are antithetic.

2 REVISITING FREUD: THE TWOFOLD-CHARACTER OF THE OEDIPUS COMPLEX

It is especially Freud's account of the female resolve of the Oedipus complex and his understanding of the development of femininity that remained inconclusive and became a point of heated debate (Kirchhoff, 2022: 329; Chasseguet-Smirgel, 1974: 7; Freud, 2000). Even in his lifetime, feminist commentaries contested his version of the path to femininity (Rohde-Dachser, 1997: 21). It has ever since led to controversies, ranging from critiques denouncing the theory as a patriarchal myth about womanhood and female sexuality altogether; to the notion that the Oedipus complex can be understood as a theory of socialization that merely describes the different ways in which infants, both male and female, are introduced to patriarchal culture (Rohde-Dachser, 1997: 21). While Benjamin certainly adheres to the latter, she points to another dimension: according to the Freudian model, Benjamin claims, it seems as if it is the development of femininity that requires explanation. Male sexuality and gender, however, seem to a lesser degree questionable. Benjamin doesn't only consider the complex itself as a pathway leading the infant into patriarchal culture, she discusses the underlying androcentrism and questions the development of masculinity as part of complementary gender identities and sexual desires, thus enabling her to develop a critical theory of gender and sexuality that aims at the very foundations of bourgeois subjectivity (Benjamin, 2013a: 71; Umrath, 2019: 54).

For this, Benjamin draws upon an inner contradiction in the Freudian notion of the Oedipus conflict that he himself never quite resolved: the less comprehensible negative or complete complex (Kirchhoff, 2022: 333). In his key essay "The Id and the I", Freud states that the simple Oedipus complex "is, in fact, not most common at all" (Freud, 2009: 272; Benjamin, 2013: 81; Laplanche/Pontalis, 1973: 352). He goes on to describe what he considers the more nuanced version: when entering the Oedipus stage, the boy doesn't only develop an ambivalent attitude towards the father and a tender object-relation towards the mother, but he "also behaves like a girl at the same time". He shows "the tender feminine attitude towards the father and the corresponding jealous-hostile one towards the mother" (Freud, 2009: 272). Rather than a mere identification with the father (in the case of the boy) or returning to the mother (in the case of the girl), the infants "develop

representations of both sexes” which coexist and at times interfere with each other (Benjamin, 2013a: 85).

This “intervention of bisexuality”, as Freud called it, makes it difficult for the analyst to actually “see through the primitive object-relations and identifications and even more difficult to describe them comprehensibly” (Freud, 2009: 272; Fast, 1996: 67). This very idea calls into question the linear account of the development of gender in the simple complex, as it has widely been debated. For the effect of the infant's constitutional bisexuality has a multitude of intricate consequences for the Oedipus complex as a whole: the negative complex implies that the formation of the ego and super-ego is embedded in a nexus of simultaneous identification with and rejection by the father and the mother even before the infant enters the complex itself (Benjamin, 1993a: 17). This opens a pathway to a less causal and deterministic analysis of the primary object relations and their effect on the resolve of the Oedipus conflict – a theoretical openness that Benjamin expands upon (Benjamin, 1993a: 30).

Consequently, rather than denying the significance of the Oedipus conflict, Benjamin emphasizes the complex nature of the infant's journey towards it in which many junctions are passed (Laplanche/Pontalis, 1973: 395). To illustrate this point, she returns to the original myth, reminding us that the story of Oedipus doesn't begin with his subconscious urge to kill his father, King Laios. Rather, the latter, afraid of being killed and replaced by his son, as the oracle had foretold, tried to escape his fate by eliminating Oedipus at his birth (Benjamin, 2015: 166–167). Laios only refrained from murdering his successor because his wife, Iokaste, intervened, and they agreed to abandon Oedipus in the mountains of Kithairon. Based on this reading of the myth, Benjamin concludes that before entering the Oedipus stage and developing aggressive impulses towards the father, the infant is already embedded in relations with his parents: pre-Oedipal experiences of aggression and rejection, by the father, as well as the mother, preformed Oedipus' subconscious urge to replace his father with his mother.

Whilst Benjamin thus, in accordance with Freud, claims that the parents serve as objects which the infant's drives are directed to, they are also individuals with a higher or lesser degree of subjectivity in the sense of authorship whose interactions with the child determine to what extent the drive energy can actually be discharged. The relation between the infant and its parents, hence, has a two-fold character: an intra- and an inter-psychoic dimension constituted by both, a dialecti-

cal relationship between subject and object, as well as subject and subject (Benjamin, 1993b: 41; Stögner, 2022: 32).³ Benjamin hence doesn't replace the Freudian drive theory by sociological abstractions, as Adorno famously criticized Karen Horney's revision of core psychoanalytical notions in his Essay "Die revidierte Psychoanalyse" (Adorno, 2020). Rather, she expands on the two-fold character of the psyche by claiming that the ability to regulate the intrapsychic tension, stemming from the conflicting drives directed at the primary objects, is dependant upon the ability of the parental object-subjects to cope with infantile aggressive impulses—an ability that is heavily entangled with societal structures of production and reproduction.

3 DESTROYED SUBJECTS, HOLLOW OBJECTS

Following object relational theorists (Klein, 2011; Chodorow, 1985; Winnicott, 2017), Benjamin sets out to investigate the infant's complicated pathway into the Oedipus complex, which she subdivides into three developmental stages of individuation that are only for the purpose of description delimited schematically: the phase of differentiation, the practising phase, and the phase of rapprochement. Leaning on Freud, Benjamin states that in the primary stage, the infant's main concern lies with its physiological dependence in which "the first relationship (of the child to the mother) is based on the oral drive" towards the mother's breast, alleviating "tension by providing satisfaction" (Benjamin, 2015: 25). In this phase, the infant can not yet distinguish between the self and the primary object. The mother acts as a mere prolongation of the child's primary narcissism (Benjamin, 2013a: 83).

Dawning knowledge of its limitations due to its dependence and accompanied experiences of frustration, force the infant to reconcile its grandiose narcissistic ambitions. The toddler is compelled to give up its phantasy of oneness with the world by learning to accept the difference between itself and the mother as a primary object (Benjamin, 2015: 47). This leads the child into the practising phase, which it experiences as a joyful and euphoric time of discovery of what it can slowly learn to grasp as the outside world, while simultaneously developing a curiosity towards its genitals (Benjamin, 2013a: 83). Depending on the reaction by the pri-

³ Whereas, according to critical theory, the object is primordial over the subject (Colligs, 2022: 238; Adorno, 2003: 184).

mary object-subject, Benjamin claims that the euphoria, and with it this first phase, reaches its limits (Benjamin, 1993c: 67). This prepares the infant for acknowledging that the mother is also part of this outer world, rather than being a mere prolongation of its own narcissistic beliefs.

According to Benjamin, this leads into what can be considered the most crucial step in the dialectical formation: the phase of rapprochement, which begins at the age of about 14 months (Benjamin, 1993b: 49). Therein, the infant is busy coping with the emergence of its conflicting feelings, crises of its grandiose aspirations and corresponding aggressive impulses towards the mother, caused by its unwillingness to accept the limitations (Benjamin, 2015: 47). Based on her reading of object-relations theory, Benjamin claims that, to be able to cope with its own aggressive impulses, the infant splits the mother object in two: an omnipotent potentially devouring object on the one hand and a nurturing object that abides by the will of the infant on the other (Benjamin, 2013a: 79). While the nurturing mother is introjected, the omnipotent mother is held on the outside as a projection (Benjamin, 2015: 58). The more rigid the mother reacted in the practising phase, the wider the gap between the split internal introject and external projection turn out to be and the more fear of the omnipotent mother “fills the gap between phantasy and reality” (Benjamin, 1993c: 69).

The further development depends on how the primary object-subject copes with the emerging aggressive impulses stemming from the frustrations, which, drawing on the psychoanalyst Donald J. Winnicott, Benjamin refers to as an effort to destroy the mother in the phantasy (Benjamin, 2018: 13); and whether she can survive the attacks, which is why this phase can also be described in terms of a crisis of parenthood. If the mother survives the attacks in the sense that she doesn't retreat or retaliate and can “deflate the child's grandiose aspirations to a sufficient extent” by holding and helping it to regulate its highly ambivalent feelings, the infant can revise the externalized bad mother-object which then better corresponds with the introject, enabling a feeling of coherence between inner and outside object (Benjamin, 1993b: 49), reducing the gap between introject and projection (Benjamin, 2015: 88). This allows for a lower level of anxiety, enables the child to regulate itself better and to experience forms of mutual recognition which “includes emotional attunement, mutual influence, active togetherness” and “shared states

of consciousness” (Benjamin, 2015: 20).⁴ With the bond surviving the destruction in the infant’s phantasy, the child can develop into a relatively independent self because it can experience an independent other.

But even though “the failure of survival is unavoidable sporadically”, which doesn’t necessary lead to a form of deprivation of the infant’s sense of self, this becomes problematic when the mother is structurally incapacitated to survive the attacks by the infant and is thus unable to help it regulate its aggressive impulses (Benjamin, 2015: 86-87). Be it because she never experienced a state of mutual recognition herself or because the social and economic circumstances disable her from surviving the attacks, leading her to either retreat or retaliate (Benjamin, 2015: 87). If the mother retreats, the infant experiences its aggression as destructive. “What could be worked through and mastered together [...] is shifted from the domain of the intersubjective [exclusively, F.S.] to the domain of the intrapsychic” (Benjamin, 1993b: 52). In the imagination of the child, its grandiose ambitions are affirmed, inflating anxiety and creating a feeling of guilt regarding its destructive impulses, a notion comparable to the depressive position in Kleinian object relations theory (Laplanche/Pontalis, 1973: 114-115). On the other hand, if the mother retaliates, the infant perceives the externalized mother-object “as all-powerful and itself as helpless” (Benjamin, 2015: 68), also creating a strong feeling of a fear for retaliation, comparable to the paranoid position in Kleinian theory (Laplanche/Pontalis, 1972: 368).

In both cases, the “mother’s dysregulation translates into the child’s fantasy of his mother being ›destroyed‹ by his distress, by his need for loving responsiveness” (Benjamin, 2018: 87). In the child’s perception, the outer subject seemingly didn’t survive the destructive acts. Consequentially, both the introject and the externalized object are hollowed out because they don’t resonate with reality, leaving the infant incapable of maintaining stable and consistent inner objects (Benjamin, 1993b: 52). In both cases, internalization takes place: “What cannot be worked through and dissolved with the outside other is transposed into a drama of internal objects” (Benjamin 1995: 40). The infant experiences “a breakdown of the necessary tension between self-assertion and mutual recognition” that would be a prerequisite for the encounter between self and others as independent yet entan-

⁴ This is, however, not static once achieved or a mere sequence of developmental stages, but “a constant dynamic that pervades all events and phases of life” and that very much depends on the structures and burdens the mother is confronted with daily (Benjamin, 2015: 20).

gled beings (Benjamin, 2015: 20). The result is that the children “are tempted to believe that they can be independent without acknowledging others” (Benjamin, 2015: 68). The child fills the hollow object with idealized symbolizations that take the complementary forms of domination and submission, activity and passivity (Benjamin, 1993b: 52). This nexus preforms the infant’s pathway into the Oedipus complex.

4 OEDIPUS' PATH TO FREEDOM: FALSE DIFFERENCIATION AND COMPLEMENTARITY

Leaning on Freud, Benjamin states, that the infant now uses the father as a third by the means of identificatory love in order to cope with its feelings of guilt and anxiety stemming from the gap between the internalized introject and the externalized projection. The wider the gap, the more the father is needed to serve as a defensive instrument and “figure of freedom, with access to and pleasure in the world” (Benjamin, 2013a: 83). Through this identificatory love for the father, the infant now learns to cope with its aggressive feelings that Freud referred to in his depiction of the Oedipus complex.⁵ However, this specific form of love is not purely defensive, but rather also a “specific structure that demands to be recognized as similar by the other” (Benjamin, 2013a: 83–84). Here, a new contingency opens up: it depends on the father’s presence, availability and his ability to acknowledge the identificatory love by the infant or whether he rejects its efforts (Benjamin, 1993d: 104; Benjamin, 2013a: 84).⁶ This, in turn, determines the pretext of the rivalry with the father and to what extent it takes a hostile hue as we know it from the Freudian interpretation.

Thus, whether the father is capable of accepting the identification and the resulting antagonistic feelings Freud described also determines the infant’s capability to regulate its ambivalent impulses. Whereas it is more likely that the father temporarily accepts the identification by what will have become a boy, Benjamin, turning to what will have become a girl, explains that her efforts of identification with

⁵ Agreeing with Freud, Benjamin claims that the father was, in fact, already present in the pre-Oedipal stages, but he didn’t appear as a rival.

⁶ The Child, only having developed residual forms of a directional sexual desire or gender identity, is thus dependent upon the recognition by the parental objects-subjects, be they mother and father, mother and mother, father and father, only mother, only father. In these cases, the search for the liberating third is organized according to the roles within the specific constellation.

the father are likely rejected. This in turn influences the degree to which the love for the mother shifts into a form of idealized love of the father: the girl learns that it cannot be like her father, her aggressive impulses are more strongly rejected, leading her to give up her position. This forces her back to the mother for identification and entering a rivalry with her over the now idealized and submissive love for the father (Benjamin, 1993a: 31).⁷

According to Benjamin, who follows the psychoanalyst Irene Fast, the infant now uses its anatomical difference regarding its parents as a rationalization to explain the rejection by the father, the “loss of what binds them to the object through identification, through the possession of the same thing that the other has” (Benjamin, 2013a: 85). Thus, the fear of castration points to more than the anatomic difference: it serves as an anchor for the infantile theory and represents the fear of “losing one's own organ, one's own identity and one's own gender-specific body” under circumstances in which efforts to form a bond have already been negated (Benjamin, 2013a: 88). In this sense, we can link the identification of anatomical difference with gender difference as a retrograde product of infantile sexual theories, as the psychoanalyst Christine Kirchhoff reconstructed it (Kirchhoff, 2009): the anatomic differences will have become defensive tools for the infant to make sense of and cope with the crises it experiences in its early phases of development (Kirchhoff, 2022: 337).⁸

Following the crisis of rapprochement and the Oedipus complex, the bonds based on mutual recognition are replaced “by almost exclusively complementary relationships”, externalized objects of a “bad mother” and a “liberating father” (Benjamin, 2015: 90). The boy's identification with and the girl's idealization of the father is based on a social postulate of an active masculinity that “stands in a different relation to the world, to culture, to the ›outside‹” than the mother (Benjamin,

⁷ This isn't dependent on whether the father was factually there or not. In fact, frequently, the absence of the factual father would make the search for another defensive third that is capable of mutual recognition easier. However, the anatomical difference of the sexes plays a role insofar as it might subconsciously form an aspect on the parent's account whether they accept or reject the identification of the infant. Hereto, Benjamin draws on the Psychoanalyst Janine Chasseguet-Smirgel who did extensive research on the development of female ego formation, desire, and sexuality. Thus, through the intersubjective relationship between e.g., the father as the defensive third and the infant, the anatomical difference of the sexes can very much play a role. It just wouldn't be as causal and linear as it is often discussed.

⁸ Benjamin thus does not have to deny the relevance of the bodily difference, yet it is not anatomic fate regarding the development of gendered and sexual dimensions. The degree of retrograde rationalization depends upon the acceptance or rejection of the identificatory effort by the child in relation to the father.

2013a: 84). F femininity turns into an “absorption, adaptation and receptivity”, which is constituted as an antidote to the omnipotent control by the pre-Oedipal phallic mother (Benjamin, 2013a: 79). For what will have become a girl, the desire to differentiate herself from her mother is painful: as she turns into a rival, the girl must destroy the mother within her who is not only an object of love but also turned into a pillar of her identity (Benjamin, 2015: 96-97). Femininity is now closely linked with the “undesired, primitively feared experience” of passivity and helplessness “on which the phallus can now have a controlling and structuring effect” (Benjamin, 2013a: 80; Wilhelm, 2020: 257). Binding herself to the phallic father offers her a way into the world (Benjamin, 2013a: 79).

For what will have become a boy, fencing off this passivity produces masculinity as a position of reversal: “the woman/mother who was powerful and needed when one was an infant is now reduced to a devalued or denigrated maternal object” (Benjamin, 2018: 15). Fear of regressing into this passivity becomes constitutive for the boy. In patriarchal societies, developing masculinity is thus based on fending off femininity: this “insecurity of gender identity [becomes] a kind of 'trap' [...] that spans the entire male individuation process” (Benjamin, 2015: 93). This “false differentiation” is how complementarity becomes the structural principle of the Oedipal phase, and how the complementarity of the sexes is internalized, “no matter how much it may contradict the complex reality of individual desire and individual identifications” (Benjamin, 2013a: 89).

To conclude, following the repeated intersubjective experience of a breakdown of the tension between self and the mother in the pre-Oedipal phase, not allowing for states of mutual recognition, the infant remains incapable of holding and regulating the intrapsychic conflicts.⁹ To cope with the unbearable inner tensions, the child resorts to what Benjamin refers to as false differentiation. Both gender and sexuality are split into complementarities: the rationalization of the Oedipal conflict, brings forth the masculinity of what will have become a boy and the femininity of what will have become a girl as described by Freud (Benjamin, 2013a: 84-85). Developing both male and female gender roles and sexuality in bourgeois society are consequentially fragile defensive mechanisms to cope with the repeating loss of bonds and the intrapsychic tensions that the infant finds itself incapable of regu-

⁹ Regarding the relationship of Benjamin's theory and the Freudian drive model, it is interesting to note that the tensions originate from the conflict between the death drive and “its 'immortal opponent', Eros, the life instinct” (Benjamin, 2015: 82-83).

lating due to the lack of inner and outer object consistency (Benjamin, 2013a: 81). Benjamin's specific analysis of the dialectical interplay between intersubjective and intrapsychic aspects of the formation of gender and sexuality in patriarchal societies is thus based on fundamentally negative premises. As I will show, this can be traced back to her understanding of critical theory and Adorno's notion of negativity.

5 LORD AND BONDSMAN – DIALECTICS OF DOMINATION AND SUBMISSION

To further develop this thought, we can turn to how Benjamin draws on Hegelian dialectics to ask about the relationship between gendered domination and submission—and how it relates to sexuality (Benjamin, 2018: 14; Benjamin, 2015): in “The Phenomenology of Spirit”, Hegel discusses the dialectic between Lord and Bondsman. He claims that “self-consciousness is in and for itself by and through being for another in and for itself”, implying that self-consciousness “is only as a recognized thing” (Hegel, 2005: 153). His idea of recognition states “that the self, to assure itself of its existence, is dependent on the opportunity to act towards another” that can be experienced as “other” (Benjamin, 2015: 68). This presupposes that the other “must be equally independent” (Hegel, 2005: 154). Or as Benjamin puts it: “The self cannot [...] adequately [be] reflected by an object, it must find another equal self to do this [...], a self which it can recognize in turn” (Benjamin, 2018: 15). To exist for itself, the self must thus “exist for another” (Benjamin, 2015: 68). In Hegel's philosophy, however, this relationship is not one of social equals. The Lord depends on a relationship in which he “makes the weaker a bondsman” and the bondsman accepts its submission thereby recognizing the master as such (Hegel, 2005: 161; Benjamin, 2015: 69-70; Benjamin, 2013b: 108; Benjamin, 2018: 183; Cyfer, 2022: 270).

Benjamin leans on this Hegelian notion in her psychoanalytic account of recognition according to which it is required that—in the asymmetric relationship between infant and parent—the child learns to recognize its limitations but is at the same time dependent upon recognition by the parent, thus by the survival of the primary subject-objects. If this fails because the other can't hold or withstand the infant's and its aggression and retaliates or retreats, the dialectical tension between self and the other breaks down. Or to put it in Hegelian terms: the infant negates

the other and “abolishes in such a way that it does not preserve and maintain what has been abolished, and thus does not survive being abolished” (Hegel, 2005: 152; Benjamin, 1993b: 49). The breakdown of the dialectical tension between lord and bondsman thus brings forth false differentiation and the complementarity of domination and submission, setting a vicious circle into motion (Benjamin, 2013b: 103). As the attempt to experience the other fails, the infant’s “fate is to repeat the original collapse again and again until the other sets a difference” (Benjamin, 2015: 84). Because aggression that is not worked through “continues to add fuel to the fire of revenge and retaliation fantasies” (Benjamin, 1993d: 70).¹⁰

Based on Benjamin’s account of Hegelian dialectics, we can conceptualize what she characterizes as false differentiation as abstract negation in terms of Adorno: a form of negation that merely formally negates and by which the inner contradictions of the object are seemingly sublated through externalization whilst the contradictions within are preserved and remain at work.¹¹ “The elementary tension of forces within the individual [...] becomes a dynamic between individuals”, as Benjamin states (Benjamin, 2015: 78).¹² Gendered domination and submission are in this sense the result of abstract negation, leading to a breakdown of the dialectical tension, while attempts to restore the tension turn them into alienated and reified forms of false differentiation (Benjamin, 2018: 15). In the sense of abstract negation of the other, the bonds with the outer objects-subjects are indeed destroyed. The infants resort to abstract complementary categories through the mode of submissive idealized love, failing to uphold the “continual oscillation between relating to the outside other and the inner object” (Benjamin, 2018: 5). This ties in with what Adorno and Horkheimer referred to as pathic projection in the chapter on Antisemitism in the “Dialectic of Enlightenment”, which they essentially de-

¹⁰ This is why fantasies of domination and submission “play a significant role in the mental lives of many people” who then consent to relationships that have a sadistic and masochistic character (Benjamin, 2015: 71). For “the masochist’s desire to discover his inner authentic reality in the presence of another finds its equivalent in the sadist’s desire to break out of his self: into a shared reality” (Benjamin, 2015: 90).

¹¹ Adorno contrasts abstract negation with the notion of “certain negation” that takes the form of immanent critique: therewith concepts are confronted with their objects and, conversely, the objects with their concepts (Adorno, 2007: 44; Adorno, 2003: 161). In this sense, we can grasp Benjamin’s notion of successful destruction in the phantasy as a form of certain negation.

¹² It is no coincidence that this dialectical figure is strongly reminiscent of the Marxian derivation of money as an externalization of the contradiction between use value and exchange value in the commodity. Whereas in Marx’ terms, it is only through this externalization that money makes the exchange of equivalents possible, Benjamin shows that it is this externalization that is the *conditio sine qua non* of bourgeois subjectivity.

scribe as the failure of reflection: the inability to create a sound relation between the inner and the outer objects. "As the subject can no longer give back to the object what it has received from it, it does not become richer but poorer" (Horkheimer /Adorno, 2004: 199).¹³ Failure of destruction in the fantasy in Benjamin's sense hinders the infant to re-integrate the ambivalences of the introjected and the externalized objects.

6 NEGATIVE DIALECTICS AND THE FEAR OF THE NON-IDENTICAL

But for Hegel as well as for Freud, "the collapse of this tension [...] is inevitable" (Benjamin, 2015: 69). While in Freud's theory, aggression and the desire to dominate are "descendants of the death drive" (Benjamin, 2015: 69); in Hegelian dialectics, the breakdown is elevated to an ontological structure (Benjamin, 2015: 69; Adorno, 2008: 124). Criticizing this ontology and referring to Marx, Benjamin departs from a paradox: While she claims that the Hegelian lord-bondsman dialectic and the Freudian notion of the active-passive dialectic are true to the extent that they describe patriarchal subject-formation, they are false in the sense that they aren't ontological fate. In the same way, her critique of gender and sexual complementarity rejects the opposing categories of femininity and masculinity as ontological entities, but at the same time accepts that they inevitably structure our experience and remain effective (Benjamin, 2013a: 57 and 99).

Whilst Adorno and Horkheimer put questions of gendered domination and sexuality into perspective (Umrath, 2019: 369), they refrained from systematically engaging with concrete living conditions of women (Becker-Schmidt, 2017a: 43). Benjamin, as we have seen, points to their role as the primary caregivers and the consequences of their living and working conditions in an alienated and reified society.¹⁴ In their infancy, they will more likely than not have been confronted with retaliating or retreating parents when acting on their drives and aggressive impulses through patriarchal moral codes; they would most likely have had to return to

¹³ This approach enables to add to the explanation of the fierce culture war that is raging over gender and sexuality and how it intersects with antisemitism (Stögner, 2014). Expanding on Benjamin's theoretical approach could add to a comprehensive understanding of contemporary forms of antisemitism and differentiate between the fear from the other in racist ideologies and from the non-identical in antisemitism.

¹⁴ A fact that is often depoliticized and romanticized as love and represents possibly the largest expropriation in the world that is taking place in the world today (Colligs, 2022: 244; Soiland, 2022: 103).

identifying with the mother who doesn't offer autonomy and bind herself in love to the idealized father. The fewer women and mothers are enabled to experience mutual recognition in their primary relations, the more they turn into objects for the needs of the child themselves, so that the child in turn cannot experience bonds based on recognition (Benjamin, 2015: 34-35). Caregivers in general and women as—until today—primary caregivers are confronted with specific aspects of domination that put them and their ability to survive the infant's aggression under a particular amount of duress: being dually burdened with care and wage work (Becker-Schmidt, 2017b: 88; Scholz, 2005: 19), and with absent or unavailable men (Scholz, 1997) as well as fathers who are similarly disabled from coping with the infants' efforts to liberate themselves from the crises in the phase of rapprochement, they are likely confronted with living and working conditions that put them through stress and give them little room to hold and regulate their infants' aggressive impulses. As such, identities structurally remain fragile and are prone to crises.

Thus, rather than assuming an ontological tendency to collapse, Benjamin claims that it is embedded in bourgeois society which is, according to critical theory, constituted by a specific form of domination over inner and outer nature (Adorno/Horkheimer, 2004: 61-62; Wolf, 2022: 81) and its reified and alienated forms of reproduction (Colligs, 2022: 240). Adorno and Horkheimer describe it as a form of male domination that is based on instrumental reason, the logic of identity and the exchange of equivalent commodities. To bring forth the "identical, instrumental, male character of man" that is required for this specific mode of production and reproduction, humanity had to do terrible things to itself "and something of this is still repeated in every childhood" (Adorno/Horkheimer, 2004: 19).¹⁵ Society is experienced by the individual "in shocks" and "in sudden, abrupt jolts", "which are caused by [...] the alienation of the individual from society" (Adorno, 2020: 24). What binds the individuals together is "almost [...] a system of scars [...] that are only integrated with suffering, and never entirely" (Adorno, 2020: 24; Wolf, 2022: 74).¹⁶ Society is thence fundamentally held together by a negative premise,

¹⁵ Benjamin leans on this aspect of Adorno's thinking when she states: "What triggers submission is the rational, calculating and even instrumentalizing attitude of the [male, F.S.] master" (Benjamin, 2015: 80).

¹⁶ However, Benjamin critically notes regarding Adorno that he wrongfully accepted the Freudian ontology. According to her, critical theory must recognize that the process of subject formation "is a defence against unbearable reality", a specific mode of production and set of cultural configurations

“by the threat of physical violence, albeit often indirect, and this is the source of ‘potential hostility’, which manifests itself in neuroses and character disorders”, rather than empathy (Adorno, 2020: 32).

Based on this notion and by tracing negativity in Benjamin’s thinking, we can thus decrypt how societal structures that systematically hinder parental object-subjects, especially mothers, from surviving the infant’s destruction in the phantasy, lead to a breakdown of the dialectical tension between self and the other, enforcing defence mechanisms. This touches upon a core of Benjamin’s dialectical critique of identity (Cyfer, 2022: 282; Benjamin, 2018: 17): a society that forces the subjects into complementary gendered identities and sexual desires based on these identities, enforces splitting of the non-identical (Benjamin, 2013b: 134-135; Colligs, 2022: 239-240; Kirchhof, 2022: 329 and 340).

In light of Adorno’s critique of Hegelian dialectics and regarding this fundamental negative premise of ego-formation in modern patriarchal and capitalist society, we can now finally link Benjamin’s approach to the notion of the non-identical in Frankfurt School critical theory. According to Adorno, the result of an idealistic dialectical negation is identity: the idea in Hegel’s philosophy that negation is sublated in positivity “is the quintessence of identification” (Adorno, 2003: 161). “The mistake of traditional thinking [is] that it considers identity to be its goal” (Adorno, 2003: 152). Criticizing Hegel, Adorno claims that the whole is negative and thus “the negation of particularities, which has its epitome in that whole, remains negative” (Adorno, 2003: 161). Positivity and identity that are the result of the dialectical movement in Hegelian thinking are then what Adorno claims to be “anti-dialectical principles” (Adorno, 2003: 161). Rather than striving for identity, negative dialectical thinking “denies the false reconciliation between the contradictory moments that identifies the non-identical at a higher level” (Wilhelm, 2022: 254). Since “the thought that identifies always does violence to every single object through identification” (Adorno, 2007: 51), reflection on the negative residue is key: “The subject must redress what it has done to the non-identical” (Adorno, 2003: 149).

But as the non-identical eludes the conceptual, it remains indeterminate and triggers anxiety in the identifying thought: The persistence of what has been fended

and “not a natural mode of constituting consciousness, necessitated by the opposition of the drives” (Benjamin, 1977: 63). Benjamin thus calls for a theory “which explains how the ego is formed through social interaction” – rather than through drives alone.

off, triggers fear because it reminds of the aggression that was needed to split. The subject “knows why it feels absolutely threatened by the slightest excess of the non-identical” (Adorno, 2003: 184). This fear of this threat by the split non-identical returns as a form of “neurotic anxiety” (Neumann, 1978: 429). Recalling Benjamin's reflections on complementarity in early childhood development now brings us back to the contemporary battle over gender and sexuality in which the aggressive defence of the natural order of two genders can be decrypted as a “false healing” of this anxiety (cf. Brunner 2016).

7 CONCLUSION

As we have seen, Benjamin does not renounce Freudian drive theory nor does she reject the Oedipus complex as a core nexus in the development of gender and sexuality. At the same time, she argues that the Freudian notion is false as she puts forward a more nuanced view of the Oedipus complex, emphasizing the impact of early relationships on the development of gender and sexuality and challenging the idea that domination is inevitable. She proposes taking the twofold character into account, in which we ought not only look at how the infant, based on its drives, relates to the primary objects but also take the parent's subconscious reactions towards the infantile frustrations and aggressive impulses, destruction in the phantasy and abstract negation of the other, into account. Before entering the Oedipus complex, the infant has already crossed several junctions in which the stage for how the complex is resolved is set. Benjamin thus emphasizes the pre-Oedipal phase in which, in bourgeois-patriarchal societies, the child is confronted with parental object-subjects that are structurally disabled from surviving the aggressive impulses leading to the experience of rejection.

This experience of a lack of recognition by the parents leads to “false differentiation” where masculinity is built on rejecting femininity. Based on the Freudian notion of the negative Oedipus complex, in which the child develops representations of both genders, Benjamin shows how essentially poly-sexual infants are forced into one of two complementary identities. And with her theory, we can understand how the vicious circle of negative dialectics of gendered and sexual domination and submission are set in motion. This embeds Benjamin's approach in the notion of negativity in Adorno's thinking. False differentiation and the patriarchal autonomous subject that assumes independence of others and is identical

with himself, as Adorno and Horkheimer criticized the male character (Wolf, 2022: 199), is, in the sense of Benjamin, the structural outcome of a reified society.¹⁷

Returning from this reconstruction of Benjamin's approach as it is linked to Adorno's notion of negativity and the non-identical to the raging battle over the question of nature and self-determination: Based on Benjamin's theory, we can see that there is a fundamental truth to referring to an order of things that lies beyond the will of the individual regarding gender and sexuality. This order of things, that is in essence a social order, appears as natural, forming what can be understood as second nature (Wolf, 2022: 80).¹⁸ Declaring what is essentially second nature as first nature, as the newly re-elected Trump administration claims, implies reproducing mystified complementary genders and sexual desires, reinforcing alienating and reified social and economic structures that bring forth withered subjects and false differentiation—a vicious circle. And it is this dynamic exactly that turns the very idea of self-determination into ideology in a societal context in which structurally disables us to recognize others, thus enforcing complementarity. This is why “the division and polarization of the sexes persists in the structure of our individuality” and why it is so enduring (Benjamin, 2015: 102). In the sense of this fundamentally negative premise of bourgeois society and Benjamin's dialectical approach to deciphering it, we can understand why the abstract binary and complementary—thus mutually exclusive—categories of male and female or sexualities are prone to fragility and crises. This creates the paranoid fear of the non-identical; and can thus so effectively be mobilized in the contemporary battle over gender and sexuality.

So, is that all there is? Benjamin emphasizes that even in these damaged forms of dealing with the lack of bonding experience, the possibility emerges that things could be different. As much as false differentiation leads into domination and submission, it points to the unfulfilled urge to experience a bond, in which the outer object survives the destruction in the phantasy. Impulses that under different

¹⁷ To explain why forms of gendered and sexual domination are so stable, Benjamin draws on the notion of alienation and fetishism in Marx's *Capital*. In her 1977 essay, in which Benjamin critically engages with Adorno's theory of internalization, she states: “the social individual is rooted in the biological individual—that is, the social form of individuality which emerges” and that appears as “a natural and universal form of ego development” (Benjamin, 1977: 60).

¹⁸ However, Benjamin refrains from linking her theory back to the body as a place of pleasure and displeasure. Whilst she at times points to her acceptance of the drive theory, she doesn't reflect on the character and consequence of the body as being simultaneously nature and not nature (Göllner, 2019; Wolf, 2022; Kirchhoff, 2022).

circumstances could lead to a higher degree of ego strength in an emphatic sense (Benjamin, 2018: 15). They would enable the joyful discovery of the other, whilst playfully imitating submission and domination. That would likely generate a higher likelihood for the ability to integrate the other gender in one's own self: "The identification with the other leads to a paradox (creating potential sexual tension without domination): I am what I identify with, and yet, I am not", Benjamin gives us a hunch of how this might be experienced (Benjamin, 2013a: 87). Or: It is the intersubjective space that enables "to bridge difference, to adopt diverse positions and to tolerate non-identity instead of erasing the position of the self or the other" (Benjamin, 2013b: 135).¹⁹

Improving living and working conditions for both men and especially for women within capitalist societies would certainly allow for a better ability to survive the infant's aggressions. While on a clinical level, the psychoanalytic practice aims to "restore the space of thirdness" (Benjamin, 2018: 7), on a societal level this can only be achieved through fundamental changes of the mode of production and reproduction and its deeply inscribed forms of gendered domination, allowing for a less defensive Oedipal splitting (Benjamin, 2018: 12).

REFERENCES

- ADORNO, Theodor W. (2003): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2008): *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2020): "Die revidierte Psychoanalyse". In Theodor W. Adorno: *Soziologische Schriften 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 20-41.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2017): *Pendelbewegungen. Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie*. Opladen: Barbara Budrich.
- BENHABIB, Seyla (1987): *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- BENJAMIN, Jessica (1977): *The End of Internalization. Adorno's Social Psychology*. In *Telos* (32), p. 42-64.

¹⁹ However, regarding this specific passage, we ought to specify Benjamin's notion of the non-identical: she mainly characterizes it as that which is not part of the identity and thus also encompasses what can be referred to as the other. In Adorno's philosophy, the non-identical is not merely the negated other but a third. It is what remains after the identical, and its negation is split into two fragile concepts (Kirchhoff, 2022: 338).

- BENJAMIN, Jessica (1993a): “Gleiche Subjekte und doch Liebesobjekte. Identifikatorische Liebe und die Herausbildung geschlechtlicher Identität”. In J. Benjamin: *Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 13-37.
- BENJAMIN, Jessica (1993b): *Ein Entwurf zur Intersubjektivität: Anerkennung und Zerstörung*. In Jessica Benjamin: *Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 39-58.
- BENJAMIN, Jessica (1993c): “Die allmächtige Mutter. Ein psychoanalytischer Versuch über das Verhältnis von Phantasie und Realität”. In J. Benjamin: *Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 59-85.
- BENJAMIN, Jessica (1993d): “Vater und Tochter. Differenzielle Identifizierung. Ein Beitrag zur Heterodoxie der Geschlechter”. In J. Benjamin: *Phantasie und Geschlecht. Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 87-114.
- BENJAMIN, Jessica (1995): “Recognition and Destruction. An Outline of Intersubjectivity”. In J. Benjamin: *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, p. 27-48.
- BENJAMIN, Jaessica (1998): “‘Constructions of Uncertain Content?’. Gender and Subjectivity beyond the Oedipal Complementarities”. In J. Benjamin: *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York/ London: Routledge, p. 35-78.
- BENJAMIN, Jessica (2013a): “‘Konstruktionen mit ungesichertem Inhalt’. Geschlecht und Subjektivität jenseits der ödipalen Komplementarität”. In J. Benjamin: *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität, Gender, Psychoanalyse*, translated by Irmgard Hölscher. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 55-102.
- BENJAMIN, Jessica (2013b): “Der Schatten des anderen Subjekts. Intersubjektivität und feministische Theorie”. In J. Benjamin: *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität, Gender, Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, p. 103-135.
- BENJAMIN, Jessica (2015): *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt am Main: Stroemfeld.
- BENJAMIN, Jessica (2018): *Beyond Doer and Done To. Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*. New York: Routledge.
- BRUNNER, Markus (2016): “Vom Ressentiment zum Massenwahn. Eine Einführung in die Sozialpsychologie des Antisemitismus und die Grenzen psychoanalytischer Erkenntnis”. In Ch. Busch, M. Gehrlein, T. Uhlig (eds.). *Schiefheilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus*. Wiesbaden: Springer, p. 13-35.
- BRUNS, Claudia (2011): “Kontroversen zwischen Freud, Blüher und Hirschfeld. Zur Pathologisierung und Rassisierung des effeminierten Homosexuellen”. In U. Auga, C. BRUNS, D. Dornhof and G. Jähnert (eds.): *Dämonen, Vamps und Hysterikerinnen. Geschlechter- und Rassenfigurationen in Wissen, Medien und Alltag um 1900*. Festschrift für Ch. von Braun. Bielefeld: Transcript, p. 161-184.

- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine (1974): "Freud widersprechende psychoanalytische Ansichten über die weibliche Sexualität". In J. Chasseguet-Smirgel: *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 46-67.
- CHODOROW, Nancy (1985). *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*. München: Frauenoffensive.
- FAST, Irene (1996): *Von der Einheit zur Differenz. Psychoanalyse der Geschlechtsidentität*. Frankfurt am Main: Fischer.
- FOUCAULT, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FREUD, Sigmund (2000): "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". In S. Freud: *Die Traumdeutung und andere Schriften*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, p. 1047-1182.
- FREUD, Sigmund (2009): "Das Ich und das Es". In S. Freud: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, p. 251-295.
- FREUD, Sigmund (1924): "Der Untergang des Ödipuskomplexes" In *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 10 (3), p. 245-252.
- FREVERT, Ute (1996): *Mann und Weib und Weib und Mann. Geschlechterdifferenzen in der Moderne*. München: Beck.
- GÖLLNER, Renate (2019): "Verdrängung der Bisexualität". In R. Göllner: *Freiheit und Trieb. An den Grenzen der Psychoanalyse*. Freiburg: Ça ira, p. 67-104.
- HARK, Sabine; Villa, Paula-Irene (eds.) (2017): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: Transcript.
- HAUSEN, Karin (1976): "Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben". In W. Conze (ed.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*. Stuttgart: Klett, p. 363-393.
- HEGEL, Georg W. F. (2005): *Phänomenologie des Geistes*. Paderborn: Voltmedia.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W. (2004): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ILLOUZ, Eva (2004): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KIRCHHOFF, Christine (2009): *Das psychoanalytische Konzept der "Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- KIRCHHOFF, Christine (2022): "Nichtidentisches und die Sehnsucht nach der 'vollen Identität' - ... und was will eigentlich 'das Weib'?" In K. Stögner; A. Colligs (eds.): *Kritische Theorie und Feminismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 328-344.
- KLEIN, Melanie (2011): *Das Seelenleben des Kleinkindes. Und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, edited by H. Thorner. Stuttgart: Klett-Cotta.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1996): "Traditionen - Brüche. Kritische Theorie in der feministischen Rezeption". In E. Scheich (ed.): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministi-*

- sche *Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*. Hamburg: Hamburger Edition, p. 113-150.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (2004): "Kritische Theorie. Ein selbstreflexives Denken in Vermittlungen". In R. Becker; B. Kortendieck (eds.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, p. 177-187.
- KUHAR, Roman; Paternotte, David (eds.) (2017): *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*. London/New York: Rowman and Littlefield.
- LANG, Juliane; Peters, Ulrich (eds.) (2018): *Antifeminismus in Bewegung. Aktuelle Debatten um Geschlecht und sexuelle Vielfalt*. Hamburg: Marta Press.
- LANG, Juliane (2017): "Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender". In S. Hark; P.-I. Villa (eds.): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: Transcript, p. 167-181.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand (1973): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- NEUMANN, Franz L. (1978): "Angst und Politik". In A. Söllner (ed.): *Franz L. Neumann. Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 424-459.
- QUINDEAU, Ilka (2022): "Sexualität und Geschlecht. Why Bodies Matter". In K. Stögner; A. Colligs (eds.): *Kritische Theorie und Feminismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 307-327.
- RADONIĆ, Ljiljana (2004): *Die friedfertige Antisemitin? Kritische Theorie über Geschlechterverhältnis und Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- ROHDE-DACHSER, Christa (1997): *Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer.
- SCHOLZ, Roswitha (1997): "Die Verwilderung des Patriarchats in der Postmoderne". *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 21 (3/4), p. 31-51.
- SCHOLZ, Roswitha (2005): *Differenzen der Krise. Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von "Rasse", Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*. Bad Honnef: Horlemann.
- SOILAND, Tove (2022): "Kontingenz als Ideologie unserer Zeit". In A. Hartmann (ed.): *Sexuelle Differenz. Feministisch-psychoanalytische Perspektiven auf die Gegenwart*. Münster: Unrast, p. 99-107.
- STÖGNER, Karin (2014): *Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*. Baden-Baden: Nomos.
- STÖGNER, Karin (2022): "Kritische Theorie und Feminismus. Ein produktives Spannungsverhältnis". In K. Stögner; A. Colligs (eds.): *Kritische Theorie und Feminismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp p. 11-36.
- UMRATH, Barbara (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*. Frankfurt am Main: Campus.

- WHITEHOUSE (2025): "President Trump's America First Priorities", January 20, 2025. Available at:
<https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/2025/01/president-trumps-america-first-priorities/> (Accessed: 21.01.2025)
- WHITEHOUSE (2025b): "Defending women from gender ideology extremism and restoring biological truth to the federal government. Executive Order", January 20, 2025. Available at:
<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/> (Accessed: 21.01.2025)
- WINNICOTT, Donald W. (2017): *Familie und individuelle Entwicklung*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- WOLF, Mario (2022): *Kritik der entsinnlichten Vernunft. Zur Naturgeschichte von Kultur, Subjekt und Geschlecht*. Frankfurt am Main: Campus.

DISPOSICIONES MORALES, GÉNERO Y CAPITALISMO: REFLEXIONES ACERCA DE UN ESTRECHO VÍNCULO

Moral dispositions, Gender and Capitalism: Some Remarks on a Close link

ESTELLE FERRARESE*

estelle.ferrarese@u-picardie.fr

Fecha de recepción: 02/05/2024
Fecha de aceptación: 11/12/2024

RESUMEN

Theodor W. Adorno nos instó a considerar la amenaza siempre presente de una neutralización sociopolítica de las condiciones necesarias para la moralidad. Este artículo examina la pertinencia duradera de su diagnóstico de la “frialdad burguesa” en el contexto del trabajo precario. En él sostengo que la tesis que sostiene que estaríamos en una fase emocional del capitalismo es errónea por dos razones fundamentales. En primer lugar, postula la existencia de sólidas disposiciones morales redirigidas hacia objetos impropios, pasando así por alto la pluralidad de mecanismos de subjetivación moral en juego. En segundo lugar, ignora la persistente lógica de género que sustenta y estructura la distribución de estas disposiciones.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, capitalismo, disposiciones morales, subjetivación moral, cuidado.

ABSTRACT

Theodor W. Adorno urged us to consider the ever-present threat of a socio-political neutralization of the conditions necessary for morality. This paper examines the enduring relevance of his diagnosis of "bourgeois coldness" in the context of precarious labor. I argue that the prevalent thesis of an emotional phase of capitalism is flawed for two key reasons. First, it posits the existence of robust moral dispositions redirected toward improper objects, thereby overlooking the plurality of mechanisms of moral subjectivation at play. Second, it disregards the persistent logic of gender that underpins and structures the distribution of these dispositions.

* Université de Picardie Jules Verne.

Key words: Theodor W. Adorno, capitalism, moral dispositions, moral subjectivation, care.

Desde los años treinta, y de manera más sistemática en los cincuenta y sesenta, el filósofo Theodor W. Adorno desarrolló una teoría de la precariedad de las disposiciones morales.

Con el término “frialidad burguesa”, Adorno invitaba a concebir la vulnerabilidad del agente moral como un producto social en el que este queda atrapado en una relación consigo mismo y con el mundo que le impide percibir las expectativas morales del otro y responder a ellas. Dicha precariedad está asociada a la amenaza omnipresente de una neutralización sociopolítica de las condiciones de la moral y, en particular, de la disposición a actuar moralmente. Pero ¿qué tesis defendía Adorno exactamente? Según este autor, nuestro contexto social engendra la frialdad burguesa no anegando lo que en cualquier otro contexto serían disposiciones morales “naturales”, sino creando una segunda naturaleza impostada (*falsche*), en lugar de incorporar una forma de atención a los demás. La “naturaleza” humana resultante del proceso histórico y la actividad práctica que caracteriza a la sociedad capitalista no contiene la preocupación que induce a sentirse responsables de los demás, sino todo lo contrario, la indiferencia.

En la fenomenología que Adorno lleva a cabo acerca de la frialdad burguesa, esta contiene la indiferencia ante los otros inherente a la persecución de los intereses propios, la incapacidad de identificarse con el otro, una adhesión precipitada a lo inevitable y un repliegue cuidadosamente articulado en lo privado (Adorno, 2009: 610). Y no consiste únicamente en la pasividad ante el sufrimiento o las expectativas morales del otro, sino que se articula con una “predisposición a adherirse al poder” (Adorno, 2009: 603) y a someterse ante la fuerza y la norma. El capitalismo tardío que Adorno observaba habría hecho imposible cualquier atención incondicional al otro.

Esta frialdad surge, según Adorno, de mecanismos que no podemos describir aquí en detalle, pero cabe señalar, en primer lugar, que son mecanismos que convergen y se condensan en un sistema y, en ese sentido, van más allá de la esfera del trabajo, aunque en ella se despliegan con toda su fuerza.

Concretamente, hace de la atrofia de la experiencia (Adorno, 1998: 59) –que describe en la línea de Walter Benjamin– uno de los primeros resortes de la indife-

rencia ante el otro. La experiencia plena (*Erfahrung*), que radica en la posibilidad de vincular la historia a la vida personal, cede el paso a las *Erlebnisse* atomizadas, vivencias brutas (Benjamin, 1972: 123-132) que, más que fragmentos de existencia inteligibles, son el resultado de la convulsión y el trauma y se convierten en accidentes de los que debemos defendernos. En particular, la organización del trabajo en una fábrica, que altera cada uno de los sentidos, aísla al obrero de toda experiencia y en ella la memoria es remplazada por la respuesta condicionada y el conocimiento práctico por la repetición. La práctica deja de tener significado. Esta atrofia induce una profunda mutación de la relación consigo mismo, con el tiempo y con la naturaleza, pero sobre todo con el otro.

El capitalismo tardío elimina además la posibilidad de entender al otro (y ser entendido) como un ser singular, porque el modelo que el intercambio instauro en el capitalismo se generaliza a tal punto que cualquier objeto (y cualquier sujeto) puede ser intercambiado por otro; en sus cualidades y realizaciones es comparable o medible con cualquier otro. Como afirma *La dialéctica de la Ilustración*, “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas” (Horkheimer y Adorno, 1998: 63). En el intercambio, individuos no idénticos se vuelven conmensurables unos con otros, es decir, idénticos. Una conmensurabilidad generalizada indica que las relaciones entre los individuos se degradan a relaciones entre cosas. Junto a Max Horkheimer, Adorno afirma que en la sociedad capitalista plenamente realizada “el ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo para los modelos conceptuales del sistema: incluso el hombre singular, por no hablar del animal” (Horkheimer y Adorno, 1998: 131).

Toda la forma de vida capitalista se ve impregnada (y lleva a cabo) esta conmensurabilidad generalizada. Impregna los saberes, estructurando por ejemplo el psicoanálisis, que transforma el sufrimiento en síntoma (Adorno, 1998: 63). Pule y compartimenta los abismos del yo y los convierte en productos a gran escala: mis desajustes son la garantía de mi conformidad y la herramienta de mi comparabilidad. La intercambiabilidad generalizada infunde también los valores y las gramáticas políticas, poniéndolos al servicio de la frialdad burguesa; lejos de constituir un principio de justicia, la igualdad, concebida como equivalencia, no es más que un principio de indiferencia. Armoniza también –tal vez, ante todo– el mercado de trabajo y las relaciones en el mundo del trabajo; los trabajadores devienen objetos

comparables entre sí con el propósito de permitir un análisis en términos de costes y beneficios, pero también en el sentido de que la división burguesa del trabajo exige individuos que se modelen “en cuerpo y alma según el aparato técnico” (Horkheimer y Adorno, 1998: 83).

Al borrar la singularidad, al moldear los seres humanos según el mercado, que ya han sido instrumentalizados (y siguen siéndolo) en función de este, pero también al concebir la naturaleza como diferente y opuesta al ser humano, la generalización de la forma-intercambio imposibilita cualquier forma de atención al otro.

Pero Adorno también asocia, de manera recurrente, la frialdad a otra lógica: es inseparable de la lógica de la autoconservación. El impulso hacia la autopreservación y la preservación de los propios intereses es, a su parecer, el principio de la sociedad capitalista y del ser humano que esta precisa: el sujeto. El instinto primario de la autoconservación se convierte, en la forma de vida capitalista, en un imperativo, una institución, el único registro de acción posible (Adorno, 2009: 689). Y su correlato es la frialdad. Al requerir una mezcla de sentido de las realidades, de evaluación precisa de las relaciones de fuerza, de capacidad de adaptación y de brutalidad hacia el otro, aniquila toda atención al otro y toda preocupación por otra existencia que no sea la propia.

De este conjunto de mecanismos resulta que en el mejor de los casos los individuos son, unos para otros, medios que contribuyen a un cálculo estratégico para un fin determinado. La forma-intercambio, la generalización de las experiencias brutas y la subordinación de la consciencia moral al imperativo de la autoconservación determinan las evaluaciones del individuo, la asignación del respeto y de la atención, y la sociedad se compone, por su parte, de mónadas disociadas, incapaces de solidarizarse, que “se cierran tan encarnizadamente a su dependencia real de la especie como al aspecto colectivo de todas sus formas y contenidos de conciencia” (Adorno, 1984: 310).

Y para Adorno, como también para Horkheimer, esta perversión de la relación consigo mismo y los otros adquiere concretamente la forma de una neutralización de la capacidad de verse afectado por el *sufrimiento* del otro, y de una ceguera ante el dolor y la pena, ceguera que ellos consideran una de las condiciones del progreso: “el dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible sólo merced al olvido” (Horkheimer y Adorno, 1998: 275).

La retórica apocalíptica y el afán filosófico por dar cuenta de su época suelen dar un aspecto desfasado a la obra de Adorno. ¿Qué puede decirnos sobre el avatar actual del capitalismo, caracterizado por el declive de la producción industrial (al menos en el mundo occidental), la revolución digital o la financiarización del capital y una dinámica de privatización y de comercialización de lo que hasta ahora era considerado como bienes públicos, fenómenos que instituyen una nueva etapa de mercantilización del mundo y que dan lugar a profundas transformaciones de la organización del trabajo, una mutación de la gestión y un transformación radical del salariado (por ejemplo, por la disolución de las fronteras de la jornada de trabajo)?

Más exactamente, ¿qué persiste del diagnóstico de una “frialidad burguesa” en la era del trabajo precario, donde la flexibilidad del mercado de trabajo implica, para ciertas categorías de individuos, no solo una fragilización de su estatus social, sino también una amenaza sobre su alojamiento, su identidad o incluso su relación con el tiempo (Standing, 2011)? ¿Qué explica sobre un fenómeno de precariedad que parece constituir una experiencia total, al comprometer concretamente la posibilidad del individuo de constituirse como individuo autónomo, es decir, de hablar y actuar en nombre propio? Robert Castel ha señalado, en efecto, que la capacidad de actuar depende siempre de los apoyos colectivos que esta encuentra en la organización social (Castel, 2016): para poder actuar de manera independiente un individuo necesita “apoyos”, es decir, depende de una “cualidad social”, hecha de derechos, recursos y protecciones suficientes. Y esto es justamente lo que niega la experiencia de la precariedad, que se extiende desde el mundo del trabajo hasta las relaciones sociales.

¿Cómo se articulan pues la precarización del trabajo y la precariedad de las disposiciones morales?

Desde hace una quincena de años se ha desarrollado una abundante literatura que trata de probar la emergencia de una fase emocional del capitalismo, en la que ya no sería precisa la frialdad y donde, por el contrario, el aumento de la plusvalía dependería de una movilización emocional de la subjetividad de todos los trabajadores. Quienes sostienen esta idea describen un mayor compromiso psíquico de los asalariados en el trabajo –de precarios y no precarios–, que va acompañado de una conformación de las emociones y un recurso aparente a ciertas fuentes morales con el fin de inducir la realización de ciertas tareas y garantizar determinados comportamientos en el lugar de trabajo.

Aquí vamos a argumentar que la tesis de un capitalismo empático es falsa, por dos razones. En primer lugar, porque al esbozar algunas disposiciones morales (que, aunque desviadas hacia objetos impropios, seguirían manteniendo su fortaleza), omite la pluralidad de mecanismos de subjetivación moral operantes; en segundo lugar, porque elimina la lógica de género que sigue imperando en la distribución de estas disposiciones, en el mundo del trabajo y más allá de él, tema que es ajeno a Adorno, pero del que han dado buena cuenta muchas décadas de investigación feminista.

1 CONSIDERACIONES SOBRE EL GIRO “EMOCIONAL” DEL CAPITALISMO

Hoy parece admitirse que, aunque nuestras existencias se hayan vuelto precarias, este no es (o ya no es) el caso de nuestras disposiciones morales.

Michael Hardt y Antonio Negri defienden, a lo largo de sus publicaciones conjuntas y especialmente en su definición del término “multitud”, la idea de que el modo de producción inmaterial que caracteriza nuestra época hace difícil la distinción entre la producción de mercancías y la producción social de subjetividades; subjetividades que tienen su propia singularidad. Y en lugar de sustraer el trabajador a la sociabilidad para llevarlo hacia la materia muerta, el capitalismo contemporáneo lo instalaría en una intersubjetividad perenne, atravesada de afectos, algo que refleja a nivel empírico la importancia actual de los empleos dedicados a las relaciones humanas de los cuidados, el trabajo reproductivo y la educación. El *trabajo inmaterial*, “el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional” (Hardt y Negri, 2004: 136), se basará casi siempre en un “trabajo afectivo”, un trabajo que implica suscitar o manipular en el otro afectos como el sentimiento de confort, la satisfacción o el amor. “No obstante, este trabajo afectivo no produce sino relaciones sociales y formas de vida” (Hardt y Negri, 2004: 139). Por ello ambos autores consideran que tiene un potencial de transformación positiva. En su propia lógica, el trabajo inmaterial, que activa continuamente nuevas colaboraciones entre subjetividades siempre singulares, sienta las bases de un poder constituyente entregado a la “multitud”. Este horizonte de emancipación lo plantean Hardt y Negri de acuerdo con el diagnóstico de que este trabajo inmaterial, modelo que proscribió al sujeto indiferente y no comprometido observado por Adorno, se ha convertido en

hegemónico desde el punto de vista cualitativo, es decir, que impone ya sus tendencias a otras formas de trabajo y concretamente al trabajo industrial.

En un tono más pesimista, también se afirma que la financiarización del capitalismo y el deterioro de las condiciones de trabajo a consecuencia de formas de gestión que tienden a exigir competencias subjetivas sin límites difuminan las fronteras entre esfera privada y esfera pública profesional, y entre acción estratégica y acción orientada al otro. Como ha señalado Axel Honneth, “no se espera ya de un “emprendedor de sí mismo” la realización adecuada de una tarea en función de estándares de producción externos, sino también la disponibilidad para lograr objetivos, fijados más o menos según su propia responsabilidad, movilizándolo recursos y competencias comunicacionales y emocionales” (2009: 363 y ss.). No solo se entrelazan los imperativos económicos y las relaciones de amistad, sino que los asalariados se ven incitados a desarrollar un “auténtico” interés por el otro y por el mundo, algo a lo que se entregan con especial facilidad al entender la relación que tienen con su trabajo no como la realización de una necesidad o una obligación social, sino como el medio principal para la autorrealización.

También es posible actualizar algunos usos restringidos y estandarizados de la empatía o, más exactamente, una desigual distribución de la cantidad, la calidad y algunos usos de la empatía en el espacio social. La organización del trabajo hace que algunos usos de la empatía se vuelvan imposibles (da lugar, por ejemplo, a una desvinculación respecto a la situación de algunos compañeros de trabajo) y, al mismo tiempo, se basa en ella al orientar los usos que siguen siendo autorizados, por ejemplo, concentrándola en ciertas propiedades del resto de individuos y grupos. El capitalismo contemporáneo, en lugar de imposibilitar el atender al otro, atraería la empatía hacia la cooperación con los superiores jerárquicos más que con los iguales, y la incorpora a las misiones de pacificación y prevención de conflictos (Cukier, 2014: 375-411).

En *Intimididades congeladas*, Eva Illouz define de manera más sistemática la forma actual del capitalismo como “capitalismo emocional”, es decir, como “una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen lo que considera un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional –sobre todo la de la clase media– sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas” (Illouz, 2007: 19-20). La investigación de Illouz discrepa desde el principio con el diagnóstico de Adorno, pues considera que el mundo del

trabajo capitalista, lejos de estar desprovisto de emociones, estuvo siempre saturado por un tipo de afecto regido por un imperativo de cooperación (Illouz, 2010: 111). Aun así, esta autora trata de identificar una mutación que tuvo lugar hace una treintena de años; con el nombre de inteligencia emocional, la empatía ha sido considerada progresivamente una “competencia profesional” (Illouz, 2007: 56), por ser indicadora de una capacidad para forjar y mantener relaciones sociales. Por ello se ha convertido en un criterio de evaluación de los asalariados en la empresa. Y el fenómeno va más allá de las relaciones entre gente cercana; no solo las emociones que tejen la esfera íntima se ven ajustadas a esta competencia, sino que el mercado aporta las categorías en las que se concibe y manifiesta la afectividad. La preocupación por los demás parece constituir, por consiguiente, un engranaje clave de funcionamiento del mundo del trabajo, del mercado y de las relaciones sociales en el capitalismo.

Ante el auge de la cuestión del vínculo existente entre la cultura de las disposiciones morales y el desarrollo del capitalismo contemporáneo, nos parece necesario en primer lugar señalar que, aunque en la actualidad el capitalismo opere ciertamente mediante una instrumentalización y una orientación de los afectos (de algunos de ellos, en determinadas circunstancias y con ciertos propósitos), esto solo significa una revisión parcial de la tesis de una precariedad de estas disposiciones. Esto es lo que indica sin ambages Christophe Dejours, quien muestra en su obra que el contexto de pruebas y evaluaciones permanentes es lo que ha permitido la generalización en el mundo del trabajo de una participación dócil al “trabajo sucio”, es decir, a la fabricación de la injusticia social y una insensibilidad al sufrimiento del otro (Dejours, 2009). La evaluación constante del rendimiento individual encuentra un eficaz complemento en la equivalencia planteada entre virilidad y capacidad para infligir una violencia al otro, mientras que la indiferencia se convierte en el indicador de una fuerza de carácter y de un sentido de las responsabilidades colectivas. Asimismo, la “vitalidad moral” (*moral fitness*) del líder –descrita por los psicólogos, según Eva Illouz, como una competencia emocional– incluye a la vez una empatía y una actitud amistosa que trata de demostrar su capacidad para cooperar con el otro, y un autocontrol que opera a través del distanciamiento ante el otro (Illouz 2010: 192).

Más importante aún es defender el siguiente argumento. Efectuar un trabajo emocional destinado a intensificar mi cooperación y demostrar mi capacidad para inspirar confianza y entender las necesidades de los miembros de mi equipo en su

singularidad implica, probablemente, extraerlo de un tipo de saber moral parecido al que subyace a la preocupación por los demás. No obstante, esta preocupación nos parece que debe definirse –en la línea de Adorno y de la ética de los cuidados, sobre las que hablaremos en breve– como una atención a las necesidades y al sufrimiento del otro indisociable de la acción que trata de ponerles fin. La atención a lo particular surge en los gestos. No se expresa en ellos, como si en ellos se externalizara o se diera forma a un contenido moral preexistente en la consciencia. Solo existe en estos gestos. En este sentido, la emergencia de una era emocional del capitalismo no basta para demostrar el fin de la indiferencia generalizada en la forma de vida capitalista, aun cuando el afecto perseguido invite a ponerse en el lugar del otro.

Es más, las investigaciones contemporáneas abordan la movilización de los sentimientos morales en las relaciones que tienen lugar en el espacio de trabajo, y concretamente en la empresa, y en cómo este aprendizaje infecta las relaciones íntimas. En otras palabras, entre los elementos causales que Adorno identifica para explicar el imperio de la “frialdad burguesa”, las diferentes investigaciones citadas aquí solo abordan la autoconservación. En sus descripciones de una fase del capitalismo caracterizada por una indiferenciación entre la acción instrumental y la atención al otro, evidencian efectivamente una mutación de lo que Adorno y Horkheimer denominan la decisión constitutiva de la sociedad burguesa: engañar o perecer (Horkheimer y Adorno, 1998: 113). Esta elección moviliza ahora afectos y, entre ellos, formas de empatía, en contradicción con el análisis de Adorno. Las otras dimensiones exploradas por Adorno para entender la forma de vida capitalista (la atrofia de la experiencia vivida y la conmensurabilidad e intercambiabilidad), no las cuestionan ni abordan quienes sostienen la tesis del capitalismo emocional. Y, sin embargo, la experiencia vivida, en el sentido de experiencia articulada por fenómenos de rememoración y expectativas que permiten confrontar todos los aspectos de una cosa o de un acontecimiento, está probablemente tan atrofiada por la textura digital contemporánea de las relaciones de trabajo como lo estaba, en los años treinta, debido al frenesí técnico que acompañó al trabajo en la fábrica. La mera sucesión de experiencias instantáneas, sin traza alguna, que ha venido a substituir a la *Erfahrung*, fue recientemente documentada por Hartmut Rosa en *Alienación y aceleración*, libro que describe una situación (la nuestra) en la que las experiencias “ya no tienen fuerza cohesiva para las expectativas”; una era contemporánea caracterizada por tal aceleración social que, tanto a nivel individual como co-

lectivo, “rompe la conexión entre pasado, presente y futuro de forma que transforma los espacios creativos supuestamente autónomos en un espacio estático de estancamiento fatalista” (Rosa, 2005: 454). Por su parte, la liquidación de lo singular que, según Adorno, tiene lugar en la forma-intercambio se difracta sin fin. La conmensurabilidad generalizada se ve redoblada y refinada por la multitud de fenómenos de evaluación que surgen tanto en la empresa como fuera de ella, mientras que el fetiche de la generalidad en las ciencias sociales y su fascinación por su propia obra de cuantificación es ahora total.

2 EL PERSISTENTE AÑADIDO DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Por otra parte, la tesis de una porosidad de la frontera entre preocupación por los demás e imperativos del capitalismo sugiere (o va acompañada explícitamente de) una desaparición de la distribución desigual y de género de ciertas disposiciones morales.

Se trata, sin embargo, de un fenómeno cuya existencia ha sido firmemente respaldada por las teorías de los cuidados y otras corrientes feministas, que han demostrado, desde su aparición a finales de los años ochenta, que la organización por género del trabajo de responsabilización ante la vulnerabilidad y el sufrimiento se basa en una economía general de los afectos. La capacidad de respuesta ante la angustia y la aptitud para percibirla, lejos de ser cuestiones de sensibilidad inherente o reacciones afectivas irrefrenables, son fruto de una distribución socialmente organizada según el género. En otras palabras, las disposiciones morales propiamente dichas son asignadas de manera diferenciada por ciertas estructuras de dominación con el fin de garantizar una continuidad, tanto en las actitudes como en las actividades, entre el mundo del trabajo oficial y los espacios del trabajo “reproductivo”.¹

El que algunas personas –en su mayoría sujetos masculinos– alimenten una tendencia a eximirse de ciertas tareas y otras –en su mayoría sujetos femeninos–, la certeza de que algunas situaciones de dependencia no dan opción a no responder ante ellas procede de una multitud de dispositivos que apuntalan la dominación masculina: construcciones ideológicas, sedimentación de roles de género, guiones biográficos, incorporaciones de las estructuras sociales, fantasías de amor romántico, etc. que se acumulan sin realmente chocar entre sí.

¹ También existen variantes esencialistas de la ética de los cuidados, pero no vamos a entrar en ellas.

La autoestima es así un potente mecanismo motivacional que conduce a asumir de buen grado tareas y deberes que sirven a la sociedad en su orden basado en el género. La autorrealización depende así, para algunas personas, de la fidelidad a algunos sentimientos morales. Carol Gilligan ha demostrado en este sentido que “aunque la independencia de juicio y de acción sea considerada como algo propio de la edad adulta, las mujeres se juzgan a sí mismas y son juzgadas en función de los cuidados y las atenciones que prodigan a los demás” (Gilligan, 1982: 70, traducción propia). De este modo se señala una organización del trabajo basada más en la promesa de una relación consigo no-dolorosa que en el mandato identitario bajo amenaza de sanción social.

En el contexto profesional, la idea de vocación borra igual de eficazmente el reparto de las responsabilidades, atribuyendo una anterioridad del sujeto al trabajo que este lleva a cabo. Así, algunas personas contarían con aptitudes para realizar tareas relacionadas con la angustia de los demás y ciertas formas de dedicación y se sentirían, correlativamente, interpeladas por ellas, mientras que otras personas no contarían con estas aptitudes ni esta interpelación (Molinier et al, 2010: 14).

Algunas teóricas de los cuidados nos recuerdan que conocer la vulnerabilidad y responder ante ella no es algo que preceda necesariamente al gesto de hacerse cargo de ella, sino que resultan también de dicha responsabilización y por ello la preocupación por los demás es propia de quienes (en su mayoría mujeres) tienen asignado este trabajo de los cuidados. Las *actividades* de los cuidados engendran a su vez la sensibilidad que exigen, pues la preocupación por los demás nace de la actividad práctica de hacerse cargo de sus necesidades. Según la versión de este enfoque desarrollada por Sandra Laugier, en toda sociedad existe una economía de la atención y los fenómenos de invisibilidad (que afectan, por ejemplo, a la existencia de una angustia o de una necesidad) deben ser entendidos como resultantes de la falta de atención habitual. Las realidades desatendidas no necesariamente se disimulan, sino que pueden estar directamente “ante nosotros, expuestas a la vista de todo el mundo” (Laugier, 2010: 187), pero sin estar incluidas entre *lo que importa*. El obligado contacto cotidiano con lo que no es tenido en cuenta agudiza una atención particular, y una preocupación al respecto.

La existencia de reglas de sentimientos, es decir, expectativas sociales asociadas a sentimientos relacionados con la definición convencional de una situación, señaladas por Arlie Hochschild, especialmente en *The Managed Heart*, también permite explicar la distribución de género de ciertas disposiciones morales. En esta obra, la

socióloga revela que los individuos son capaces de realizar un trabajo emocional, en respuesta a la obligación de ajustar sus sentimientos a la situación, modificando su grado o cualidad. Estas “reglas de sentimientos” varían en función de los grupos sociales (Hochschild, 2012: 56). Ciertas formas de organización del trabajo han desarrollado maneras de invertir en relaciones empáticas entre salariables y clientes (Hochschild, 2012: 110) para orientar el trabajo emocional de los trabajadores. Según el análisis pionero que hace Hochschild de la instrumentalización por parte del capitalismo de ciertas disposiciones, el trabajo emocional lo realizan en ciertas profesiones tanto los hombres como las mujeres, pero es más frecuente y denso en el caso de las mujeres.² La principal razón avanzada por Hochschild es que las mujeres tienden a utilizar sus sentimientos como recurso en la medida en que se ven privadas de otro tipo de capital (simbólico o material). También subraya que el vínculo entre estructuración de género de las emociones y dominación se estrecha por la especialización de las mujeres en el trabajo emocional que reafirma, alimenta y celebra el bienestar y el estatus de los demás.

Pero según la tesis, actualmente hegemónica, de una fase empática del capitalismo la nueva organización del trabajo favorece las disposiciones morales de todos los sujetos, tanto femeninos como masculinos. Ni Hardt y Negri ni Honneth analizan cómo la organización del trabajo contemporánea recurre a las emociones y recursos morales de hombres y mujeres, postulando por tanto su homogeneidad.

En *La salvación del alma moderna*, Illouz sostiene que, en la transformación del capitalismo analizada en sus obras anteriores, las distinciones de género pierden virulencia, hasta tal punto que habla de una “androgenización” de las conductas emocionales (Illouz, 2010: 29). La figura del directivo empático pondría así fin al imperativo masculinizado de comportamiento frío y racional, lo que induce a Illouz a concluir que las distinciones simbólicas entre atributos femeninos y atributos masculinos habrían quedado caducas en el mundo profesional. Illouz evoca una nueva estratificación emocional: la línea de fractura ya no estaría entre hombres y mujeres, sino entre clase media y clases populares, con la competencia emocional como marcador de pertenencia a un grupo educado y ampliamente globalizado (Illouz, 2010: 195).

A las mujeres se les sigue impulsando, no obstante, a cultivar un extra de sentimientos morales, con independencia de la clase social a la que pertenezcan. Este

² La investigación empírica que sirve de base para su reflexión se llevó a cabo con el personal de a bordo de una compañía aérea.

extra garantiza siempre la realización de un trabajo no remunerado o mal remunerado y desprovisto de derechos, recursos y protecciones que garanticen cierta seguridad social; en resumen, un trabajo precario. Y también presupone el auge de un consumo “ético”.

Son muchos los estudios que describen sin equívocos la inmovilidad en la distribución de las actividades asociadas a los cuidados. De manera general, la persistente falta de implicación de los hombres a la hora de hacerse cargo de las necesidades y los cuerpos ha sido ampliamente documentada por la sociología³. Es además el único aspecto de la condición femenina en el que esta disciplina constata una ausencia casi absoluta de cambios. Y aunque no a todas las mujeres se les asignen estas actividades, las responsabilidades se reparten en una escala jerarquizada entre mujeres, en cuya base se encuentran las mujeres racializadas o migrantes.

Como resultado de la “crisis” de los cuidados, en Occidente se han puesto en marcha muchos movimientos para la organización de los cuidados. A veces se constata una mercantilización de los cuidados (su remisión al mercado), otras veces una refamiliarización de los cuidados acompañada de una mercantilización, por ejemplo, mediante la regulación de la posibilidad de remunerar a los familiares que prestan la ayuda, y otras veces observamos incluso un juego de entrada y salida en el ámbito público de ciertas tareas de cuidados y formación. Aun así, estas recomposiciones no afectan a los límites del género. Si bien suelen dar lugar, en cada hogar, a acuerdos complejos de actividades remuneradas y no remuneradas, los estudios muestran que siempre implican un “responsable principal” que es, en la aplastante mayoría de los casos, una mujer (Damamme y Paperman, 2010: 133-157).

El elemento emocional de este trabajo de los cuidados es fundamental. En primer lugar, porque su realización, éxito y encaje con la situación concreta y la particularidad de las necesidades asumidas depende de una forma de preocupación. Ante todo, la disposición moral es también una garantía de la abnegación de la persona que cuida de otra. Y esto es precisamente lo que concurre en el valor de este cuidado, porque es lo que escapa a la cuantificación del tiempo asalariado, o bien porque su propia compensación sería contraria a su finalidad.⁴ En otras pala-

³ Véase, por ejemplo, Pailhe y Solaz (2009) o Méda (2008).

⁴ Ueno Chizuko ha señalado en este sentido la activa oposición de las mujeres japonesas a la remuneración de sus cuidados al estar convencidas de que es un trabajo inestimable, realizado por amor (Chizuko, 2016).

bras, es la consistencia de las disposiciones morales lo que permite y estructura la precariedad del trabajo de las mujeres y abre la posibilidad a su explotación.

Pero también es posible observar otras manifestaciones de esta perseverancia de una diferencia de género en la preocupación por los demás. El extra de género de las disposiciones morales está detrás de nuevos mercados a través del desarrollo de un consumo “ético”, un comercio “justo” o compras “responsables”. El papel de las mujeres en el éxito de este nuevo mecanismo del capitalismo, que activa una preocupación por la naturaleza o por desconocidos maltratados por el destino, ha sido recogida en gran cantidad de estudios.⁵ Las mujeres son las primeras compradoras y el objetivo privilegiado del marketing de este tipo de comercio, y en particular del “*cause marketing*”, campañas que asocian empresas y asociaciones sin ánimo de lucro en la promoción simultánea de una causa social o medioambiental y de una mercancía (por ejemplo, reservando una parte del precio de la compra de cada producto vendido en beneficio de la asociación) (Hawkins, 2012). Simétricamente, las ciencias sociales han objetivado las estrategias desplegadas por los hombres practican este tipo de consumo ético, para evitar que su identidad de género se vea amenazada, estrategias que comportan concretamente una racionalización de este tipo de consumo (Shang y Peloza, 2016). También en esta modalidad el capitalismo y el orden de género se refuerzan mutuamente a través de la preocupación por los demás. El capitalismo, aunque se haga emocional no modifica en nada las fronteras del género.

Si miramos la sociedad contemporánea a través de los ojos de Adorno, descubriremos, en contra de las tesis actuales sobre un capitalismo que habría entrado en una fase empática, la producción de sujetos desatentos que “olvidan” constantemente el sufrimiento y las necesidades de los demás. En algunos de estos sujetos –femeninos–, a esta frialdad fundamental va adherida una disposición para los cuidados, limitada a las formas que resultan valiosas para el mercado, tanto de trabajo como de bienes, y a sus condiciones de posibilidad. La preocupación por los demás, compatible en su distribución de género con el capitalismo, obliga por el contrario a considerar lo que Adorno omitió: la conmensurabilidad generalizada no es la otra cara de la inconmensurabilidad o de la singularidad, porque puede alimentarse de esta. Dicho de otro modo, el capitalismo puede consolidarse a fuerza de inconmensurabilidad y singularidad, la que surge de una preocupación por

⁵ Véase, por ejemplo, Mathe y Hebel (2013). Me permito aquí hacer referencia a mi libro *Le Marché de la vertu* (Ferrarese, 2023).

un otro en particular, de una atención a sus necesidades únicas, a su propio sufrimiento, singularidad que, sin embargo, se disuelve en el proceso. Pero esta consolidación se basa en un acantonamiento de la preocupación en tareas, esferas y un género bien delimitado.

Por último, cabe señalar que la subjetivación moral así lograda va ahora acompañada, tanto en hombres como en mujeres, con una retórica de los cuidados y el sentimiento, porque la frialdad ya no puede expresarse ni asumirse. Así lo ilustran las oleadas de “solidaridad” que inundan las redes sociales sin salir de ellas, y que estructuran exhibiciones de sí mismo en Internet con fines de reconocimiento. Y esto es lo que deja entrever el énfasis, entre las competencias de gestión necesarias, en la capacidad de ponerse en el lugar de los demás, justo cuando la relación asalariada está completamente moldeada por el imperativo de la autoconservación y el olvido de los demás. El surgimiento de esta retórica que llegó a observar Adorno se corresponde a nuestro parecer con lo que Slavoj Žižek describe acerca de la interpelación como forma de subjetivación, que funciona precisamente porque el sujeto interpelado se percibe a sí mismo como una persona humana en sentido pleno. Žižek nos recuerda que cuando alguien afirma que “a mí se me reconoce por este lugar concreto que ocupo en el mundo social, pero ojo, no soy solo eso, soy mucho más”, cuando alguien tiene este tipo de discurso sobre sí mismo, no hay que ver en él un testimonio del fracaso de la interpelación, sino por el contrario un indicador de su rotundo éxito (Žižek, 2001). Mostrarme y ser reconocido como atento a las necesidades de los demás es precisamente un indicador de que mi subjetivación “fría” está totalmente lograda. La precariedad de las disposiciones morales culmina con su disimulación.

Traducción del francés de Yago Mellado

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1984): *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor W. (1998): *Minima Moralia*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor W. (2009): *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones*. Entradas, en *Obra Completa 10/2*, Madrid: Akal.
- BENJAMIN, Walter (1972): “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Iluminaciones II*, Madrid: Taurus.
- CASTEL, Robert (2016): “The Rise of Uncertainties”, *Critical Horizons* 17 (2), pp. 160-167, doi:10.1080/14409917.2016.1153886.

- CHIZUKO, Ueno (2016): “From Labor of Love to Care Work”, ponencia en el seminario “The Meaning of Care in Different Traditions” de la Universidad Doshisha (Kyoto).
- CUKIER, Alexis (2014): “Pouvoir et empathie: Philosophie sociale, psychologie et théorie politique”, tesis de filosofía de la Universidad Paris-Ouest Nanterre.
- DAMAMME, Aurélie y Patricia PAPERMAN (2010): “Care domestique: Délimitations et transformations”, en Molinier et al. *Qu’est-ce que le care?*, París: Payot.
- DEJOURS, Christophe (2009): *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia social se hace banal*. Madrid, Modus Laborandi.
- FERRARESE, Estelle (2023): *Le Marché de la vertu. Critique de la consommation éthique*, París : Vrin.
- GILLIGAN, Carol (1982): *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona: Debate.
- HAWKINS, Roberta (2012): “Shopping to Save Lives: Gender and Environment Theories Meet Ethical Consumption”, *Geoforum* 43 (4), pp. 750–759, doi:10.1016/j.geoforum.2011.12.009.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (2012): *The Managed Heart Commercialization of Human Feeling*, Londres: University Of California Press.
- HONNETH, Axel (2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE/UAM.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO (1998): *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- ILLOUZ, Eva (2007): *Intimididades congeladas: Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires: Katz.
- ILLOUZ, Eva (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz.
- LAUGIER, Sandra (2010): “Le sujet du care”, en Molinier et al. (eds). *Qu’est-ce que le care?* París: Payot.
- MATHE, Thierry y Pascale HEBEL (2013): “Comment consomment les hommes et les femmes”, informe del CREDOC n.º 309.
- MEDA, Dominique (2008): “Pourquoi et comment mettre en œuvre un modèle à “deux apporteurs de revenu/deux pourvoyeurs de soins?””, *Revue Française de Socio-Economie* 2 (2), pp. 119-139, doi:10.3917/rfse.002.0119.
- MOLINIER, Pascale, Sandra LAUGIER y Patricia PAPERMAN (2010): “Introduction”, en *Qu’est-ce que le care?* París: Payot.
- PAILHE, Ariane y Anne SOLAZ (2009): *Entre famille et travail, des arrangements de couples aux pratiques des employeurs*, París: La Découverte.
- ROSA, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.

- SHANG, Jingzhi y John PELOZA (2016): “Can Real Men Consume Ethically? How Ethical Consumption Leads to Unintended Observer Inferences”, *Journal of Business Ethics* 139, pp. 1-17, doi:10.1007/s10551-015-2627-z.
- STANDING, Guy (2011): *The Precariat: The New Dangerous Class*, Londres: Bloomsbury.
- ZIZEK, Slavoj (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.

“SIN TEMOR A LA MUJER”: ADORNO Y EL CARÁCTER FEMENINO

"Not Afraid of the Woman": Adorno and the Female Character

IRIS DANKEMEYER*

dankeiris@googlemail.com

Fecha de recepción: 02/09/2024
Fecha de aceptación: 21/12/2024

RESUMEN

Las mujeres desempeñan un papel central en la crítica de Adorno a la industria cultural. Su comportamiento es el ejemplo paradigmático para abordar el consumo como combinación de conciencia individual e inconsciencia social. Además, las mujeres parecen especialmente susceptibles a la socialización conformista de las energías libidinales y a la comercialización del erotismo. Al mismo tiempo, la mujer representa una fuerza contrapuesta al carácter masculino. Este ensayo interpreta en primer lugar el patriarcado como un antecedente de la Dialéctica de la Ilustración, para a continuación situar la renuncia al instinto que requiere todo logro cultural más allá de la separación de los sexos. En este contexto, la teoría de la mujer castrada a nivel simbólico y psicológico se complementa con una referencia a la historia real de la castración. Por último, se plantea la cuestión de por qué “ser diferente sin temor” debería significar a su vez “no temer a la mujer” (Adorno).

Palabras clave: dialéctica de la ilustración, carácter fetichista, mujer, castración, emancipación.

ABSTRACT

Women play a central role in Adorno's critique of the culture industry. Their behavior is a paradigmatic example of consumption as a combination of individual consciousness and social unconsciousness. Moreover, women seem particularly susceptible to the conformist socialization of libidinal energies and the commercialization of eroticism. Yet woman also represents a counterforce to the male character. This essay first interprets patriarchy as a precedent for the dialectic of enlightenment, in order to then locate the renunciation of instinct necessary for cultural achievement beyond the separation of the sexes. In this context, the theory of the symbolically and psychologically

* Autora y ensayista alemana.

castrated woman is supplemented by a reference to the real history of castration. Finally, the question arises as to why "being different without fear" should also mean "not being afraid of women" (Adorno).

Key words: dialectic of enlightenment, fetish-character, women, castration, emancipation.

¿Tal vez la verdad sea una mujer,
que tiene buenas razones para no dejar ver sus razones?

Nietzsche

Dialéctica de la ilustración es el resultado de la unión de dos hombres que hicieron que sus respectivas potencias intelectuales fructificaran en una contradicción productiva, con la ayuda de una mujer que les apoyó y transcribió la conversación entre ambos. Esta mujer no es siquiera mencionada en el prefacio a la primera edición de 1944. En el prólogo a la reedición de 1969, esos dos hombres al menos agradecen a Gretel Adorno por haber ayudado "en el sentido más hermoso" en "el desarrollo de nuestra teoría y en las experiencias comunes ligadas al mismo" (Horkheimer & Adorno, 1969: 10). "Quizás después de todos estos años vuelvan a considerarme una persona independiente, no solo la 'dama del instituto'", escribió en su momento Gretel Adorno a su amigo Walter Benjamin (Adorno & Benjamin, 2005: 341). En los años sesenta, Horkheimer se refirió a ella como "el alma del Instituto" (Plessner, 2015: 45 y 47). En el libro en el que había colaborado puede leerse: "La mujer no es sujeto. No produce, sino que cuida a los productores" (Horkheimer & Adorno, 1969: 285). ¿Acaso Gretel Adorno no es una persona independiente, sino que sólo se la puede considerar "dama" y "alma"? ¿Acaso desde la perspectiva de la teoría crítica las mujeres pueden ayudar al trabajo de los hombres, pero no pueden contribuir de forma sustantiva a los asuntos teóricos?

El hecho de que Gretel Adorno hubiera prestado su ayuda "en el sentido más hermoso" significa sobre todo que ayudó en un sentido *distinto* al que es habitual en la práctica intelectual. La belleza es una categoría ideal, una cuestión de naturaleza y de arte, incluso de sentimientos de felicidad y calidez; por el contrario, cuando la gente mantiene la cabeza fría y se limita a pensar cosas inteligentes queda poco margen para el anhelo de una vida hermosa. La *Dialéctica de la Ilustración* no opera así: problematiza el pensamiento científico y no cristaliza como un tratado

cerrado, sino como una serie de *fragmentos filosóficos*. El agradecimiento a Gretel Adorno se debe a que ha contribuido al libro con algo más que la mera transcripción de las conversaciones como una mecanógrafa profesional. El valor de su contribución no puede cuantificarse ni medirse, sino que es inestimable e impagable: tal vez sea eso lo que expresa la referencia "al sentido más hermoso". Adorno y Horkheimer parecen fundamentalmente rendir tributo a una especie de filofeminismo, según el cual las mujeres encarnan en cuerpo y alma el lado más hermoso del ser humano; la feminidad se contrapone idealmente a la razón que domina la naturaleza y al trabajo racional. ¿Hay que considerar esto como una herencia patriarcal? ¿o las relaciones de género desempeñan un papel completamente distinto en el pensamiento de la teoría crítica?

1 FETICHISMO Y FRIGIDEZ

En 1937, poco después de casarse, Adorno se dirigió a Erich Fromm –que por entonces todavía era uno de los colaboradores más importantes del Instituto– y trató de animarle a escribir un "trabajo –en principio un artículo de revista– sobre el carácter femenino" (Adorno a Fromm, en Adorno & Horkheimer, 2003: 539). El hecho de que Adorno considerara al psicoanalista Fromm más competente en esta materia no le impidió anticipar algunas de las tesis del posible análisis. El texto debía enlazar con los *Estudios sobre autoridad y familia* y plantear una vez más la "cuestión del 'aglutinante' que mantiene unida a la sociedad contemporánea a pesar de que ésta comporta un sufrimiento cada vez mayor y una amenaza catastrófica para sus miembros" (ibid.). Pues, según Adorno, "si en su momento se asumió la autoridad del Estado, la religión y la familia [...], desde hace algún tiempo me parece que estos principios explicativos ya no son apropiados" (ibid.: 540). Según Adorno, la energía afectiva en la catexis de la mujer juega un papel decisivo en la transfiguración ideológica de los hechos sociales. Dado que la mujer sigue produciendo menos y consumiendo más que el hombre, se encuentra más sujeta a la dominación de la forma de la mercancía y representa virtualmente la "agencia de la mercancía en la sociedad" (ibid.: 541). Esta tesis es en sí misma tergiversadora, puesto que ignora el papel que el trabajo doméstico reproductivo desempeña en el proceso social e idealiza a las mujeres como si estuvieran eximidas de la coacción a trabajar. Como Fromm no respondió a la sugerencia de Adorno, éste incorporó los puntos clave de su borrador a sus propios textos. En su ensayo "Sobre el carácter

fetichista en la música y la regresión de la escucha” puede leerse: “La aparición del valor de cambio en las mercancías ha adquirido una función específica de aglutinante. La mujer que posee dinero para ir de compras se embriaga en el acto de comprar” (Adorno, 1938: 25). ¿Acaso cree la mujer que va de compras que el mundo le pertenece? Resulta patente que Adorno cree aquí que la mera crítica del consumo puede contribuir al conocimiento materialista. El frenesí de las compras no es sólo el aglutinante con el que supuestamente pueden pegarse y recomponerse las contradicciones sociales. Según Adorno, en el mundo de la publicidad y la cosmética, después del embriagador dispendio del *shopping* la mujer ya no tiene ganas de nada más: “En situaciones de intimidad, las mujeres se preocupan más por mantener su peinado y su maquillaje que por la situación a la que están destinados el peinado y el maquillaje” (ibíd.: 26). En última instancia, las ideas de Adorno sobre la específica “función de aglutinante que la mujer juega en la sociedad actual” conducen a una “teoría social de la frigidez femenina” (Adorno a Fromm, en Adorno & Horkheimer, 2003: 543). La cuestión se plantea de forma análoga en la tesis central del ensayo “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”. El oyente se relaciona con sus objetos solo como comprador, mientras que la función del valor de uso –el disfrute de la cosa– se ve asumida por el valor de cambio. El intento de Adorno de armonizar su experiencia musical con el capítulo del fetichismo de Marx parece abocado al fracaso porque –como él mismo señalará más tarde, corrigiéndose a sí mismo– “el propio disfrute de los valores de cambio solo puede explicarse desde la psicología social, a partir de ciertas categorías freudianas; es decir, estrictamente hablando no es algo social” (Adorno, 2008: 76). En términos de categorías psicoanalíticas, el fenómeno que Adorno está rastreando aquí sería más bien el “masoquismo femenino” (Laplanche & Pontalis, 1972: 30), que el propio Freud concibe ya como una posibilidad inmanente a todo ser humano. Se refiere al placer del displacer. Adorno cree que las mujeres ya no se entregan propiamente al placer y los hombres ya no escuchan propiamente música. Ese desplazamiento en el placer no se debe únicamente a que las mujeres se vean amenazadas por la frigidez, sino que también es un síntoma de que el consumo de música está cada vez más correlacionado con lo tecnológico. Refiriéndose al radioaficionado, Alfred Sohn-Rethel escribe a Adorno: La “sensación de un comportamiento tan ajustado al aparato como sea posible [...] ofrece al consumidor la ilusión de tener algo que ver con la producción después de todo, de poderse apropiar del trabajo social a través de sus capacidades personales” (Sohn-

Rethel, en Adorno y Sohn-Rethel, 1991: 77). El hombre práctico cree que está produciendo algo propio cuando trastea con los aparatos técnicos, pese a que sólo está conectando elementos prefabricados como un trabajador fabril. De modo que jugar con la radio "ofrece la satisfacción ilusoria de tener ante sí todo lo misterioso del entramado social, como si fuera un milagro personificado, y al mismo tiempo de poder disponer sobre ello" (ibíd.). En esta observación se trasluce ya el cambio ideológico decisivo que Adorno intenta comprender a través del concepto de industria cultural. La transfiguración de los hechos sociales provoca un cambio en la estructura pulsional de los individuos; la "satisfacción" se vuelve ilusoria, mientras que las relaciones sociales que no han sido comprendidas aparecen como un "milagro personificado". El consumo de mercancías culturales comercializadas se convierte en una "compensación por la inmensa impotencia frente a la sociedad"; aparece como la verdadera vida, como libertad determinada por uno mismo y como actividad productiva. Eso es la regresión de la escucha, la pérdida del erotismo sublime.

A pesar de su uso impreciso y a menudo caótico de términos marxistas y psicoanalíticos, con su análisis del carácter fetichista de la música Adorno se acercó más a la realidad que Fromm, que en principio era el más competente en este terreno. En esta época Fromm estaba interesado en la conexión entre neurosis y normalidad, que describió en su ensayo *Zum Gefühl der Ohnmacht* (1937), "Sobre el sentimiento de impotencia", que en el resumen en inglés se tradujo como "*Feeling of Impotence*". La argumentación de Fromm sigue estando totalmente centrada en la situación patriarcal y autoritaria de la familia. Sin embargo, Adorno había percibido una nueva forma de ideología cuyas raíces no tenían que ver con un Estado fuerte, con una religión hostil a la sexualidad o con la estructura de la familia burguesa. Lo que resultaba políticamente problemático no era el sentimiento de impotencia, sino su compensación. Lo que fundamenta la obediencia social no es la impresión de la propia "impotencia" inculcada en el ámbito familiar, sino la ilusión de omnipotencia que se socializa a través de la industria cultural: cuanto más castrada está la conciencia, tanto mayor es el sentimiento de potencia y poder. La ideología se convierte en propaganda de la publicidad; ya no se dirige únicamente a la conciencia de las personas, sino que su autopromoción apunta cada vez más al inconsciente de los individuos. El "aglutinante" que mantiene unida a la sociedad proviene de la adherente libido misma. A medida que se extingue la fantasía individual, las preferencias personales coinciden cada vez más con las de la sociedad.

Hombres y mujeres ya no se entregan los unos a los otros, sino que se someten conjuntamente a la fe moderna del culto industrial como "hieródulos, que por lo demás no se entregan en ninguna otra parte" (Adorno, 1938: 26). Si Marx había desvinculado el concepto de fetiche de su contexto religioso original para desentrañar los jeroglíficos sociales, Adorno vuelve a presentar el fetichismo como idolatría sexualizada. Los "hieródulos" son los ayudantes sacerdotales de la superstición social. No se entregan "en ninguna otra parte", más que en los sectores que se les ofrecen comercialmente.

2 AMANTE DEL SEXO

A esa falsa entrega se había referido también Adorno en su carta a Fromm, cuando decía de forma cruda pero clara que "incluso durante el coito" las mujeres "se entienden a sí mismas como objetos de intercambio para un propósito que naturalmente no existe, y a causa de este desplazamiento no llegan al placer en absoluto" (Adorno, en Adorno & Horkheimer, 2003: 543). La nueva socialización de la mujer amenaza con poner fin a todos los sublimes juegos amorosos. El Eros desempoderado lleva al hombre y la mujer a una falsa congruencia: a causa de todas las pseudo-satisfacciones ya no alcanzan el placer "en absoluto". Adorno llega a esta conclusión a partir de la erosión de la diferencia tradicional entre los sexos. La nueva igualdad no implica emancipación, sino que mide todo por el mismo rasero y elimina así la dicha de la diferencia sexual. La mujer quiere ser sexy y se vuelve frígida, el hombre quiere ser potente y se vuelve poco imaginativo. Ambos confunden la intimidad autodeterminada con lo que no es más que la relación de los cosméticos femeninos con las piezas de máquina masculinas.

La percepción de la realidad de Adorno es especialmente sensible a las mujeres. Si ellas se ven amenazadas por la frigidez, también él podría dejar de alcanzar el placer "a causa de este desplazamiento". Las mujeres que no sienten deseo no pueden producir disfrute a los amantes de su sexo. Si se neutraliza el erotismo femenino, ninguna fantasía podrá volver a convertirlas en las veneradas criaturas del reino celestial de la gloriosa entrega. Al igual que ocurre con los hombres disciplinados, el autoempoderamiento de las mujeres requiere autocontrol. Al final ya no son realmente femeninas, sino que solo fingen serlo. Comienzan a escenificar deliberadamente su ingenuidad y a utilizar el arte de la coquetería de forma calculadora y racional, como observó Adorno con decepción:

“No hay más que observar, bajo el efecto de los celos, cómo esas mujeres femeninas disponen de su feminidad, cómo la utilizan según su conveniencia, haciendo brillar sus ojos y poniendo en juego su temperamento, para darse cuenta de lo que ocurre con el inconsciente resguardado, que se ha preservado a salvo del intelecto. Su integridad y su pureza es justamente obra del yo, de la censura, del intelecto. Las naturalezas femeninas se adaptan sin excepción” (Adorno, 1951: 107 s.).

Sólo en la medida en que ha sido herido, en que está “celoso”, puede un hombre captar este falso juego, mientras que como enamorado se limitaría a admirar los ojos brillantes y el temperamento¹. Pero en la cuestión de los celos y la infidelidad Adorno hace una distinción sutil. El sujeto de “Moral y orden temporal”, que es infiel sin culpa, está en masculino. “Constanze”, en cambio, que no supera la prueba del sentimiento, utiliza el sujeto femenino. Desde la perspectiva del Adorno celoso, las pseudonaturalezas femeninas “se adaptan sin excepción”. Sin embargo, esta crítica queda atrapada en el cosmos de las “naturalezas femeninas”.

El mundo de representaciones eróticas de Adorno quisiera cercar, como en una reserva natural, las cualidades tradicionalmente connotadas como femeninas, que amenazan con verse erradicadas en el modo de vida moderno bajo el signo de la igualdad. Pues sin la entrega femenina no sólo muere todo el deseo, sino que también languidece una de las fuentes del arte. Adorno considera que las “mujeres de grandes dotes estéticas” son los últimos ejemplares de su género, que desempeñan su papel no por un cálculo interesado, sino “sin miramientos, sólo por necesidad” (Adorno, 1962: 465). Se refiere aquí al “tipo tardío de mujer romántica, anacrónica en su negativa a adaptarse, pero libre y autónoma, sin ningún elemento de reclusión provinciana” (ibíd.: 466). En el “tipo” romántico, “el impulso nómada, un elemento caótico en un sentido significativo, va de la mano con una aguda introspección” (ibíd.: 465). En el ámbito del arte resulta patente que no rigen las atribuciones de género; la pianista autónoma “con una aguda introspección” se corresponde con el músico masculino. “Una fuerza imperturbable y una sensibilidad delicada hasta la autoenajenación” encuentran en el pianista “una unidad paradójica, pero sin fisuras” (Adorno, 1964: 313). Lo que une a ambos –con independencia entre sí– es la “pasividad de la fortaleza” (ibíd.: 317), antes que todas las características anatómicas. Pero de las personas musicales con una expresividad y una

¹ Sobre la dimensión productiva de la fantasía paranoica y la proyección salvaje, cfr. Adorno, 1951: 186.

sensibilidad plena ya sólo se puede hablar en los obituarios. De acuerdo con Adorno, el doble talento de Maria Proelss responde a un "privilegio femenino" (Adorno, 1962: 465) que permite la productividad más allá de la profesionalización unilateral. Pero la afinidad de la pianista "con la oscuridad laberíntica, con el derroche desmedido" también la comparte el pianista que se abandona "a lo oscuro que perdura en los sonidos" (Adorno, 1964: 315). La oscuridad es un ámbito en el que nadie tiene que restringir su multiplicidad interna y comportarse sin ambigüedades. Es un precario espacio de libertad en el que la exigencia social de una identidad racional puede dejarse por un momento de lado. También es el lugar en el que las fronteras de género se difuminan. A menudo esta oscuridad se denuncia precisamente allí donde la historiografía pública quiere esclarecer el papel de las mujeres y poner bajo una luz adecuada su contribución.

El viejo mito del sexo débil persiste hasta nuestros días, por ejemplo, cuando la biografía de un hombre especula sobre la capacidad de sacrificio de su esposa: "¿Será por eso que ella preservó durante toda su vida su amor por él, un amor en el que podía mostrarse débil 'sin provocar la fuerza'?" (Müller-Doohm, 2003: 99). Como ocurre a menudo, la supuesta solidaridad con la mujer se vuelve candorosamente contra ella: ¿En base a qué se puede argumentar que el "mostrarse débil" sea asunto de la mujer? ¿Acaso Adorno no preservó durante toda su vida un amor por Gretel porque ella respetaba sus debilidades y se solidarizaba con su singularidad? El aforismo al que alude el biógrafo dice: "Sólo se te amará donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza" (Adorno, 1951: 218). La formulación no está en masculino ni en femenino, sino que emplea la forma directa de dirigirse a alguien: "se te amará", a ti, la persona "singular". La persona a la que se refiere y su género queda aquí, como la verdad misma, en la oscuridad. Y así debe permanecer.

3 EL DESEO CASTRADO

La *Dialéctica de la Ilustración* ha interpretado el episodio de las sirenas en *La odisea* como la escena primigenia de la renuncia a la pulsión y al deseo, de la racionalidad y el dominio de sí. Al mismo tiempo, esta escena aborda también un conflicto entre los sexos (cfr. Scheit, 1995). Odiseo no quiere someterse al poder seductor de las sirenas, pero no puede escapar al deseo de conocer su verdad. Sin embargo, sólo se expone al canto mítico y a su poder de atracción una vez que se ha asegurado de que su hechizo no va a tener consecuencias. Sólo sus oídos siguen a las sire-

nas, el resto de su cuerpo permanece atado al curso del progreso. No hay vuelta atrás. El héroe sigue su camino, aunque las figuras femeninas lo atraigan sin remedio. Una vez que Odiseo ha burlado a las sirenas a su manera civilizada –mediante el sacrificio de su propia sensualidad–, las criaturas míticas perecerán para siempre. Las sirenas son mitad mujeres, mitad animales; su atractivo no reside en su belleza visible, sino en que dirigen la verdad eterna de su mito a los oídos del hombre que se ha vuelto razonable². Pero Odiseo ha emprendido su viaje para disputar la verdad eterna y escapar a la determinación del destino. La omnisciencia de las sirenas es tan eterna como la propia naturaleza y, al igual que la naturaleza, las criaturas míticas son injustas y crueles con todos los que quieren sustraerse a su poder. Sin embargo, desde la perspectiva de los oídos, la treta que permite el avance de Odiseo también es injusta. Para que sólo él pueda escuchar, tapa los oídos de sus compañeros. Su mando establece la ley de la sociedad. Da la orden que determina la organización del trabajo de los otros y les expropia de su percepción sensorial, convirtiendo a sus compañeros en galeotes. Y, sin embargo, al final todos los hombres están en el mismo barco y escapan juntos del fatal destino; a través de la dominación de los otros y el autocontrol surgen también la autonomía y la subjetividad. Las sirenas quieren persuadir a los marineros para que den marcha atrás, pero los hombres ya no quieren obedecer a la prepotencia de las leyes naturales. Quieren navegar confiados hacia la libertad y escribir la historia. Pero en esa historia las mujeres no están a bordo. Las esposas y las amas de casa esperan en tierra a los hombres, en el puerto de origen, en la madre Tierra. Las últimas matriarcas mágicas desaparecen. Una vez que el barco las deja atrás, los seres humanos ya se encuentran más allá de sus admoniciones y promesas.

El patriarcado es un antecedente de la *Dialéctica de la Ilustración*. Significa la liberación del poder del ama que da a luz y la continuación de su despotismo en forma de dominación y prepotencia masculinas. Según Christoph Türcke, el drama de la raza humana tiene tres actos:

“El primero fue la separación de la Gran Madre: la instauración del patriarcado. La segunda fue la separación del mito: la logificación del patriarcado. Pero como en ciertos aspectos esas separaciones tampoco fueron tales –el patriarcado no supuso la emancipación plena del matriarcado y el logos no fue la emancipación del mito, sino que ambos implicaron la pervivencia secreta y no deseada

² “Ven, alabado Odiseo, [...] Detén aquí tu nave para oír nuestra voz; [...] Pues nosotras lo sabemos todo, [...] conoce todo lo que sucede en la muy nutricia tierra”. (Homero, 1979: 198s.)

del vencido en el vencedor-, la huida de ellos o el tercer acto comienza donde esta toma de conciencia se hace inevitable: el desprendimiento del espíritu de la incredulidad en su autosuficiencia." (Türcke, 1991: 189).

El episodio de las sirenas de *La odisea* contiene todo el drama precedente en miniatura. Las sirenas parecen remontarse al primer acto y ahora hacen una última aparición. Su canto no promete simplemente el retorno a la sensualidad pura, sino que ofrece a Odiseo la oportunidad de formar parte de la ancestral colectividad de la raza humana dominada por las mujeres³. Este es el mundo de la oscuridad y el astro de la noche, del tiempo cíclico y una profunda conexión con la tierra. Odiseo ha de regresar al vientre de la todopoderosa madre primordial. Pero Odiseo ya no es una criatura primitiva, sino un hombre ilustrado. Con él comienza un nuevo acto, su odisea le lleva del mito al logos. Ya no cree que sea la fuerza femenina de la tierra la que lo engendra todo, sino que sabe que su trabajo también genera algo; esta conciencia es condición de su emancipación. El hombre se cree el único productor, ha desencantado a la mujer mítica y abandona el paisaje dominado por ella para conquistar el mundo. Sin embargo, en cuanto deja de reconocer la superioridad del orden precedente, en tanto que cultivador se siente superior a lo meramente natural. Pero "la pervivencia secreta y no deseada del vencido en el vencedor" no puede eliminarse. La mujer no es únicamente naturaleza y todo héroe es tan solo un ser humano como los demás.

A finales de los años treinta, Adorno se había dado cuenta de que los fundamentos del patriarcado en el que se habían socializado las mujeres se estaban desmoronando. Consideraba que la creciente igualdad de derechos que se podía constatar desde los años veinte no era tanto una conquista consciente de las mujeres como un logro de la integración en la socialización capitalista. La emancipación significaba ir a votar y a trabajar. Hasta entonces, el órgano del placer femenino se había considerado oficialmente amorfo y se había mantenido oculto en tanto que "sexo invisible" (Lehmann, 2001). Ahora el triunfo erótico de las mujeres consistía en un nuevo descaro que respondía al mismo tiempo a los cálculos económicos de los nuevos mercados y a una nueva normalización social. Como reina del consumo, para Adorno la mujer representaba "la agencia de la mercancía". El "carácter femenino" era en su opinión paradigmático de la "cicatriz que deja la mutilación social":

³ "Cuando las hordas naturales con relaciones sexuales no reguladas dejaron paso a los clanes con linajes regulados, fue sin duda el sexo femenino el que propició su cohesión" (Türcke, 1991: 11 s.)

“Si es cierto el teorema psicoanalítico según el cual las mujeres viven su constitución física como consecuencia de una castración, entonces vislumbran la verdad en su neurosis. La que cuando sangra se siente como una herida sabe más de sí misma que la que se considera una flor porque a su marido así le conviene. [...] El tipo de feminidad que apela al instinto es siempre justo aquello a lo que toda mujer debe forzarse con toda violencia, con violencia masculina: las mujercitas son hombrecitos.” (Adorno, 1951: 107).

Ya se ha demostrado que la teoría freudiana de la neurosis de castración no puede considerarse por sí misma válida (cfr. Schlesier, 1990: 75-102). Si en Adorno el modelo psicoanalítico catastrófico del desarrollo sexual femenino está en condicional, la oración principal apunta ya en otra dirección: sólo quien está herido puede reconocer la “verdad” sobre sí mismo. De acuerdo con ello, para Adorno la mujer sensible es la más consciente: “La que [...] se siente a sí misma [...] sabe más de sí misma” que la que se ve a sí misma según lo que la fantasía masculina quiere ver en ella⁴. Pues precisamente la “naturaleza” femenina –la mujer como bello sexo– es un producto artificial, domesticado e instruido por los hombres⁵. Es entonces cuando la mujer se convierte a sí misma en “muchachita”.

En las conversaciones preliminares para la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno se refirieron a la histérica como una “figura clave” decisiva: “Representa una muestra de verdadera rebelión, pero su emancipación es falsa en la medida en que no adopta forma social y se queda en el ámbito de la ‘formación de síntomas’” (1985a: 442). Adorno y Horkheimer critican la falsa emancipación por falta de conciencia social, pero tampoco pretenden hacer entrar a las mujeres en razón. En cierto sentido, se solidarizan con los síntomas histéricos que expresan la inadecuación de las mujeres al principio de realidad. Al fin y al cabo, Freud ayuda a las mujeres a que lleguen a un nivel razonable de renuncia y busca evitar el sufrimiento individual; pero eso no tiene ningún efecto a nivel general. Por ello, Adorno y Horkheimer objetan al positivismo del psicoanálisis que éste se limita a volver a encajar a la mujer rebelde en el principio de realidad:

⁴ Sobre la dialéctica entre la feminidad real y la imaginación masculina, cfr. Bovenschen, 1979.

⁵ Según Regina Becker-Schmidt, las mujeres aparecen en los textos de Adorno, pero éste “no les concede individualidad ni historia. Como víctimas de la opresión masculina, las trata como si aún no hubieran podido ir más allá del estado de naturaleza” (2004: 65). Esto es cierto en la medida en que no se las trata como sujetos políticos. Adorno se centra en la pseudo-emancipación de las mujeres; ciertamente su desarrollo va más allá del estado de naturaleza, pero sólo para adaptarse a la sociedad masculina.

“El análisis sirve a la uniformización de las personas. Si la antepasada de la histórica es la bruja, entonces el análisis no sólo tiene –como quisiera– su precedente en la confesión, sino en realidad en la Inquisición. La psicología se inventó para mantener a la gente a raya. En su origen el descubrimiento del individuo es idéntico a su sometimiento” (ibíd.: 443).

En el psicoanálisis, el drama de Odiseo se repite, pero ahora en el caso de la mujer. Ésta llega a ser por fin un individuo, pero al hacerlo entra también necesariamente en razón, lo que somete una vez más su nueva autoconciencia a las normas sociales. El psicoanálisis puede aliviar el sufrimiento que produce la sociedad, pero junto con la presión del sufrimiento suaviza también la contradicción.

4 LA DIALÉCTICA DE LA CASTRACIÓN

“¿No implica la sexualidad genital un empobrecimiento tremendo respecto a las posibilidades de la experiencia?”, pregunta Adorno a Horkheimer en otra de las discusiones preparatorias de la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 1985b: 512). Horkheimer responde con una breve referencia a Marx, diciendo que en una sociedad comunista la gente podrá hacer lo que quiera. Sin embargo, Adorno no cesa y sigue indagando: ¿Puede la gente saber todo lo que podría querer? ¿Acaso la genitalidad adulta, una vez erigida en ideal, no es también un producto de la sociedad y, por tanto, algo que debe ser cuestionado?

“ADORNO: Las pulsiones parciales apuntan a algo correcto en contraposición a la genitalidad.

HORKHEIMER: ¿Qué quiere decir con lo genital? Freud se refiere con ello al coito normal. Yo abogaría por un concepto más amplio de lo genital. Por ejemplo, llamar genital a todo aquello que permite el goce de los seres humanos, independientemente de cómo.

ADORNO: Pero el goce no tiene por qué acabar necesariamente en la satisfacción de los órganos sexuales. Creo que el placer previo es más que el placer.

HORKHEIMER: En Freud el concepto unificador es el de libido.” (Ibíd.).

El modo como Adorno argumenta aquí sólo resulta convincente desde el punto de vista estético. En las formas pregenitales de organización los objetos cambian: van del autoerotismo pasando por el narcisismo y la elección de objeto homosexual hasta llegar a la heterosexualidad. Una sexualidad madura, autocontenida y regulada no es necesariamente deseable. Las experiencias decisivas de felicidad de

Adorno aluden a menudo a la sexualidad infantil y al autoerotismo⁶. Para ello se requiere fantasía, una dimensión a la que Freud recorta su autonomía al considerarla mero material terapéutico. Para Adorno, se trata de “tomar tan en serio el contenido manifiesto del sueño como su contenido latente” (Horkheimer & Adorno, 1985b: 511). Una vez que las energías libidinales han quedado fijadas dentro de los formatos de la industria cultural, que como productos prefabricados se apoderan de las formas de pensar y sentir, el ámbito de lo manifiesto deja de ser un mundo imaginario interior diferenciado de las mercancías producidas en serie por las fábricas de sueños. Esto no solo implica la expropiación de los oídos, sino también la expropiación del erotismo a través de las matrices de la cultura del entretenimiento sexualizado. Los tempranos temores de Adorno sobre el agotamiento de las fuentes del deseo femenino se vieron confirmados tras la llamada revolución sexual.⁷ El deseo femenino ya no se evoca en lenguaje poético, sino que se explica como un hecho biológico; nada lo corrompe más a fondo: “La desmitificación de la feminidad va de la mano de la desublimación de la sexualidad” (Lasch, 1979: 191). Paradójicamente, la abolición de la división sexual del trabajo también ha puesto fin a la solidaridad. A partir de ahora reina la batalla entre los sexos⁸. Una vez que se ha desencantado el mito del orgasmo femenino⁹, la ilustración sexual exhaustiva podría dar un vuelco en desgana. Por el contrario, el alegato de Adorno en favor de las pulsiones parciales significa “que el ideal del carácter genital es absolutamente nocivo” (Horkheimer & Adorno, 1985b: 511). En relación con los oyentes de jazz de la industria cultural, en Adorno la metáfora de la castra-

⁶ El primer contacto con la guitarra en Amorbach o el descubrimiento de la utopía en la tierra de nadie entre el asombro, la inocencia y la evasión –“jugando conmigo mismo”– es algo a lo que Adorno no quiere renunciar del todo. Cfr. Adorno, 1966: 306.

⁷ “Los médicos se preocupaban por la frigidez femenina, y los psiquiatras no tenían problema en reconocer entre sus pacientes femeninas el clásico patrón de histeria descrito por Freud, en el que la coqueta exhibición de sexualidad coexiste a menudo con una poderosa represión y una rígida moral puritana” (Lasch, 1979: 191).

⁸ En los años 70, la declaración de Kate Millet ante el tribunal feminista mundial provocó una incertidumbre masiva: “Mientras que el potencial sexual del hombre es limitado, el de la mujer parece ser biológicamente casi inagotable” (citado en Lasch, 1979: 190). Solo que esto no se plantea como una buena noticia, sino como una reacción contra los hombres físicamente superiores. Allí donde se trata del placer, lo que está en juego ya no es el placer, sino la potencia y la biología, la competencia y el rendimiento. El sexo invisible se ilumina con toda la claridad para vengarse del falo históricamente predominante.

⁹ Lloyd (2006), por el contrario, ha desmontado el mito científico y ha devuelto el orgasmo a la inexplicabilidad mediante una especie de biología evolutiva negativa. Critica los intentos precedentes de reconstruir una conexión original entre el orgasmo femenino y su función en la reproducción. Lloyd asume que el orgasmo femenino es un desarreglo biológicamente inexplicable y un capricho de la naturaleza imprevisible y derrochador.

ción se había vuelto contra la errónea confianza de estos en la potencia. Estos oyentes se sienten particularmente individuales y vivos en el momento en que el órgano de la actividad musical, el oído, se ve castrado por la monotonía del producto estándar. Por el contrario, Adorno se refiere a la "castración" de la mujer, que se afirma en analogía con su anatomía sexual, más bien como un punto de partida para fomentar la autorreflexión sobre su propia debilidad e impotencia. Debería también recordar a los hombres su propia vulnerabilidad. Esto afina nuestros oídos para percibir una prehistoria en buena medida olvidada.

El miedo a la castración se remonta a tiempos oscuros, cuando la amenaza no era simbólica sino real. Es un hecho histórico que los genitales masculinos siempre han sido visibles. Pero "los genitales visibles también son vulnerables. Los antiguos egipcios sabían que los testículos producen semen, pero no tenían siquiera una palabra para designar los ovarios ni conocían su función; tampoco Aristóteles" (Taylor, 2002: 163). Según Gary Taylor, un estudioso de Shakespeare, el falo sólo adquirió su significado psicológico en el modelo de la castración de Freud. Sin embargo, la técnica cultural de castración es la orquiectomía, la extirpación de los testículos. Si bien en su origen era una práctica asociada a la ganadería, que debía reducir la ferocidad de los machos y controlar la reproducción, esta forma de control de la naturaleza se extendió poco a poco a los seres humanos. Desde el momento en que se deja de matar a los enemigos para convertirlos en prisioneros y utilizarlos para los propios fines, la castración se empleó como un medio para humillar y doblegar la voluntad de los esclavos. La esclavitud era un fundamento económico esencial en la civilización antigua; la comunidad ideal de los ciudadanos políticos se erigió sobre la base de la explotación de los esclavos. Si se parte de que todo sujeto moderno experimenta el carácter coactivo del trabajo social aunque no reflexione explícitamente sobre la socialización capitalista, ahí se preserva un vago y oscuro recuerdo de la violencia originaria que a lo largo de los siglos se ha interiorizado como un orden que un día fuera externo: "Todo gasto de cerebro, nervio y músculo procede del trabajo esclavo, en el que todo el sujeto humano se convierte en objeto de una dominación y una explotación absoluta" (Claussen, 1994: 23). En tanto que botín de la acumulación originaria más antigua, en tanto que prisionero de guerra requisado, el esclavo estaba condenado a carecer de historia. Los años improductivos de su infancia transcurrían en países lejanos desconocidos e inalcanzables y en su lugar de trabajo forzado no podía esperar llegar a la vejez. Trabajaría hasta caer rendido, o hasta morir de hambre al quedar excluido

del proceso de producción. Nadie cuidaría de él y nada quedaría de él, pues la castración significa carecer de tradición y de hijos. Sin remitir a Horkheimer y Adorno, Taylor entresaca de su material la conexión decisiva: el progreso de la cultura se basa en la historia bárbara de la civilización. Esa es la dialéctica de la castración: “[L]a castración es un producto del progreso” en la medida en que, “al igual que la esclavitud, semejantes castraciones probablemente se originaron como una alternativa más humana al asesinato” (Taylor, 2002: 169 s.). Quien no comprenda este progreso profundamente contradictorio difícilmente podrá reconocer por qué el mito continúa en la modernidad, y que en los cuerpos aparentemente eximidos de ser fuerza de trabajo aún perdura algo del suplicio de los siervos, que no pueden disponer libremente de su tiempo y del empleo de sus fuerzas. La síntesis social es la competencia de todos contra todos en el mercado de trabajo, no una organización consciente de las necesidades humanas.

El hecho de que la autodisciplina requiera la negación del principio del placer no sólo se aplica a Odiseo en el mito, sino a la vida de la mayoría de las personas hasta el día de hoy. El factor decisivo es si, pese a todo, sigue habiendo deseos que vayan más allá de la negación exigida y se pueden satisfacer, o si la lógica del principio de realidad ha terminado por castrar completamente la fantasía. Quien no tolera su propia debilidad ni la reconoce y confunde la ley de la sociedad con el destino mítico, golpeará a los débiles y temerá y odiará a las mujeres. Quien no quiera reconocer sus flaquezas se endurecerá contra aquello que socave su propia coraza. El concepto de Adorno de la castración que produce la industria cultural no es una crítica del falo simbólico, sino una reacción a la pérdida de potencia estética, a la represión de la conciencia de sí en el comportamiento estético que se expresa en la siguiente frase: “El arte es conciencia de la debilidad” (Adorno, 2001: 21). El yo acorazado puede blindarse contra la seducción, pero no puede escapar a la impotencia y la debilidad de su propia naturaleza. En este sentido, no sólo las mujercitas son hombrecitos, como se dice en la frase de Adorno citada más arriba, sino que también los hombrecitos son mujercitas, ya que el “eterno femenino” sigue siendo para todos lo eternamente carnal, corporal.

5 SER DIFERENTE

Una antítesis divide al género humano. El yo, que dispone de sí mismo a través de la disciplina, es el órgano de la astucia, y se enfrenta al otro, el órgano del placer,

que ha caído presa de la naturaleza. La razón no osa abolir esta separación, por miedo a que la naturaleza, de la que se ha desprendido con tanto esfuerzo, vuelva a robarle el entendimiento. El poder que el hombre fuerte y seguro de sí tiene para darse su propia ley, como Odiseo, va de la mano de su impotencia: de la incapacidad de volver a quebrantar esa ley él mismo. La *Dialéctica de la ilustración* es una reflexión sobre eso, y también sobre el hecho de que el pensamiento humano puede ir más allá de la pura coacción natural.

El viaje de Odiseo sólo llega a buen puerto gracias a los sabios consejos de la hechicera Circe. Ella traiciona a las sirenas y ayuda al hombre a salir bien librado. Todo aquel que quiera sobrevivir y mantenerse en vida debe seguir aún hoy los consejos de Circe. Estos exigen reprimir los anhelos corporales, proscribir la seductora creencia en una verdad eterna y superior y sólo tolerar las tentaciones que es capaz de controlar. Quien quiera ser un triunfador deberá ser un fracasado: el ansia de actividad histórica va de la mano de la renuncia individual a la pulsión. La mujer idea esta treta para el hombre. ¿Es ésta la única vía posible? Ya antes de Odiseo otro hombre había pasado ante las sirenas. Orfeo era conocido por no subyugar a la naturaleza con las melodías de su laúd, sino por alterar su orden. Domaba bestias salvajes, conmovía a criaturas crueles, e incluso desplazaba pesadas rocas. Al pasar junto a las sirenas había derrotado a esas extrañas criaturas con sus poderes mágicos y musicales, ahogando su canto con su propia lira. De este modo sobrevivió a las sirenas y ellas le sobrevivieron a él¹⁰.

En cambio, Odiseo es un hombre, no un músico. Pero el hombre Odiseo también tiene oídos y, aunque ate completamente todo su cuerpo, los deja desguarnecidos, y por tanto disponibles para la felicidad impotente de la entrega y prestos para el peligro de la pérdida de sí¹¹. "Sin temor a la mujer", había escrito Adorno en una anotación privada en relación con la "divina intrepidez" (2001: 16). Sin temor a lo extraño, ni tampoco a lo propio. Sus análisis del jazz le habían llevado a percatarse de que éste estaba "dirigido contra la genitalidad patriarcal", y por eso alababa su "intersexualidad" en tanto que "elemento inconformista" (Adorno, 1937: 106). Si Nike Wagner ha interpretado a Karl Kraus como una mezcla de crítica

¹⁰ Sobre la "magia de la música órfica" como "desencantamiento del mundo", cfr, Türccke, 1991: 182.

¹¹ El "drama de la música por antonomasia" es su antinomia constitutiva: "El encuentro del sujeto con el significante sirénico de la música extrae su tensión de la trágica incompatibilidad entre la deslumbrante atracción que emana de ella y los peligros que lleva asociados, para los que la propia música no conoce protección alguna" (Leikert, 2005: 92).

masculina y arte femenino de la palabra, eso podría aplicarse también al ideal expresivo de Adorno: un rompecabezas de atributos masculinos y femeninos, metáforas bisexuales y una disposición de género ambivalente que no establece una prelación entre las tendencias activas y pasivas del yo (Wagner: 1987: 192 s.). Quien "acostumbra a pensar con los oídos" (Adorno, 1949: 11) no reconoce ninguna antítesis entre la musa y el creador. La respuesta de Adorno a la cuestión de las mujeres permanece en la oscuridad.

El ideal de la "oscuridad", en el que el pianista y la pianista se confunden indistintamente, implica una actitud estética caracterizada por la ausencia de prejuicios. En esta oscuridad en la que las fronteras se difuminan y el miedo desaparece, el otro no es perseguido, sino bienvenido como algo obvio y natural de la conciencia artística. Al fin y al cabo, el arte consiste siempre en desviarse de la norma y no en atenerse a ella. La teoría crítica de Adorno entiende la emancipación como algo más que la adaptación de la mujer a la sociedad masculina. En relación con el racismo y el antisemitismo, Adorno se opone al ideal de igualdad abstracta, que considera "las diferencias como estigmas de infamia" (Adorno, 1951: 115). Por el contrario, habría que "concebir la situación mejor como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor" (ibid.: 116).

Con toda probabilidad, estas palabras de Adorno también las escribió su esposa. Pero si supuestamente "se puso al servicio de su marido" (Müller-Doohm, 2003: 736), eso significaba "el compromiso con un proyecto filosófico que representaba para ella -al igual que para su marido y para Horkheimer- una oposición activa a la situación política contemporánea" (Boeckmann, 2004: 84). Gretel no se pone al servicio de su marido ni al del otro hombre, sino que defiende una causa común. Habría que concebir la mejor situación como aquella en la que no hubiera falsa igualdad ni falsa diferencia, sino en la que la libertad de los individuos fuera la condición de la libertad de todos y cada cual pudiera ser feliz según sus capacidades y necesidades. La *Dialéctica de la Ilustración* no implica el fin de la Ilustración. Tras su primer encuentro con Gretel Karplus, Adorno escribió que era "una de las pocas personas capaces de un verdadero cambio, que tienen historia y permiten que el conocimiento sea una parte de su vida" (Adorno, en Adorno & Kracauer, 2008: 157). Si hubiera más gente así, todos podrían ser diferentes "en el sentido más hermoso".

Traducción del alemán: Jordi Maiso

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1937): "Über Jazz", *Gesammelte Schriften*, vol. 17, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 74-108.
- ADORNO, Theodor W. (1938): "Der Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *Gesammelte Schriften*, vol. 14, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 14-50.
- ADORNO, Theodor W. (1949): "Kulturkritik und Gesellschaft", *Gesammelte Schriften 10.1*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 11-30.
- ADORNO, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W. (1962): "Maria Proelss", *Gesammelte Schriften*, vol. 19, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 465-467.
- ADORNO, Theodor W. (1964): "Nach Steuermanns Tod", *Gesammelte Schriften*, vol. 17, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 311-317.
- ADORNO, Theodor W. (1966): "Amorbach", *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, pp. 302-309.
- ADORNO, Theodor W. (2001): "Graeculus (I). Musikalische Notizen", *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. VII, Munich: Text+Kritik.
- ADORNO, Theodor W. (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Gretel & BENJAMIN, Walter (2005): *Briefwechsel 1930-1940*, Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max (2003): *Briefwechsel*, vol. I, 1927-1937, Frankfurt, Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. & KRACAUER, Siegfried (2008): *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. & SOHN-RETHEL, Alfred (1991), *Briefwechsel 1936-1969*, Munich: Text+Kritik.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2004): "Adorno kritisieren - und dabei von ihm lernen. Von der Bedeutung seiner Theorie für die Geschlechterforschung", en: Andreas Gruschka (ed.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Büchse der Pandora, pp. 65-95
- BOECKMANN, Staci Lynn (2004): *The Life and Work of Gretel Karplus/Adorno: Her Contributions to Frankfurt School Theory*, Oklahoma: University of Oklahoma.
- BOVENSCHEN, Sylvia (1979): *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- CLAUSSEN, Detlev (1994): *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- FROMM, Erich (1937): "Zum Gefühl der Ohnmacht", *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, pp. 95-119.
- HOMERO (1979): *Odysee*, Stuttgart: Reclam.

- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1985a): "Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistische Dialektik", en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt: Fischer, pp. 436-492.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1985b): "Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus", en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt: Fischer, pp. 493-523.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand (1967): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
- LASCH, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism. American life in the Age of Diminishing Expectations*, Nueva York: Warner.
- LEHMANN, Ann-Sophie (2001): "Das unsichtbare Geschlecht. Zu einem abwesenden Teil des weiblichen Körpers in der bildenden Kunst", Claudia Bontien y Christoph Wulf (eds.): *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburgo: Rowohlt, pp. 316-338.
- LEIKERT, Stephan (2005): *Die vergessene Kunst. Der Orpheusmythos und die Psychoanalyse der Musik*, Gießen: Psychosozial.
- LLOYD, Elisabeth A. (2006): *The Case of Female Orgasm. Bias in the Science of Evolution*, Cambridge: Harvard University Press.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2003): *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- PLESSNER, Monika (2015): *Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Gershom Scholem, Theodor W. Adorno*, Hamburgo: CEP Europäische Verlagsanstalt.
- SCHEIT, Gerhard (1995): *Dramaturgie der Geschlechter. Über die gemeinsame Geschichte von Drama und Oper*, Frankfurt: Fischer.
- SCHLESIER, Renate (1990): *Mythos und Weiblichkeit bei Freud. Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie*, Berlin: Hain.
- TAYLOR, Gary (2002): *Castration. An Abbreviated History of Western Manhood*, Nueva York: Routledge.
- TÜRCKE, Christoph (1991): *Sexus und Geist*, Frankfurt: Fischer.
- WAGNER, Nike (1987): *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.

ALEGORIAS DE MULHERES NOS ESCRITOS DA DÉCADA DE 1930 DE WALTER BENJAMIN

Allegories of Women in Walter Benjamin's Writings from the 1930s

PAULA MAGALHÃES*

paulacbm1@hotmail.com

Data de recepção: 16/05/2024

Data de recepção: 17/12/2024

RESUMO

Este artigo tem como objetivo investigar o motif de gênero que se inscreve nos textos de Benjamin da época de 1930, quando seu pensamento já fora impactado tanto pelo surrealismo quanto pelo marxismo. Em Baudelaire e a modernidade e nas Passagens, Benjamin aborda a figura da lésbica enquanto um ideal de virilidade e a prostituta enquanto corporificação do fetichismo da mercadoria, princípio regulador da sociedade, segundo Marx. A partir disso, é perguntado em que medida tais temáticas se coadunam com a utopia de uma sociedade emancipada. Conclui-se que as imagens dialéticas generificadas são um dispositivo importante de sua filosofia, apesar de ser pouco considerado na recepção do autor.

Palavras-chave: teoria crítica, gênero, feminismo, capitalismo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to investigate the gender motif that is inscribed in Benjamin's texts from the 1930s, when his thinking had already been impacted by both surrealism and Marxism. In Baudelaire and Modernity and in Passages, Benjamin addresses the figure of the lesbian as an ideal of virility and the prostitute as the embodiment of commodity fetishism, the regulating principle of society, according to Marx. It is asked to what extent these themes are consistent with the utopia of an emancipated society. The conclusion is that generified dialectical images are an important device in Benjamin's philosophy, despite being not very well regarded in the author's reception.

Key words: critical theory, gender, feminism, capitalism.

* Universidade Federal de Minas Gerais.

Ela não estava feliz, nunca estivera. De onde vinha
aquela insuficiência da vida, aquele apodrecimento
instantâneo das coisas sobre as quais se apoiava?
Flaubert, *Madame Bovary*

1 INTRODUÇÃO

Os textos benjaminianos, ao longo de vasta produção, estão saturados de imagens eróticas de mulheres, como a lésbica e a prostituta e figuras outras que apresentam uma ruptura com a sexualidade burguesa. Como parte integrante da violência histórica, a sexualidade burguesa divide os corpos em homens e mulheres e designa a função dos homens como criadora da arte e do pensamento e a das mulheres como procriadora dos seres humanos, relegando-as à subalternidade.

Sigrid Weigel, *scholar* benjaminiana, sustenta que a recepção do trabalho de Walter Benjamin tem ignorado um aspecto crucial de seu pensamento: o uso das imagens associado à relação com o corpóreo e o material. E, mais especificamente, com o corpo das mulheres, afirma ela, na medida em que “o feminino tem sido um material figurativo privilegiado para a representação de tantos de seus conceitos imaginativos, ideias e valores” (Weigel, 2005: 58, tradução nossa)¹.

Há, por exemplo, a personificação alegórica da cidade como mulher e a representação da cidade como corpo sexualizado, nomeadamente o corpo da prostituta nas *Passagens*. Uma vez que “outro” pode significar, na contemporaneidade, o inconsciente e o feminino, Weigel (2005) se questiona se a noção de alegoria como “outro discurso” pode ser conectada às relações de gênero. A resposta da autora é que sim, pois “imagens e corpos de mulheres se tornaram o material privilegiado das personificações alegóricas” (Weigel, 2005: 92-93, tradução nossa)².

Ora, Benjamin visava a enxergar a utopia que se presentifica por meio dos vestígios em mil configurações de vida. Sendo assim, a alegoria ultrapassa a condição de artefato estético para se tornar procedimento de reflexão crítica, uma vez que “as alegorias são no reino dos pensamentos o que são as ruínas no reino das coisas” (Benjamin, 2020: 200). Podemos asseverar, pois, que a escrita benjaminiana se organiza como dialética da alegoria, à qual servem o feminino, a mulher e suas

¹ No original: “the feminine has been the privileged figurative material for the representation of so many of its imaginative concepts, ideas, and values”.

² No original: “images and bodies of women became the privileged material of allegorical personifications”.

imagens, com seus deslizamentos invisíveis e com sua espectralidade. Será que, ao trabalhar o tempo, a linguagem, a experiência e a história, Benjamin não criou uma teoria implícita do feminino? Ou, pelo menos, forneceu caminhos para a implementação desse estudo?

Assumindo que sim, trabalharemos os pivôs do pensamento de Benjamin modulados por sua atenção ao gênero, sexo e Eros sob as imagens do amor esotérico, impotência masculina, moda feminina, lesbianismo utópico e androginia. Por conseguinte, defendemos que Benjamin oferece possibilidades de pensar o feminino filosoficamente, a partir de suas imagens. Porém, cabe notar que o feminino não é a mulher, embora coincida com ela muitas vezes³.

Para circunscrever essa questão, nós nos ateremos aos textos de Benjamin escritos, sobretudo, na década de 1930, a fim de compreender como a problemática de gênero se inscreve em seus textos. Atentamos para a utilização da palavra “momento”, compreendida aqui como sua lide teórica com questões como crítica, surrealismo, idealismo, teologia e materialismo, as quais aparecem tanto inicialmente quanto tardiamente em seus textos, seguindo uma variação não necessariamente cronológica – muitas vezes não o é (Gatti, 2014). Já Rolf Tiedemann, editor do projeto *Passagens* (2009) de Benjamin, classificou sua produção em três fases: inicial (1928 – junho de 1935), média (junho de 1935 – dezembro de 1937) e tardia (dezembro de 1937 – maio de 1940). Para este texto, a utilização de “momentos” do pensamento benjaminiano é mais profícua, na medida em que com ela podemos analisar melhor a relação de cada imagem feminino-erótica com cada eixo temático de seu pensamento.

Também no que tange às fases média e tardia de Benjamin, Eva Geulen (1996) fornece os prolegômenos para se fazer uma genealogia de gênero em seus escritos, visto que seu discurso não é intocado pelo gênero nem pela sexualidade. Em Benjamin, a sexualidade não seria restrita a um ou dois gêneros, mas teria de ser entendida como múltipla, incluindo o gênero de objetos e palavras, estas tão caras a ele. Geulen (1996) afirma que a saturação erótica determina não somente a beleza sedutora de sua prosa, mas também o materialismo político de seu pensamento.

³ Cf. *Metafísica da juventude: a conversa* (Benjamin, 2020b). Nesse ensaio, Benjamin utiliza os conceitos de “feminino” e “masculino” como atitudes perante a linguagem. O feminino se caracterizaria pela expressão na linguagem, na qual o sujeito toma esta como médium e não como meio (*Mittel*), ao passo que o masculino se caracterizaria pela comunicação na linguagem, por fazer da linguagem o meio de representação da coisa exterior às palavras. Sendo assim, masculino e feminino habitam todo indivíduo, o que compreende a possibilidade de mulheres serem masculinas e homens, femininos.

Dito isso, serão examinadas: a relação entre a produção artística do homem genial e o modelo de masculinidade que transforma a impotência em violência, a lésbica e a prostituta como ideais eróticos e utópicos com potencial redentor da modernidade. Defendemos que o pensamento de Benjamin se revela ambíguo e, por isso mesmo, potente no que tange à relação entre gênero e capitalismo. Primeiramente, investigaremos que papel cumpre a estética do choque associada à estética do gênio. Em segundo lugar, investigaremos, sobretudo, as figuras da lésbica e da prostituta em relação com uma concepção de história enquanto produção de catástrofes, a partir da relação com o trabalho e com a mercadoria.

2 MATERIALISMO ESTÉTICO ASSOCIADO AO EROTISMO

Sabe-se que o modo como Benjamin considera a arte se dá a partir de sua atenção múltipla a determinados objetos, a qual se dá pela observação, de um lado, daquilo que há de materialmente mais ínfimo e, de outro lado, daquilo que transcende ao tempo histórico contingente em que o objeto se dá. Desse modo, um corpo também não é tomado por esse filósofo como algo unilateral, mas observado em suas ambivalências e contradições.

Nesse sentido, o pensamento benjaminiano se mostra um campo profícuo de elaborações sobre o feminino, na medida em que une o processo de escrita, o materialismo e a sexualidade. “Benjamin é um escritor excessivamente erótico em todas as frentes” (Geulen, 1996: 162, tradução nossa)⁴, porém carece do criticismo feminista. Este é entendido como uma ‘política de interrogação’ – que desafia ideologias e discursos que posicionam atributos tais quais sensibilidade, suavidade e intuição como inerentes, inferiores e servis – com o objetivo de demolir a noção conservadora de ‘essencial do feminino’ e a armadilha binarista do sistema sexo/gênero, conforme propõe Wolff (2000). Com isso, interrogamos em que medida as imagens do feminino mobilizadas por Benjamin são e não são diversas, disruptivas e críticas. Logo, nossa tarefa implica empreender “o projeto da análise crítica dos discursos da modernidade para confrontar diretamente suas construções da masculinidade” (Wolff, 2000: 38, tradução nossa)⁵.

⁴ No original: “Benjamin is an excessively erotic writer on all fronts”.

⁵ No original: “the project of the critical analysis of the discourses of modernity, in order to confront directly their constructions of masculinity”.

Grosso modo, embora não seja o foco do presente texto, consideramos que nas primeiras elaborações de Benjamin sobre o feminino em seu momento teológico, tal feminino representa a quebra no fluxo do tempo como contínuo, e é nessa quebra que se vive a plenitude do presente (Pinho, 2020). Ele é ventríloquo do passado da linguagem, da grandeza perdida da doutrina das semelhanças (Benjamin, 2022) do momento adâmico pré-queda do Éden, no qual as palavras possuíam o caráter mágico de criar as coisas. Na linguagem feminina, as palavras são o que já foi – o esquecido, o reprimido.

Posteriormente, nos momentos surrealista e materialista da obra benjaminiana, o corpo constitui a base de sua estética, para a qual a percepção sensorial é fundamental, em contraposição ao paradigma gnosiológico do neokantismo, que é incapaz de envolver a experiência em sua inteireza, para além da apreensão científica. Na estética benjaminiana, portanto, tem-se a compreensão do fato de que na modernidade os seres humanos são submetidos a um excesso de estímulos sensoriais na vivência cotidiana das cidades, os quais chegam até nós sempre em grande intensidade, via anestesia e choque (Buck-Morss, 1992).

Para explorar esse ponto, recorreremos ao mito da autogênese moderna – a literatura feminista tem mostrado o quão temeroso do poder das mulheres ele tem sido – como um homem castrado, sem corpo e genial, cuja criatividade é onipotente. Em Kant, encontramos uma grande expressão dessa imagem (Buck-Morss, 1992), uma vez que: a sensibilidade é a faculdade mais primária – aquela que Benjamin tenta expandir para além da experiência rasa científica –; o sujeito transcendental é um sujeito que possui faculdades do conhecimento, mas não possui corpo; o gênio é o sujeito que possui o dom divino e espiritual da imaginação onipotente.

No entanto, tal imaginação é rejeitada por Benjamin já em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (2011), uma vez que não há criatividade absoluta, sem repertório. Além disso, se a criatura autogenética não tem corpo, ela não é passível de controle externo e nem passível de resposta corporal, e conseqüentemente desiste do sexo. É essa figura do homem castrado, que, não tendo o pênis racionalmente controlado, pode fazer uso do falo.

Depois, no ápice de seu materialismo, as imagens dialéticas, conceito essencial desse momento, são nada menos que ambivalências, pois são também espaços de corpos (Benjamin, 2022: 35). No ensaio sobre o surrealismo, o momento revolucionário é associado ao orgasmo destrutivo de uma iluminação profana, pensado como o “poder erótico-niilista do surrealismo de penetrar o espaço público e ‘ener-

var’ o corpo coletivo politicamente até o ponto da insurgência orgástica” (Chisholm, 2009: 250, tradução nossa)⁶. Os objetos das imagens dialéticas são encruzilhadas; o erotismo aparece nas imagens da prisão e explosão, choque e interrupção. Nelas, “sinais fantasmagóricos cintilam através do tráfico; também ali se inscrevem na ordem do dia inconcebíveis analogias e acontecimentos entrecruzados. É esse espaço que a lírica surrealista descreve” (Benjamin, 2022: 27).

Os desvios, atrasos e digressões são coordenadas de seu universo erótico, bem como motivos tais quais reprodução sexual, gravidez, procriação e infância, o que permite concluir que os despertares literário, político e sexual estão inextricavelmente entrelaçados. Para Benjamin, interpretar fenômenos de modo materialista significava relacioná-los a partir de suas *lutas* sociais menos do que da *totalidade* social (Adorno, 1986). Não à toa, a epígrafe de *Origem do drama barroco alemão* (2020a) é um trecho de Goethe em que este critica a ideia de totalidade:

“Dado que nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade, porque àquela falta a dimensão interior e a esta a exterior, temos necessariamente de pensar a ciência como arte, se esperarmos encontrar nela alguma espécie de totalidade. Essa totalidade não deve ser procurada no universal, no excessivo; pelo contrário, do mesmo modo que a arte se manifesta sempre como um todo em cada obra de arte particular, assim também a ciência deve ser demonstrada em cada um dos objetos de que se ocupa.” (Goethe *apud* Benjamin, 2020a: 15).

Cabe notar que o erotismo materialista é uma operação similar à da crítica de arte, mas que lida com os objetos, num primeiro momento, sob a forma marxista do fetiche da mercadoria. Num segundo momento, Benjamin evidencia essa abertura do objeto para além da sua circulação enquanto mercadoria fetichizada (Marx, 2013: 147). Portanto, é possível ler as imagens dialéticas tanto sob o signo do inferno quanto sob o signo da utopia (Gatti, 2014: 218).

A partir dessa multiplicidade de aspectos do objeto levada em consideração na crítica de arte e na crítica social, Eva Geulen (1996) se questiona:

“É possível – e se sim, como – reconhecer e prestar conta às diferenças sem nem as subsumir a um denominador comum, que iria transformar em princípio, apagar, subjugar ou negar a diferença, nem sacrificar nenhuma noção que pertença a um terreno comum, o que desintegraria a relação de políticas feministas

⁶ No original: “erotic-nihilistic power of surrealism to penetrate public space and ‘innervate’ the collective body politically to the point of orgasmic insurgency”.

em um sempre crescente e potencialmente infinito número de feminismos e suas respectivas identidades políticas? (Geulen, 1996: 161).

Essa pergunta nos é muito cara, na medida em que apresenta a direção que iremos seguir. Em se tratando de Benjamin, as imagens eróticas e femininas são um dispositivo central do desenvolvimento das imagens dialéticas e de sua teoria crítica da modernidade e da cultura, na medida em que são lidas no agora da cognoscibilidade e carregam no mais alto grau a “marca do momento crítico e perigoso, subjacente a toda leitura” (Benjamin, 2019: 505). Elas portam uma relação dialética entre o subjetivo-imagético (*Traum*) e sua contraparte objetivo-material (*Kitsch*), consistindo em apontar no familiar o seu lado estranho, o elemento novo no antigo, atuando contra o mecanicismo do pensamento.

3 A LÉSBICA E A PROSTITUTA, VIRILIDADE E MELANCOLIA

Com efeito, nos textos em que Benjamin se dedicava a pensar os problemas da linguagem, da teologia e da experiência (em seu período mais juvenil), o feminino era pensado ao modo de Goethe, que escreveu no fim da segunda parte de Fausto: “O indescritível / Realiza-se aqui / O Eterno-Feminino / atraí-nos para si” (Goethe, 2015: 1063-1065). Agora, devido à guinada materialista e marxista, Benjamin medita acerca das mesmas figuras de seu período juvenil, lésbica e prostituta, interessado na relação que elas portam com o capital e com o próprio corpo.

A lésbica e a prostituta são mulheres que não se relacionam visando a procriação e sim apenas o prazer sexual, o que permite concluir que a economia libidinal de Benjamin é não-produtiva, i.e., tem a potência de adiar, divergir e destruir a produtividade burguesa. O amor lésbico, por exemplo, não conhece gravidez nem família (Benjamin, 2020: 169). Benjamin as entende como imagens que apontam para uma sexualidade que não almeja nem resulta em procriação heterossexual.

Esse aspecto apresenta resistência heroica à instrumentalização do Eros sob a forma do amor heterossexual compulsório e da procriação. Por essa razão, a economia libidinal de Benjamin é perversamente não-produtiva, i.e., tem a potência de adiar, divergir e destruir a produtividade burguesa. Há uma estranha economia libidinal nos escritos benjaminianos e uma tendência geral às sexualidades consideradas “pervertidas”, que não seguem a heteronormatividade.

Nesse sentido, Damião (2008) circunscreve o Eros à relação não natural entre gêneros sexuais, mas histórica. Tinha-se a imagem supranatural da mulher, baseada

em leis eternas da natureza. Em contraposição a esse tipo de convicção aprisionadora, Benjamin propõe o distanciamento histórico. A mulher é marcada, simultaneamente, pelos arquétipos de prostituta e da amada intocável. Trata-se da distinção entre mulher para transar e mulher para casar, a que demonstra desejo (sexual) e a que demonstra ternura. “Para Benjamin, a intocabilidade da mulher não é uma figura menos forjada do que a figura da prostituta. Essa figura é uma construção masculina evidenciada pela ideia de amor romântico” (Damião, 2008: 55).

Porém, especificamente a prostituta possui a peculiaridade de representar um princípio fundamental da sociedade – a troca universal, forma da mercadoria e o dinheiro como equivalente universal (Stögner, 2020). Ela é a vendedora e o vendido em um, seu corpo é a própria mercadoria, além de que ela nega a suposta natureza imposta pelo patriarcado, pois não transa para ter filhos e gerar mais mão de obra para o capital.

Com isso, podemos compreender a passagem: “o rosto da prostituição se modificou com o aparecimento das grandes cidades” (Benjamin, 2020: 186). A grande cidade é uma mulher e uma prostituta. Paris não é a capital da França. Mais que isso, para Benjamin, Paris é a capital do século XIX, onde a prostituta possui a peculiaridade de representar o princípio da mercadoria como equivalente universal. Nesse sentido,

“a figura da prostituta, como já notamos, ganha um significado no contexto de seu estudo sobre a modernidade, transformando-se também em uma alegoria da sociedade capitalista; essa caracterização alegórica e social reaparece na polaridade casa-rua (“mendigos e prostitutas”) estabelecida na perspectiva da infância burguesa da *Infância berlinense*.” (Damião, 2008: 56).

Ademais, em *Passagens* (2019), há um livro dedicado à prostituta, no qual Benjamin afirma que “os traços da heroína são determinados, com efeito, pelo amor lésbico” (Benjamin, 2019: 611). Em *Baudelaire e a modernidade* (2015), Benjamin afirma: “a lésbica é a heroína da modernidade. Nela, um ideal erótico de Baudelaire – a mulher que evoca dureza e virilidade – é penetrado por um ideal histórico – o da grandeza no mundo antigo” (Benjamin, 2015: 92, grifos nossos).

Note-se que agora a mulher não é mais pensada sob o signo do mistério, da aura, da escuta e do silêncio – “o silêncio como aura”, afirma Benjamin (2015: 171) –, mas sob o domínio da virilidade, que aparece como incômoda. Virilidade incômoda porque a transformação da mulher implica a transformação do homem, uma vez que se trata de relação, seja via ressentimento, seja via alegria, seja para a

intensificação ou abrandamento da divisão estanque entre os gêneros. Ademais, a transformação não é uniforme para todas as mulheres, tampouco.

Vimos que nas *Passagens* (2019) a prostituta é apresentada como a guardiã do limiar da cidade. Há também a sibila, que aponta para outro limiar: entre a vida e a morte. Nas palavras de Benjamin,

“O silêncio profundo que paira em torno de você indica o quão distante você está daquilo que te preocupa. Nesse silêncio acontece a mudança das figuras: seu interior. Elas jogam umas nas outras como as ondas: puta e sibila, ampliando mil vezes.” (Benjamin, 1998: 278-279⁷).

Nas palavras de Carla Damiano (2008),

“A figura da sibila compõe também uma imagem dialética e remete igualmente a um elemento de passagem, não apenas do submundo e da cena política parisiense, mas das profundezas da terra, não como causadora da morte, mas como guardiã da passagem inevitável para ela. Entre os documentos deixados por Benjamin, organizados hoje em um único arquivo em Berlim (Walter Benjamin Archiv), constam alguns cartões postais com imagens de sibilas, reproduções das que originalmente compõem um mosaico na catedral de Siena na Itália. Sabe-se pela correspondência que Benjamin visitou essa cidade em 1929. Na tentativa de interpretar o enigma dessa pequena coleção de postais, a eles relacionando sua correspondência e seus escritos, os pesquisadores do arquivo acreditaram encontrar uma relação possível com o mesmo comentário de Benjamin acima citado, em torno da poesia de Baudelaire” (*Passagens*, Paris, a capital do século XIX, *Exposé* de 1935). (Damiano, 2008: 58-59)

No poema de Virgílio, é sibila quem conduz o herói Enéas ao mundo subterrâneo. Ela o conduz ao passado para mostrar-lhe o futuro, assim como, na *Metafísica da Juventude* (2020b), Safo conduz o gênio pelo abismo de suas palavras. “Mulher que é muito mais do que uma e que reúne, por um lado, o horror, o demoníaco e o enigmático como sibila (profetisa). Ao mesmo tempo que inspira medo, inspira segurança – “mãe”, diz ele, em cujos braços o destino pararia de surpreendê-lo” (Damiano, 2008: 58). Ainda que essa mulher não se apresente como unilateral, mas dupla, pois libertadora e fatal, esse par de oposições permanece associado à *femme*

⁷ Essa carta data de 1933, faz originalmente parte do material sob tutela do arquivo da Academia de Artes de Berlim e do Arquivo Theodor W. Adorno, e foi publicada no volume VI de sua correspondência (Briefe. Band IV 1931-1934).

fatale e à mãe, à mulher que se deseja e àquela que cuida; é preciso pensar para além delas, abrindo-se para um espectro maior de possibilidades.

Para Diane Chisholm, as imagens da lésbica e da prostituta “são *queer*, no sentido de que resistem e distorcem representações normativas do amor e da sexualidade, do sexo e das diferenças de gênero” (Chisholm, 2009: 253, tradução nossa)⁸. As categorias de homem e mulher, para o feminismo *queer*, devem ser abolidas se se deseja romper com a biologia enquanto formadora essencial dos sujeitos. Para Chisholm (2009), que dá seguimento a essa ideia, é possível identificar uma unificação pós-histórica do homem e da mulher, do criativo e do procriativo no despertar da obsessão moderna com as formas de catástrofe na obra benjaminiana, porém permanece ainda em aberto para nós se o autor de fato rompe com a distinção estanque entre essas categorias, em que pesem os vários tensionamentos produtivos que sua teoria acarreta.

Para Eva Geulen (1996), ainda que ele traga ricas contribuições, é preciso ser crítica com a reafirmação de “um modo específico de estetizar o feminino através da produção de sua hipóstase enquanto uma alteridade exótica que constitui uma das ideologias de gênero dominantes própria da cultura burguesa” (Geulen, 1996: 161, tradução nossa)⁹, hipóstase essa que pode ser lida nos trechos citados de *Baudelaire e a modernidade*. Mas também é certo que Benjamin teve o mérito de inverter a ascese platônica: em vez de partir de Eros em direção às ideias, ir das ideias a Eros (Damião, 2008), o que produz um ponto de vista mais atento à corporeidade.

Há outro trecho digno de nota: “Nas coisas alienadas, a estranheza transforma-se em expressão; as coisas mudas falam como ‘símbolos’” (Benjamin, 2019: 373). Podemos ler esse trecho conforme a perspectiva da mulher, que, em seu duplo caráter de alienada, estranha, e emudecida pela violência, não por naturalidade do feminino, articula uma linguagem que requer tradução. Precisamente, o argumento segundo o qual o silêncio associado ao emudecimento é produto da violência e não da natureza pode ser pensado a partir das fases média e tardia da obra de Benjamin, quando ele lançara mão da categoria marxiana de fetiche, não de seus escritos de juventude nos quais o silêncio era característico do feminino quase que por atribuição da natureza. Essa atribuição aparece, poderíamos dizer, sob a forma de um fetiche, em que a relação de causa e efeito é invertida: toma-se por algo natural,

⁸ No original: “They are queer in the sense that they resist and distort normative representations of love and sexuality, of sex and gender differences”.

⁹ No original: “a specific mode of aestheticizing femininity via its hypostazisation as exotic otherness that constitutes one of the dominant gender ideologies of bourgeois culture”.

eterno e imutável aquilo que é historicamente construído, e construído com base em opressões.

Ainda nas *Passagens* (2019), Benjamin fala de incendiários em Paris que se vestiam com roupas de mulheres por volta de 1830, utilizando como refúgio as mesmas galerias. Semelhantemente, a prostituta é também, como dissemos inicialmente, o outro lado da rua, o lado de fora do lar burguês na narrativa autobiográfica. Sobre tudo, na interpretação de Benjamin sobre a prostituta nos poemas de Baudelaire, ela compõe uma imagem dialética (Damião, 2008: 58).

Já em *Baudelaire e a modernidade* (2015), Benjamin cita o manifesto feminista de Claire Démar, membra do movimento saint-simoniano: “Basta de maternidade! Basta de leis do sangue! Repito: basta de maternidade! No dia em que a mulher se libertar dos homens que lhe pagam o preço do seu corpo, só terá de agradecer a sua existência à sua própria criatividade” (2015: 93). O trecho apresenta críticas contundentes à designação inexorável da mulher enquanto mãe e esposa. Em seguida, o autor cita as vesuvianas, mulheres francesas revolucionárias que formaram um batalhão no movimento comunista de 1848, cujo lema era: “em cada mulher do movimento, há um vulcão revolucionário em atividade” (Benjamin, 2015: 95).

As citações demonstram atenção por parte de Benjamin às demandas feministas do século XIX e às transformações pelas quais a sociedade moderna industrial passara. Ademais, é digno de realce que o século XIX começou a inserir sem reservas as mulheres europeias no processo de produção, fora do lar e do trabalho doméstico, de modo a obrigá-la a trabalhar nas fábricas, razão pela qual Benjamin afirma que

“no decorrer do tempo, era inevitável que surgissem nela [na mulher] traços masculinos, já que o trabalho fabril os implicava, sobretudo os mais visivelmente desfigurados de sua feminilidade. Formas superiores de produção, a própria luta política, poderiam favorecer o aparecimento de traços masculinos numa versão mais nobre.” (Benjamin, 2015: 95).

Assim, depreende-se que a conquista da virilidade por parte da mulher a torna mais nobre que o homem e, portanto, ameaçadora – para quem está no poder. Para nós, tal conquista é complexa. Por um lado, de fato a mulher se enriquece com a virilidade; por outro, somam-se novas responsabilidades e compreender-se a si mesma se torna mais difícil, uma vez que não há parâmetros para o reconhecimento. Com a junção da sensibilidade e da assertividade na figura da mulher, surge um ser humano que não é compreendido segundo os parâmetros estabelecidos e

cristalizados de outrora. A esse respeito, Benjamin cita uma passagem de Baudelaire, na qual o poeta critica Flaubert (2022), cuja obra-prima representa a mistura de sedução e virilidade na mulher:

“pelo que tem de mais enérgico e pelos seus objetivos mais ambiciosos, mas também pelos seus mais profundos sonhos, Madame Bovary... foi sempre um homem. Como Palas Atena, saída da cabeça de Zeus, esta estranha figura andrógina concentrou em si todo o poder de sedução próprio de um espírito masculino num fascinante corpo de mulher” (Baudelaire *apud* Benjamin, 2015: 93).

Baudelaire hesita, o que vemos pelas reticências, em afirmar que madame Bovary é um homem. Entretanto, Flaubert afirmara que a sua personagem foi baseada nele mesmo, devido aos seus próprios relacionamentos extraconjugais, para além da diferença óbvia de gênero – isto é, o autor ser homem, e a personagem, mulher. O romance, lançado em 1857, causou grande comoção em Paris, por tematizar o adultério cometido pela jovem burguesa Emma Bovary. Em função do chocante enredo, o autor foi processado, acusado de ofensa à moral e à religião. No tribunal, Flaubert foi indagado acerca de quem teria lhe inspirado a composição da personagem-título. O escritor, de modo lacônico, respondeu: “*Emma Bovary c’est moi*” (Emma Bovary sou eu), defendendo-se das acusações. Apesar de condenado pelos críticos puritanos da época, o autor francês foi absolvido pelos juristas.

Resumidamente, a obra trata da história de uma mulher rica, culta e bela, porém enclausurada no casamento. Madame Bovary, após o primeiro ano matrimonial, enxerga o marido como homem medíocre, sem talentos nem para o pensamento nem para o erotismo. Ao contrário, Emma, de imaginação fértil, encontra meios para realizar traições, frutos do afã por êxtase e delírio. A jovem sustenta o prazer dos devaneios e das promessas, mas, ao se deparar com o real do encontro amoroso, foge em busca de uma idealização sempre-além, nunca aqui e agora. Arruinada pela própria presunção e pela incapacidade de se haver com a verdade sobre si mesma, incluindo seus equívocos, a personagem decide pôr fim à sua história envenenando-se com arsênico.

Desse modo, Flaubert opera uma crítica da burguesia, cujo ideal de matrimônio se mostra tanto um cárcere tedioso para a mulher quanto um contrato econômico baseado em mentiras. Com crises histéricas frequentes e humor ora depressivo, ora eufórico, Emma transita entre a melancolia e a audácia com que vive suas paixões. Por vaidade, contrai dívidas escondida do marido, as quais, somadas ao desamor,

levam o casamento à ruína. Destarte, carrega consigo marcas de ambiguidade, como todo bom personagem de ficção.

Relendo a citação de Baudelaire feita por Benjamin, as mulheres enérgicas são comparadas ao homem, lidas como andróginas, porque à época era inconcebível que uma mulher, sendo mulher, fosse viril. As mulheres intelectuais, como Bovary, são, segundo Benjamin, o apanágio, o ápice do ser humano perfeito, pois possuem a aptidão tanto para o cálculo quanto para o sonho. Nesse sentido, afirma Benjamin: “De um só golpe, como Baudelaire sempre soube fazer, ele eleva a esposa pequeno-burguesa de Flaubert ao estatuto de heroína” (Benjamin, 2015: 94), pelo fato de a personagem desvelar a hipocrisia burguesa.

Por um lado, essas figuras que combinam masculino e feminino incorporariam o potencial utópico redentor da humanidade, por serem manifestações “em favor de uma subjetividade que não mais fosse constituída sob a exclusão de toda particularidade sob a forma da corporeidade, erotismo, desejos, intenções e sexualidade” (Stögner, 2020: 7, tradução nossa)¹⁰. Por outro lado, não há ser humano perfeito; vemos no signo “heroína” uma idealização de Benjamin. Em nossa perspectiva, é preciso humanizar o olhar sobre as mulheres e, mais ainda, permitir-se ser olhado por elas, de modo que para elas seja assumida a possibilidade do erro.

Ao mesmo tempo que faz afirmações elogiosas ao percurso da mulher viril na modernidade, Benjamin mostra-lhes resistência, na medida em que elas seriam repugnantes por serem “imitações do espírito masculino” (Benjamin, 2015: 94). Para nós, este é um ponto problemático. A posição de Benjamin é contraditória, pois primeiro ele reproduz as críticas feministas em seu texto, como vimos na citação de Claire Démar, mas depois afirma que a virilidade da mulher é apenas uma cópia do espírito masculino, como se a mulher deixasse de ser mulher ao incorporar a racionalidade. Como se, por ser viril, fosse sempre um homem.

Além de Bovary de Flaubert, a lésbica de Baudelaire despreza a burguesia e “não pode ser salva, porque (...) é insolúvel a ambígua confusão que a marca” (Benjamin, 2015: 95), qual seja, a confusão entre ser uma mulher e escolher outra mulher como objeto de amor. Sendo assim, neste ponto, Benjamin se restringe a uma matriz de pensamento heterossexual. Segundo ele,

“A figura da mulher lésbica pertence, no sentido mais estrito, aos modelos heroicos de Baudelaire. (...) O século XIX começou a inserir sem contemplações a

¹⁰ No original: “in favour of a kind of subjectivity that no longer builds upon excluding all particularity in the shape of corporeality, eroticism, desires, drives, and sexuality”.

mulher no processo de produção mercantil. Todos os teóricos eram unânimes em afirmar que isso poria em perigo a sua feminilidade, que com o passar do tempo a mulher assumiria necessariamente traços masculinos. Baudelaire afirma esses traços, mas ao mesmo tempo quer retirá-los da tutela da economia. Assim, dá ênfase puramente sexual a essa tendência da evolução da mulher. O modelo da mulher lésbica representa o protesto da ‘modernidade’ contra o avanço tecnológico [...]” (Benjamin, 2015: 163-164).

Depreende-se da passagem o temor existente na cultura da época de que a mulher se apoderasse do trabalho, do dinheiro e do espaço público. Constata-se também que o sexo se libertou de Eros na obra de Baudelaire, pois se tornou despido de aura amorosa, com o advento da prostituição como serviço social nas grandes cidades da Europa, conforme aponta Silvia Federici (2020). Por isso, “a prostituição abre a possibilidade de uma comunhão mítica com as massas” (Benjamin, 2015: 165).

Além disso, sobre a melancolia, Benjamin afirma que “as alegorias são as estações na via dolorosa do melancólico. (...) A impotência é o fundamento da via dolorosa da sexualidade masculina” (2015: 160), o que reitera a rejeição da suposta onipotência do homem viril genial. Avisado de que a onipotência inexistente e revela, precisamente, a impotência do sujeito masculino, Benjamin sustenta que as alegorias, enquanto imagens das ruínas, exibem o sofrimento do melancólico.

Reconstruir esse sofrimento é tarefa da rememoração, a qual, na psicanálise, tende para a desagregação do sujeito, em função da destrutividade das experiências inconscientes. Cômico disso, Benjamin atesta que “a proposição fundamental de Freud que está na base dessas observações pressupõe que ‘o consciente nasce no lugar de um vestígio de uma lembrança’” (2015: 111). A obra citada por Benjamin nesse momento é *Além do princípio de prazer*, na qual Freud (2020) inaugura o conceito de pulsão de morte, inerente a todo ser vivo e, enquanto tal, aspirante à própria finitude.

Porém, esse conceito também está presente na compulsão às vivências repetitivas, que, igualmente, conduzem à morte do sujeito, porém noutro sentido, porquanto não levam à criação da diferença. Sendo assim, a pulsão de morte se avizinha da melancolia, considerada a perversão do modo de lidar com a perda (Freud, 2016).

A função mais significativa da consciência, segundo Freud, é proteger contra os estímulos externos, defender o organismo daquilo que está fora e que é muito mais

poderoso que o interior. Essa relação se traduz na oposição entre princípio de realidade e princípio de prazer. A consciência protetora dos estímulos está para a experiência assim como os choques estão para a vivência, na medida em que o narrar exige um processo de elaboração ao qual a consciência precisa chegar.

Desse modo, tanto o homem genial artista quanto a mulher histérica, porque impedida do acesso ao trabalho que produz valor, do direito à palavra pública e de levar a cabo seus desejos, refletida em *Madame Bovary* (2022), podem ser compreendidos sob o ponto de vista da melancolia. Em uma época de pobreza de experiências e sobejo de vivências individuais e intransmissíveis¹¹, restam perdas inelutáveis.

Portanto, constatamos que, nessa fase da obra benjaminiana, por oposição aos ensaios sobre a linguagem que marcam a juventude de Benjamin (textos não contemplados na divisão de Rolf Tiedemann), as mulheres não são mais lidas do ponto de vista do feminino da linguagem, do silêncio, da compreensão do passado do falante. Agora, são lidas do ponto de vista do capital, da relação com o trabalho e com a mercadoria, sendo as prostitutas, elas mesmas, mercadorias – é o que se interpõe de modo claro no texto de Benjamin. Ora, podemos perguntar: seriam todas as mulheres mercadorias? A divisão generificada do trabalho não pode ser lida como uma produção de catástrofe no tempo histórico moderno?

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que Benjamin possui um modo específico de operar com mitos e imagens, inclusive do inconsciente. Há diversas alegorias no exame da poesia de Baudelaire, do drama trágico alemão, de Paris do século XIX, de Berlim de sua infância. Nesses lugares físicos e nos textos, o filósofo desenvolve suas reflexões e, em dado momento do texto, concentra a atenção ao feminino e à mulher no interior de seu cotejo das materializações da memória coletiva.

Acompanhando esse movimento, nosso artigo parte da ideia de que as imagens de corpo, de mulheres e eróticas – características que se dão concomitantemente nos textos de Benjamin –, porque estão no âmbito da multiplicidade, são generifi-

¹¹ Diferenciamos, aqui, intransmissível de incomunicável. O incomunicável se transmite poeticamente, ainda que de forma precária e não totalizante, como está posto em *A tarefa do tradutor* (2017). Já o intransmissível diz respeito àquilo que não se permite exteriorizar, sobretudo, devido à forma da sociedade do capital, em que a narrativa oral se perdeu, como está posto em *Experiência e pobreza* (2022).

cadadas. A sexualidade em Benjamin é muito presente, mas sua relação com o gênero ainda permanece opaca e difícil. As figuras generificadas aparecem no nível das imagens na tessitura do texto, de modo fugidivo, de sorte que o autor não oferece uma extensa elaboração sobre elas. Por conseguinte, elas carecem de mais atenção, tarefa a que nos propusemos neste texto. Autoras como Sigrid Weigel (2005), Susan Buck-Morss (1992), Eva Geulen (1996), Diane Chisholm (2009), Janet Wolff (2000), Carla Damião (2008) e Karin Stögner (2020) ofereceram os contornos iniciais para pensar essa questão, dos quais nos servimos.

Ainda que Benjamin não tivesse construído uma teoria da feminilidade, sua filosofia da história fornece as premissas para a reconstrução do percurso do sujeito feminino na modernidade, pois permite reconstruir a vivência com vistas a restituí-la em sua inteireza, aproximando-a da experiência enquanto *Erfahrung*. Assim, as imagens dialéticas, que trazem figuras disruptivas no imaginário social, seriam redentoras da humanidade, uma vez que apontam para as promessas revolucionárias não cumpridas de outrora, as quais agora possuem a possibilidade de serem cumpridas. Esse é um aspecto delicado que ainda requer mais pesquisas de fôlego.

Papel crucial para Benjamin é o do surrealismo, que abre o pano de fundo para se pensar a história com seus farrapos inventariados, mas não usados. Benjamin enxergava com argúcia o quão cruel é a história, razão pela qual se exige a redenção, efígie de seu messianismo frágil. Nessa óptica analisamos as mulheres no interior do modo de produção capitalista. Lidas sob o signo da mercadoria, da relação com o trabalho e com certa virilidade, elas agora surgem sem aura nos textos de Benjamin, pois aparecem no contexto do capitalismo, não no contexto da obra de arte nem da linguagem teológica.

Entretanto, surgem ainda impregnada de idealizações, pois o marxismo adotado pelo autor não o impede de obliterar aspectos que trariam de modo mais consequente a humanidade às figuras do feminino e da mulher, como a possibilidade da imperfeição. Noutras palavras, a própria ideia de que a lésbica e a prostituta sejam “heroínas da modernidade” mostra-se problemática, na medida em que guarda a elas a tarefa de redimir a humanidade inteira – tarefa hercúlea, se não sobre-humana.

Por outro lado, no interior desse pensamento, num campo de forças políticas exaustivas, há o corpo humano fragilizado (Benjamin, 2022: 124), tão caro ao autor. Então, a filosofia de Benjamin nos interessa porque se mostra afim a corporeidades múltiplas, de modo que, como afirma enfaticamente Eva Geulen, “não há

nenhuma imagem ‘inocente’ ou ‘imaculada’, nenhuma imagem que possa escapar de sua própria ambivalência, de seu próprio hermafroditismo e, assim, de sua sexualidade” (1996: 168, tradução nossa)¹². Por fim, o pensamento do autor se revela ainda mais multifacetado no tocante às imagens das mulheres, com suas contradições inerentes de um lado e, de outro, contribuições para a leitura crítica feminista.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor (1986): Caracterização de Walter Benjamin. In: *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, pp. 188-200.
- BENJAMIN, Walter (2017): A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34.
- BENJAMIN, Walter (2015): *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- BENJAMIN, Walter (1998): *Briefe. 1931-1934*. Ed. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, v. IV.
- BENJAMIN, Walter (2022): Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 123-128.
- BENJAMIN, Walter (2011): *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- BENJAMIN, Walter (2020a): *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica.
- BENJAMIN, Walter (2022): *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter (2020b): Metafísica da juventude: a conversa. *ArteFilosofia*, Ouro Preto, v. 15, nº 29, setembro, pp. 299-304.
- BENJAMIN, Walter (1977): *Metaphysik der Jugend*. In: *Gesammelte Schriften, II, I*. Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 91-96.
- BENJAMIN, Walter (2019): *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRETAS, Aléxia (2009): Imagens do pensamento em Walter Benjamin. *ArteFilosofia*, Ouro Preto: nº 6, pp. 63-75, abril.
- BUCK-MORSS, Susan (1992): *Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered*, Cambridge: October, pp. 3-41.
- CHISHOLM, Dianne (2009): Benjamin's Gender, Sex, and Eros. In: GOEBEL, Rolf. *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, Rochester: Camden House.
- DAMIÃO, Carla (2008): Pequena incursão sobre imagens femininas nos escritos benjaminianos, *ArteFilosofia*, Ouro Preto: nº 4, pp. 54-60.

¹² No original: “There is, then, in Benjamin not a single “innocent” or “immaculate” image, no image that could escape its own ambivalence, its own hermaphroditism, and thus its own sexuality”.

- FEDERICI, Silvia (2020): *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante.
- FLAUBERT, Gustave (2022): *Madame Bovary*. Rio de Janeiro: Antofágica.
- FREUD, Sigmund (2020): *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FREUD, Sigmund (2016): Luto e melancolia. In: *Neurose, psicose, perversão*. Belo Horizonte: Autêntica.
- GATTI, Luciano (2014): Correspondências entre Benjamin e Adorno, *Limiar*, São Paulo, vol. 1, nº 2, pp. 178-258.
- GEULEN, Eva (1996): Toward a genealogy of gender in Walter Benjamin's writing, *The German Quarterly*, Wiley, vol. 69, nº 2, Spring pp. 161-180
- GOETHE, Johann Wolfgang (2015): *Fausto II: Uma tragédia*. São Paulo: Editora 34.
- MARX, Karl (2013): *O capital vol. I*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- STÖGNER, Karin (2014): Geist und Sexus. Benjamins Sprachphilosophie als Jenseits der Geschlechterprinzips, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Cosenza, v. 8, n. 2, pp. 292-303.
- STÖGNER, Karin (2020): Walter Benjamin, subjectivity and gender - the eternal recurrence as a collective dream of modernity, *Journal of Modern Jewish Studies*, Oxford, v. 19, nº 4, pp. 1-24.
- WEIGEL, Sigrid (2005): *Body and Image Space: Re-Reading Walter Benjamin*, Londres: Routledge.
- WOLFF, Janet (2000): The Feminine in Modern Art: Benjamin, Simmel and the Gender of Modernity, *Theory, Culture and Society*, Londres, vol. 17, nº 6, pp. 33-53.

FENDING OFF AMBIGUITY AT ALL COSTS: WHY WOMEN ARE ATTRACTED TO THE FAR RIGHT

*Huir de la ambigüedad a toda costa:
Por qué la extrema derecha atrae a las mujeres*

CLAUDIA LEEB*

claudia.leeb@wsu.edu

Fecha de recepción: 02/09/2024

Fecha de aceptación: 17/12/2024

ABSTRACT

Why do women support far-right leaders, movements, and parties, given their anti-feminist agenda that perpetuates women's oppression? Women are drawn to the far right because they have a character structure that cannot admit ambiguity. Those who find ambiguity threatening tend to think in rigid categories, which implies their acceptance of binary oppositions, their acceptance of black-and-white solutions, and their total and unqualified acceptance or rejection of other people. In contrast, women with a character structure that can admit ambiguity are less prone to fall for the propaganda tactics of the far right. The far right effectively lures women with a character structure that cannot admit ambiguity to the far right because it offers them rigid binaries, including rigid male/female, friend/enemy, and ingroup/outgroup binaries that allow such women to fend off any ambiguity, which is overwhelming for them. In this paper, I draw on the work on fascism of the Austrian psychoanalytic thinker Elke Frenkel Brunswick and critical theory to provide a psychoanalytically inspired framework that helps explain why any ambiguity is overwhelming for such women and why they must fend off ambiguity at all costs.

Keywords: women, far right, psychoanalysis, critical theory, aggression.

RESUMEN

¿Por qué las mujeres apoyan a líderes, movimientos y partidos de extrema derecha, dada su agenda antifeminista que perpetúa la opresión de la mujer? Las mujeres se sienten atraídas por la extrema derecha porque tienen una estruc-

* Washington State University

tura de carácter que no puede admitir la ambigüedad. Quienes consideran la ambigüedad como una amenaza tienden a pensar en categorías rígidas, lo que les lleva a aceptar oposiciones binarias, soluciones en blanco y negro, así como la aceptación o el rechazo total y sin matices de otras personas. Por el contrario, las mujeres con una estructura de carácter que puede admitir la ambigüedad son menos propensas a caer en las tácticas propagandísticas de la extrema derecha. La extrema derecha atrae eficazmente a las mujeres con una estructura de carácter que no puede admitir la ambigüedad porque les ofrece oposiciones binarias rígidas, tales como hombre/mujer, amigo/enemigo y grupo interno/grupo externo, que permiten a esas mujeres eludir cualquier ambigüedad, lo que les resulta abrumador. En este artículo, me baso en el trabajo sobre el fascismo de la pensadora psicoanalítica austriaca Elke Frenkel Brunswick y en la teoría crítica para ofrecer un marco de inspiración psicoanalítica que ayude a explicar por qué cualquier ambigüedad es abrumadora para estas mujeres y por qué deben evitarla a toda costa.

Palabras clave: mujeres, extrema derecha, psicoanálisis, teoría crítica, agresión.

1 INTRODUCTION

Women are present and actively involved in all far-right contexts. They vote for and hold offices in far-right political parties and are members of far-right movements (Fangen and Skjelsbæk, 2020; Blum et al., 2024). Furthermore, they help recruit new followers and engage in all forms of far-right illegal activities, including violent ones (Sigl, 2016). Why are women attracted to, join, and actively support the antifeminist far right, which proposes regressive policies and defends a politics that is aversive for women?

Despite women's active involvement in far-right parties and movements, the literature that aims to explain why women are attracted to the far right is scarce,¹ and there is currently no theoretically inspired work in general and one that draws on psychoanalytic thought in particular existing that explains why women flock to the far right. Literature on the far right has repeatedly pointed at the antifeminist agenda of the far right, which includes a rejection of feminist and gender equality

¹ For example, Rebekka Blum, Julia Haas, and Michaela Köttig (2024) make the argument that women are drawn to the far right because it offers them specific opportunities for participation, and thus also a way to distinguish themselves and gain acceptance within far-right groupings and parties, despite the far right undermining their equality, self-assertion, and self-determination as women. However, such a framework does not explain why these women do not join other movements, such as the feminist movement, which would also offer them similar, if not better, opportunities for participation without undermining their equality, self-assertion, and self-determination as women.

policies, the affirmation of binary gender structure, heterosexuality, and a reactionary gender order, where women occupy a quasi-natural and inferior position below men (Blum and Rahner, 2020). Most importantly, antifeminists reject the idea that gender is a social construct, and they insist that gender roles are biologically determined (Lang and Peters, 2015).²

Furthermore, scholars have pointed out that having an *unambiguous* gender identity is a pillar of far-right thought (Hermann, 2020; Schutzbach, 2019). The far right imagines differences as an essence or nature of the sexes. It believes that there are only two genders, and men and women have complementary characteristics (women are emotional, passive, and caring, while men are militant, rational, and strong). Also, while women must bear children and bring them up, men are the defenders of women (Beck, 2021). Their natural difference attracts them to each other and allows them to bring children into the world, which secures the growth of the white people's community (Goetz, 2017: 258; Haas, 2020: 57).

Scholars on the far right have also pointed out that women who join the far right oppose feminism and support misogynous and racist ideologies (Dietze and Roth, 2020). However, they have so far not theoretically connected that having an *unambiguous* gender identity is the core reason why women flock to the far right and support misogynous and racist ideologies and why they oppose feminism.

In my recent book (Leeb, 2024), I developed a theoretical framework that draws on psychoanalytic and critical theory to explain why the far right attracts women to its antifeminist agenda that is aversive for women. In this paper, I will further, and in more detail, develop such a theoretical framework. My framework also explains why women who join the far right do not join feminist movements – they do not allow them to do away with ambiguity. Feminism's theoretical focus on foregrounding gender as a social construct and denaturalizing gendered and sexed binary oppositions promotes gender ambiguity, which is why they flock to the far right instead – the far right's antifeminism allows them to cope with ambiguity, which is overwhelming and threatening for them.

My core argument is that women are drawn to the far right because they have a character structure that cannot admit ambiguity. Those who find ambiguity threatening tend to think in rigid categories, which implies their acceptance of binary oppositions, their acceptance of black-and-white solutions, and their total and

² Scholars have also pointed out that antifeminism is an ideology that functions internationally as a link between different political movements (Blum 2021, Blum et al., 2024)

unqualified acceptance or rejection of other people. In contrast, women with a character structure that can admit ambiguity are less prone to fall for the propaganda tactics of the far right. However, a character structure that cannot (or can) admit ambiguity is *not* the result of any nature or essence – in the sense that such women are born with a character structure that attracts them to the far right. Instead, the inability to admit ambiguity is the result of capitalist, patriarchal, and white supremacist societal structures and their effects on family structures that mold women's characters.

People with a character structure that cannot admit ambiguity are attracted to the far right because the far right provides them with what they need to fend off any ambiguity – rigid and hierarchical gender roles, a rejection of any forms of sexuality that are not unambiguously heterosexual, rigid definitions of friends and enemies, and black and white solutions to complex social, political, and economic issues.³

Although the far right's defense of rigid and hierarchical male/female and other binaries can appeal to anyone who finds ambiguity threatening, it's more complicated to explain why it would appeal to women given that such binaries place women in an inferior position below men and are therefore aversive towards women and anti-feminist. The far right effectively lures women with a character structure that cannot admit ambiguity to the far right because it offers them rigid binaries, including a rigid male/female binary, that allow such women to fend off any ambiguity, which is overwhelming for them and which they must fend off at all costs. In this paper, I provide a psychoanalytically inspired framework that helps explain why any ambiguity is overwhelming and *why* these women must fend off ambiguity at all costs.⁴

I am basing my theoretical framework on the contributions of Elke Frenkel-Brunswick, an Austrian psychoanalytic thinker, to the Authoritarian Personality (AP), which studies the character structures that render people susceptible to fas-

³ Frenkel-Brunswick points out that we find an intolerance to emotional and cognitive ambiguity in the Nazi ideology of professional psychology. For example, E.R. Jaensch rejected the school of Gestalt psychology because of its stress on ambiguity (Frenkel-Brunswick 2019: 464).

⁴ My theoretical framework also explains why the far right's outspoken hostility towards transgender people allows it to attract people to its regressive political goals. Transgender people denaturalize the binary male/female opposition, which is particularly threatening for women (and men) with a character structure that cannot admit ambiguity. The far right's rejection and demonizing of transgender people is attractive for such women (and men) because it allows them to fend off and deny the ambiguity the male/female opposition implies.

cist propaganda and the potential of fascism in the United States of America.⁵ I also draw on her earlier work in which she examines the connection between what she calls the intolerance of ambiguity and prejudice.⁶

Although there has been a recent return to the AP study, particularly to Theodor W. Adorno's contributions, to explain the resurgence of the far right today,⁷ the contributions of Elke Frenkel-Brunswick have only received marginal attention.⁸ Furthermore, her work on ambiguity and prejudice has yet to find entry into the critical theory literature on the far right. Although some work in critical theory draws on Frenkel-Brunswick to explain the resurgence of the far right today, such work does not foreground the centrality of not being able to admit ambiguity for such resurgence.⁹

While Frenkel-Brunswick returns to the topic of ambiguity in the AP study, such a topic is more central in her earlier work on ambiguity. Also, while her earlier work on ambiguity¹⁰ hints at psychoanalysis as an explanation for being able (or not) to admit ambiguity, such an explanation is more salient in her contributions to the AP study. Furthermore, while her earlier work on ambiguity and fascism is gender-neutral, her contributions to the AP study examine the susceptibility to fascism from a gender-differentiated perspective.

My core theoretical task for this paper is the following: first, to bring Frenkel-Brunswick's earlier work on ambiguity in conversation with her contributions to the AP study to provide a psychoanalytic explanation of the connection between ambiguity and resurgence of the far right today; second, such framework will allow me to explain why woman support the far right although the far right politics is disadvantageous for them. I develop these two core points in five sections and a conclusion.

⁵ The AP study was conducted from 1936 - 1945 and published in 1950. The researchers based their research results on the culture of the urban and suburban population on the West Coast of the United States.

⁶ It is based on experiments with 1500 public schoolchildren between the ages of 11 and 16 years, which were carried out at the Institute of Child Welfare of the University of California in the 1940's. The results are based on experiments, in-depth interviews, psychological tests, and interviews with parents; Frenkel-Brunswick, E. (1948).

⁷ See, for example, a selection of essays in *Political Theory* (2023) and the collection of articles in *The South Atlantic Quarterly* (2018).

⁸ Frenkel-Brunswick, E. (2019) (her contributions).

⁹ Robyn Marasco (2018, October).

¹⁰ one reason for this is that her research on ambiguity is based on psychological experiments that do not lend themselves easily to a psychoanalytic explanation.

In section one, “The Avoidance of Ambiguity: Rigid Binaries”, I outline some of the characteristics of people who cannot admit ambiguity. In section two, “Authoritarian versus Egalitarian Family Structures and Ambiguity,” I explain how the ability to admit or deny ambiguity results from authoritarian versus egalitarian family structures. In section three, “Ambivalence and Ambiguity,” I explain how the ability to admit (or not) ambiguity toward parents is connected to a character structure that can (or cannot) admit ambiguity. In section four, “Aggression and Ambiguity,” I outline how the inability to admit ambiguity is connected to the difficulty of monitoring one’s aggressive drives. In section five, “Ambiguity and the Externalized Superego,” I outline how an externalized superego contributes to a character structure that cannot admit ambiguity. Finally, in the conclusion, I provide some hints of what we can do, based on my analyses, to undermine the growth of the far right today.

2 THE AVOIDANCE OF AMBIGUITY: RIGID BINARIES

What are some of the characteristics of women (and men) who cannot admit ambiguity, which renders them susceptible to fascist propaganda? The AP study revealed that prejudiced women and men avoid ambiguity and show more rigidity, and unprejudiced subjects tend to accept ambiguity and greater flexibility (Frenkel-Brunswick, 2019: 463).

In her work on ambiguity, Frenkel-Brunswick further explains what such rigidity means: prejudiced female and male children (or teenagers)¹¹ who cannot admit ambiguity have a tendency of dichotomizing, which implies their acceptance of binary oppositions, such as male/female, good/bad, as well as their acceptance of black and white solutions and their total and unqualified acceptance or rejection of other people. Prejudiced children who cannot admit ambiguity also dichotomize in the social field, where they ascribe all the “good” characteristics to the ingroup and all the “bad” ones to the outgroup (Frenkel-Brunswick, 1948: 119).

Furthermore, and most worrisome, the tendency to dichotomize also comes with a *neglect of reality*. As Frenkel-Brunswick puts it, maintaining black and white solutions “requires the shutting out of aspects of reality which represent a possible threat to these solutions” (1948: 115). Therefore, the inability to admit ambiguity generates a *reality inadequate approach*, where prejudiced children tend to focus on

¹¹ The “children”, as Frenkel-Brunswick calls them, were between 11 and 16 years old.

crude, relatively trivial aspects, which they combine with glaring omissions of facts (Frenkel-Brunswick, 1948: 134). Frenkel-Brunswick points out that the reality inadequate approach is also salient in Nazi ideology and behavior, where “the fidelity in small matters often goes hand in hand with gross errors in the understanding of the most essential aspects of reality” (1948: 136).

In addition, for prejudiced female and male children with a tendency to dichotomize, concepts appear as *closed*, and they “cannot be modified by new experiences, which are immediately viewed from the standpoint of the old set and classified in the same way as the previous ones” (Frenkel-Brunswick, 1948: 120). The appearance of concepts being closed is what makes them “rigid”, which is also why they provide a defense against ambiguity.¹²

Here is also a connection to Adorno, who points out that stereotypes will not disappear through personal contact with the stereotyped object because experience itself is predetermined by stereotypy, and the prejudiced person is incapable of experience. As Adorno puts it, “there is no simple gap between experience and stereotypy. Stereotypy is a device for looking at things comfortably; since, however it feeds on deep-lying unconscious sources, the distortions which occur are not to be corrected by taking a real look. Rather, experience itself is predetermined by stereotypy” (Adorno, 2019: 617). In all situations where the prejudiced subjects of the AP study were introduced to racial minorities who were very different from the stereotyped view they held about them, they would interpret whatever the minorities were, said, or did through the lens of the stereotype and hold it against them.

Also, the far right today focuses on trivial aspects, which goes hand in hand with a glaring omission of facts, and their reality-inadequate approach attracts women and men who cannot admit ambiguity. Also, the need to fend off ambiguity leads to a scenario where women unambiguously accept the anti-feminist far right. They also unambiguously reject the far right's designated enemies – primarily immigrants and migrants, which has the convenient side-effect that they can feel superior to such enemies, which also helps to cover the inferior position the far right relegates to them. Since women who support the far right must shut out any reality that might let any ambiguity leap through, such as the far right being aver-

¹² Another characteristic of prejudiced women (and men) who cannot accept ambiguity is compensation of rigidity by often exaggerated flexibility (Frenkel-Brunswick, 1948: 131). Prejudiced women that cannot admit ambivalence show either more rigid thought patterns with the tendency to dichotomize, or they move from extreme rigidity in one area to extreme flexibility in another. Therefore, extreme flexibility is part of the underlying character structure that does not accept ambiguity

sive for women and that immigrants and migrants are not bad as the far-right brands them, they must turn into rigid and uncritical defenders of the far right's regressive anti-feminist and racist policies.

In the AP study, Frenkel-Brunswick further points out that prejudiced women and men show a greater overall rigidity (2019: 464), and prejudiced women adhere to a rigid femininity and prejudiced men to a rigid masculinity. Prejudiced women display what she calls pseudo femininity – they think of themselves as “feminine and soft” and do not admit and repress any stereotypical masculine trends (Frenkel-Brunswick, 2019: 428).

If we connect that result with Frenkel-Brunswick's work on ambiguity, then the prejudiced woman's rigid adherence to stereotypical femininity and her repression of stereotypical masculinity is the result of her inability to accept ambiguities, which they aim to get rid of by clinging to a rigid male/female binary opposition. Such women are attracted to the far right because it offers them rigid binaries, including the male/female binary, which allows them to fend off ambiguity, even if such opposition is aversive toward them as it places them “naturally” below men.

In her work on ambiguity, Frenkel-Brunswick points out that prejudiced subjects rigidly adhere to clearly delineated norms (such as the norm of femininity and masculinity) even if this implies restrictions and disadvantages for the own group. “Thus, not only boys but also girls exhibiting the need for dichotomizing subscribe to restrictions for women rather than expose themselves to more flexible but at the same time more uncertain norms” (1948: 117).

Therefore, prejudiced girls (and later women) adhere to rigid and hierarchical gender norms *even if such norms are disadvantageous* for them because they allow them to eliminate ambiguity, which is more important than the disadvantage they face. Here we also have an explanation of why (grown-up) women would support the anti-feminist far right, whose policies are disadvantageous for them – it provides them with rigid binaries, including rigid and hierarchical male/female binaries, which are aversive toward them, but which allow to fend off any ambiguity.

In contrast, unprejudiced women (and men) have an emotional and cognitive structure that can admit ambiguity, and they tend toward greater flexibility (Frenkel-Brunswick, 2019: 463). Therefore, they are less prone to dichotomize and develop an inadequate approach to reality. Unprejudiced women and men also show more openness to conflicts and doubts and they are more unwilling “to take over

traditional or fixed concepts and ideals without scrutiny” (Frenkel-Brunswick, 2019: 463).

Also, unprejudiced women could admit stereotypical masculine trends without resorting to rigid and counter-phobic defenses (Frenkel-Brunswick, 2019: 441). Furthermore, they conceptualized sex roles in less rigid and dichotomous ways and displayed an open conflict over their “femininity”. Also, unprejudiced women refrained from taking over concepts and ideals (such as ideals of femininity) without scrutiny (Frenkel-Brunswick, 2019: 463).

In addition, unprejudiced women often rejected the “feminine” role (Frenkel-Brunswick, 2019: 429) and did not repress but accepted and sublimated their “so-called masculine interests and activities” (Frenkel-Brunswick, 2019: 477). As Frenkel-Brunswick puts it, unprejudiced women “are touched by the difficult situation imposed upon them by our civilization, but instead of giving preference to the idea of a restricted role for women (as the prejudiced women do), she has preference for a vaguely defined role, and she is more ready to take on the conflict and face it openly” (2019: 478).

The core reason why unprejudiced women can prefer a vaguely defined gender role that does not reduce women to stereotypical feminine traits and activities and that allows them to openly face the conflict that comes with challenging their “femininity” is their emotional and cognitive structure that can admit ambiguity. Such emotional and cognitive structure is also the core reason why they are less prone to fall for far-right recruitment tactics that prey on women (and men) who cannot admit ambiguity.

3 AUTHORITARIAN VS. EGALITARIAN FAMILY STRUCTURES AND AMBIGUITY

Why can certain people not admit ambiguity? Frenkel-Brunswick provides some hints in her *Intolerance of Ambiguity*, including that there are many conflicts and confusions present in subjects who cannot admit ambiguity, which leads to their resorting to dichotomizing and stereotyping. As she puts it, “Too much existing emotional ambiguity and ambivalence are counteracted by denial and intolerance of cognitive ambiguity. It is as if everything would go to pieces once the existing discrepancies were faced” (Frenkel-Brunswick, 1948: 134). Since “everything would

go to pieces” if one admits ambiguity, it is no surprise that ambiguity is threatening and must be fended off at any costs.

To avoid ambiguity, prejudiced women (and men) fend off ambiguity by dichotomizing and adopting a reality-inadequate approach, which implies selecting clear-cut – either too general or else too concrete – aspects of reality. She also points out that a “Greater rigidity of defenses is necessary to ward off the danger of becoming completely overwhelmed by the repressed forces” (Frenkel-Brunswick, 1948: 134). While she hints in this citation at a psychoanalytic explanation, such explanation is further developed in her contributions to the AP study. Here, we get a better understanding of what a “greater rigidity of defenses” and “repressed forces” mean and why prejudiced subjects become easily overwhelmed by repressed forces.

In the AP study, Frenkel-Brunswick argues that what makes people susceptible to fascist propaganda (or not) is connected to authoritarian vs. egalitarian family structures. Authoritarian family structures generate prejudiced female (and male) children (and later adults) who are susceptible to fascist (or far-right) propaganda tactics. Since she merely hints at how authoritarian vs. egalitarian family structures impact peoples’ ability to admit or reject ambiguity, I will further develop such a connection in this section. Authoritarian family structures generate children who cannot admit ambiguity. Because of that, such children (and later adults) become susceptible to far-right propaganda tactics that allow them to deny any ambiguity that is threatening to them.

Also, Frenkel-Brunswick did not reduce fascism to family structures alone. Instead, throughout her contribution to the AP study, she returns to the centrality of socioeconomic conditions leading to fascism. For example, she points out that focusing on family structures “does not exclude recognition of the larger socioeconomic determinants which may well be responsible for the organization of society and that of the family” (Frenkel-Brunswick, 2019: 370).

She repeatedly points out how status anxiety, which is connected to larger socioeconomic determinants or a class structure in capitalist societies, contributes to generating authoritarian family structures. Here, it is important to recognize how national origin and race-ethnicity impact family structures. For example, her work on ambiguity outlined that immigrant families in the United States of America are often economically and socially more marginal, and therefore have more status anxiety. Consequently, they develop more rigid patterns to cope with such anxiety, which contributes to creating children with the inability to admit ambiguity.

Authoritarian families tend towards father (or mother) domination (Frenkel-Brunswick, 2019: 371).¹³ Here, one finds a dichotomous and hierarchical conception of sex roles and a relative separation of the sexes. Often, we encounter a domineering and stern father, who makes all the decisions, and a submissive mother.¹⁴ In the authoritarian family, the parents signal to their children that interrelationships are based on clearly defined roles of dominance and submission (Frenkel-Brunswick, 2019: 370, 387).

However, mother figures can also take on the domineering role in authoritarian families. Here, it is important to note that prejudiced women describe their mothers as restricting and domineering (Frenkel-Brunswick, 2019: 367). While prejudiced men experience the father, prejudiced women experience the mother as the central figure in the family. Furthermore, while the men have a stronger tie to the father, the women have a stronger but *ambivalent* tie to the mother (Frenkel-Brunswick, 2019: 371). All of these aspects underline the centrality of a domineering mother for generating a character structure in women that cannot admit ambiguity and that renders women susceptible to fascist propaganda.

In contrast, egalitarian families are not father-dominated, but mother-oriented rather than mother-dominated (Frenkel-Brunswick, 2019: 370). Here, the sex roles are less rigid, and the family is centered around a mother whose primary function is “to give love rather than to dominate, and who is not too weak and submissive” (Frenkel-Brunswick, 2019: 371).¹⁵ Here, the parents signal to their child that interrelationships are based on egalitarian policies. Also, unprejudiced women see their mothers as warm and loveable (Frenkel-Brunswick, 2019: 368).

In her work on ambiguity, Frenkel-Brunswick also hints at the centrality of the authoritarian family in generating a character structure in their children that cannot admit ambiguity. Here, she points out that the requested submission to parental authority is only one of the many external, rigid, and superficial rules that such a child learns: “Dominance-submission, cleanliness-dirtiness, badness-goodness, virtue-vice, masculinity-femininity are some of the other dichotomies customarily upheld in the homes of such children. The absoluteness of each of these differ-

¹³ Also the mother can take over the threatening and punishing role in the family.

¹⁴ I suggest that a mother who is submissive towards the father can also often take on a dominating role towards the children, in part because she is displacing the aggression towards the father onto the children.

¹⁵ At times Frenkel-Brunswick establishes gender binaries in her work. For example, she never talks about how the father's role is to give love to the children.

ences is considered *natural and eternal*, excluding any possibility of individuals trespassing from the one side to the other" (Frenkel-Brunswick 1948: 117, emphasis added).

Therefore, the authoritarian family offers their children a worldview full of rigid dichotomies *to avoid ambiguity*. Insofar as the authoritarian family presents such dichotomies as natural and eternal, any ambiguity, which implies the very possibility of crossing from one side of the other, threatens those raised with such a worldview. Admitting ambiguity, such as the ambiguity of one's gender or sexuality, would mean that one is "abnormal". Furthermore, questioning one binary threatens to open the door to questioning all of them. Therefore, ambiguity must be fended off at all costs.

4 AMBIVALENCE AND AMBIGUITY

Why is ambiguity threatening for prejudiced women (and men)? In psychoanalytic thought, not being able to admit ambiguity is closely connected to not being able to admit *ambivalence*. In psychoanalysis, ambivalence "is defined by the coexistence, in the same individual, of love- and of hate-cathexis toward the same object. The existence of ambivalence in a person and the further fact of this person's ability to face his or her ambivalences toward others must be considered an important personality variable" (Frenkel-Brunswick, 1948: 115).

The prejudiced female (and male) subject's inability to admit ambiguities results from her initial ambivalence towards her parents. In an authoritarian family, the child is not permitted to criticize her parents and feels intimidated by them. Therefore, she cannot admit her ambivalence toward them (Frenkel-Brunswick, 2019: 451).¹⁶ In her studies on ambivalence, Frenkel-Brunswick revealed that prejudiced children portray their parents in a dichotomous fashion as altogether good or bad, which is an expression of not being able to admit ambivalence.

Furthermore, when prejudiced children portray their parents as all good, they often reveal a negative attitude towards them that remains, however, unconscious

¹⁶ The AP study further revealed that prejudiced women often glorify their parents as all good but feel resentment towards them that they did not "get enough" things of what they deserved, which remains, however unacknowledged. In non prejudiced women one also finds feelings of victimization, but not so much because they did not get enough "things" but as a reaction of the loss of love, and they do not appear in the same context as the glorification of the parents (Frenkel-Brunswick 2019: 348).

(Frenkel-Brunswick, 1948: 116). In addition, prejudiced children repress the underlying resentment toward their parents, and as a reaction against the underlying hostility, they rigidly glorify their parents (Frenkel-Brunswick, 2019: 386). Also, the AP study revealed that prejudiced women and men hide their ambivalence towards parents and the other sex (which refer to emotional ambiguity) behind the façade of glorification (Frenkel-Brunswick, 2019: 463).

Furthermore, while prejudiced women often glorify their mothers, they express non-acknowledged feelings of hostility and resentment towards mother figures (Frenkel-Brunswick, 2019: 348), which underlines the centrality of (authoritarian) mother figures for developing prejudice in women. Since prejudiced women are forced into submission to authoritarian mothers, they cannot admit their ambivalence toward them, and their glorification of mother figures is a means to cover over their resentment.

Since the underlying hostility cannot be fully admitted and interferes with the desire to be taken care of by the parents, prejudiced female and male children (and later adults) submit to parental authority on the surface, and the underneath resentment remains active under the guise of the mechanisms of *displacement* (Frenkel-Brunswick, 2019: 357). A prejudiced female (and male) child and later adult subject that cannot admit ambiguity uses the defense mechanism of displacement to eliminate ambivalence.

Here, she displaces the negative side of the ambivalence (her aggression and hostility toward parental figures) onto an "alien" outgroup. Displacement helps her circumvent ambivalence towards parental figures (and later other authority figures that guide her behavior) and keep it unconscious (Frenkel-Brunswick, 2019: 451). The far right's recruitment tactics offer women (and men) who cannot admit ambiguity easy targets to displace their aggression onto, such as immigrants and migrants, who have no real power in society and therefore cannot protect themselves easily from such aggression toward them.

Authoritarian family structures, where the female (and male) child is forced into submission to parental authority, generate the character structure of the prejudiced female (and male) subject that cannot admit ambiguity. The prejudiced female subject's stereotyping, her use of ready generalizations, and her thinking in rigid binaries are attempts to keep ambiguity at bay. As Frenkel-Brunswick puts it, thinking in dichotomies and the inclination towards displacement "help to circumvent

ambivalence or to keep it on an unconscious level” (Frenkel-Brunswick, 2019: 451).

The far right preys on prejudiced subjects’ inability to admit ambiguity – it provides them with clear-cut and rigid binaries, such as the male/female, good/bad, ingroup/outgroup, and friend/enemy binarie, which allows these women to circumvent their initial ambivalence toward their parents and cope with their ambiguity.

Furthermore, prejudiced women, besides their parents, also have ambivalence toward men, given their submissive position. The AP study revealed that prejudiced women cling to the image of conventional femininity, which is defined by subservience and admiration of men. At the same time, there is evidence of a non-acknowledged hostile attitude toward men, which underlines their ambivalence toward them (Frenkel-Brunswick 2019: 478).¹⁷

Far-right recruitment tactics also prey on women's ambivalence around men (which they contribute to creating by relegating women to an inferior position). The far right provides prejudiced women with an outlet (such as immigrants and migrants) to *displace* their ambivalence and hostility toward men, which allows them to dismiss any ambiguity around the rigid male/female binary they adhere to. In addition, the far right portrays "outgroups" as inferior, which also helps them to feel superior and cope with their being relegated to a subservient position by society in general and the far right in particular.

In contrast, in the egalitarian family, dichotomies are less salient and less conceptualized as natural and eternal. Also, because the female (and male) child does not see her parents as too overpowering and frightening, she can express her resentment more readily (Frenkel-Brunswick, 2019: 346). Therefore, “Being able to mobilize rebellion, unprejudiced subjects thus learn to conceive of equality as an alternative to the relationship of dominance-submission” (Frenkel-Brunswick, 2019: 346).

Also, since the child can criticize her parents and feels less intimidated by them, she can admit her ambivalence toward them. Therefore, unprejudiced children are more ready to accept ambiguity and can see positive and negative features in their parents (Frenkel-Brunswick, 1948: 116). As a result of being able to admit the initial

¹⁷ Also, since they renounced their stereotypical masculine inclinations (such as having a career) and the home does not provide them with satisfactory forms of expression, they have exaggerated demands on men as providers and seek to live out her thwarted ambitions through the medium of the man (Frenkel-Brunswick 2019: 478).

ambivalence toward parental figures, unprejudiced women and men can also admit ambiguities. Therefore, they are less prone to fall for far-right recruitment tactics that offer rigidly defined outgroups to displace the negative side of their ambivalence.

In addition, unprejudiced women, because they more readily accept stereotypical masculine traits and activities in them and follow their ambitions – have less hostility toward men. As Frenkel-Brunswick puts it, since the unprejudiced woman can accept her stereotypical “masculine strivings, one important source of hidden aggression toward the opposite sex – and toward other people generally, as it seems – is reduced” (Frenkel-Brunswick, 2019: 405). Therefore, unprejudiced women are less likely to fall for the far right's recruitment tactics that prey on women's ambivalence toward men by offering them outlets to displace their hostility.

5 AGGRESSION AND AMBIGUITY

“The inability to face ambivalence toward the powerful which leads to socially dangerous forms of displacement of aggression” (Frenkel-Brunswick, 2019: 451).

Another psychoanalytic explanation for why a person can admit ambiguity is her ability to deal with her id (or unconscious) impulses, which are her aggressive and libidinal drives, which she has suppressed in her unconscious. However, residing in the unconscious, the id impulses do not lessen their potential force. Instead, they “continue to lead an independent existence. Although repressed, they tend to 'break through' occasionally in an uncontrolled way” (Frenkel-Brunswick, 2019: 455).

In an authoritarian family, the parents do not offer female (and male) children to work through their id impulses. In addition, the child develops a considerable amount of aggression towards the parents because of her fearful submission to parental authority (and I would add the lack of affection and love). However, the child cannot express her aggression toward her parents “due to the overpitched intensity of these feelings, so that the fear of punishment is too great to allow their being openly expressed” (Frenkel-Brunswick, 2019: 35). Therefore, she represses her aggression into her unconscious (Frenkel-Brunswick, 2019: 482).

Projection is a defense mechanism by which the female (and male) prejudiced subject externalizes what she cannot accept as part of her ego, which is her aggressive impulses. Here, she projects her inner impulses, particularly her aggression towards parental figures, which she cannot express, onto an outgroup that has no real power in society and seems foreign to her. Therefore, it is not herself but the outgroup that appears hostile and threatening to her (Frenkel-Brunswick, 2019: 474).¹⁸ Prejudiced women and men are also attracted to the far right because it provides them with a clearly defined outgroup, upon which they can project and take out their aggression.

In her work on ambiguity, Frenkel-Brunswick hints at the complex relationship between authoritarian family structures, aggression, and ambiguity. She points out that the attempt of the child “to master aggression toward parental figures who are experienced as too threatening and powerful are among the important determinants of the tendency rigidly to avoid ambiguity of any sort” (Frenkel-Brunswick, 1948: 117).

Why is it challenging for the prejudiced female subject to master aggression toward her parents (and later other people), which makes them rigidly avoid any ambiguity and which makes them susceptible to fascist propaganda that allows them to avoid ambiguity? The reason for this is, first, the development of a weak ego, which I will explain in this section, and second, the development of an externalized superego, which I will further outline in the next section. Both are the result of authoritarian family structures.

The prejudiced subject, who grew up in authoritarian family structures, develops a *weak ego* because she must repress her id impulses (libidinal and aggressive drives), which include her aggression towards her parents and other authority figures. Frenkel-Brunswick explains that “excessive repression and counter-cathexis of unacceptable impulses requires inordinate expenditure of energy. This, in turn, contributes to the weakening of the ego, increasing the danger of a break-through of some the repressed tendencies” (Frenkel-Brunswick, 2019: 457).

Such a scenario generates a vicious circle. Maintaining rigid defenses (such as projecting aggressive impulses onto an outside group) to keep the aggression repressed weakens the ego, which is now more likely to become overwhelmed by the

¹⁸ Furthermore, she expresses her hostility towards the outgroup without inhibition since she expects that a powerless outgroup will not retaliate against her. Conversely, toward groups with real power in society (and that could retaliate), the prejudiced subject suppresses her hostility and exhibits submission (Frenkel-Brunswick 2019: 485).

repressed id impulses. Here, the prejudiced subject must employ an even greater rigidity of the defenses (since repression does not do away with the underlying cause) to cope with the increased threat, further weakening the ego. “In this vicious circle, impulses are not prevented from breaking out in an uncontrolled way” (Frenkel-Brunswick, 2019: 480).

The prejudiced (female and male) subject develops a simple, often stereotypical, cognitive and emotional structure to cope with the threat of id impulses breaking through. As a result, “there is no place for ambivalences or ambiguities. Every attempt is made to eliminate them, but they remain as potentials which might interfere at any time” (Frenkel-Brunswick, 2019: 480). Ambiguities must be avoided at any cost because they threaten to undo the simple cognitive and emotional structure through which the prejudiced subject aims to keep her aggression at bay. In addition, since the repression of id impulses takes up an immense amount of energy, there is no place for ambiguity that would also take up further energy that is needed to keep id impulses from breaking through. People who must eliminate ambiguity are attracted to the far right because the far right provides them with stereotypes, ready generalizations, and rigid binaries that allow them to keep their aggressive drives in check.

The authoritarian family structure's model of dominance and submission and the prejudiced subject's weak ego structure also play out on the societal level. For example, the prejudiced subject displays an exaggerated occupation with the strong and weak dichotomy, where she sees the powerful on top and the weak at the bottom. As Frenkel Brunswick puts it, “love, admiration, and readiness for submission are automatically aroused by the power of persons or institutions, while contempt is equally aroused by powerless persons and institutions. The very sight of a powerless person may lead to the urge to attack, dominate, or humiliate him (/her)” (Frenkel-Brunswick, 2019: 414).

Here, the prejudiced subject has taken over the orientation toward power and the contempt for all the allegedly inferior and weak from the parent's attitude towards the child. The parents' exploitation of the child's helplessness and forcing her into submission reinforces the prejudiced child's anti-weakness attitude: “Prejudiced individuals thus tend to display a ‘negative identification’ with the weak along with their positive though superficial identification with the strong” (Frenkel-Brunswick, 2019: 387). The orientation toward the strong is often expressed in the conscious

identification with the more powerful parent and later with more powerful groups in society (Frenkel-Brunswick, 2019: 387).

Here, the prejudiced (female) subject's own weakness when confronted with the threatening father (or mother) figure and her weak ego structure leads to an exaggerated condemnation of everything weak. She fights her weakness outside instead of inside (Frenkel-Brunswick, 2019: 474). Such a defense mechanism serves the double purpose of externalizing what is unacceptable in her (her weakness) and displacing the hostility and aggression against the threatening parental and other authority figures (and men), which might otherwise turn against the ingroup, onto the outgroup. At the same time, she can remain unaware of her weakness since now she may feel superior to the socially weaker group (Frenkel-Brunswick, 2019: 420).

Also, Frenkel-Brunswick points out that prejudiced men have more possibilities available to compensate for underlying weaknesses (such as asserting their supposed superiority over women). In contrast, “Prejudiced women, with fewer outlets at their disposal for the expression of their underlying feelings, show... stronger underlying hostilities and more rigid defenses than their male counterparts” (Frenkel-Brunswick, 2019: 387). Therefore, prejudiced women have a strong tendency to identify with the strong and dismiss anything that appears as weak. Also, identifying with the more privileged group allows looking down on other groups, which partially compensates for not being at the top of the economic and social hierarchy – at least you're not on the bottom.

Although a subject who grew up in an egalitarian family does not have a fully integrated personality without repressions, the parents provided guidance and support for the child to work through her id impulses (Frenkel-Brunswick, 2019, 387-8). Since the parents offered their child different strategies for working through her aggressive and libidinal drives, she does not have to repress her id impulses drastically. Instead, she can accept and sublimate them, such as in intellectual work and artwork, and so integrate them into her personality (Frenkel-Brunswick, 2019: 456).

Also, a child who grew up in an egalitarian family has greater awareness of the causes of her aggression, directs it against a specific person or the violation of general principles, and avoids destructive manifestations of aggression (Frenkel-Brunswick, 2019: 451). Moreover, since she could express hostility and resentment

from where it originated (her parents), she has less need to carry such hostility into the social sphere (Frenkel-Brunswick, 2019: 485).

In addition, since she does not have to employ rigid defenses to keep her aggressive and libidinal drives repressed and can more readily admit her ambivalences toward her parents, she can develop a stronger ego and a more flexible emotional and cognitive ego structure. Such structure allows her to *accept ambiguities* and develop less dichotomous and polarized thinking. Furthermore, since she did not have to submit to stern paternal (or maternal) authority as a child, “(s/)he can afford in his later life to do without strong authority, and (s/)he does not need to assert (her/)his strength against those that are weaker” (Frenkel-Brunswick 2019: 482).

6 AMBIGUITY AND THE EXTERNALIZED SUPEREGO

The inability to admit ambiguity is also the result of the *absence of an internalized superego* in the prejudiced subject, which is also the result of authoritarian family structures. The superego is the mental element in us that allows us to control and monitor our id (or unconscious) impulses, which are our aggressive and libidinal (or love) drives and includes our aggression towards our parents and other authority figures.¹⁹ These drives lie dormant in our unconscious and they can be reactivated at any time – and the tactics far-right forces utilizes to attract followers aim at reactivating them.

The superego is generated internally and externally- internally to *monitor* our id impulses and externally, through values that adults uphold – at first, the child's parents and later other adults, such as educators, which the child internalizes. To generate a superego within the child, the child must establish a genuine identification with the parents (Frenkel-Brunswick, 2019: 455). However, in authoritarian families, the child cannot develop a genuine identification with her parents.

Here the parents, because they are often *socially and economically marginal*, are plagued with status anxiety, which underlines how authoritarian vs. egalitarian family structures are connected to a classed, raced, and gendered structure in capitalist society. Therefore, they tend to force their child into fearful submission to

¹⁹ Freud (1989) outlines two instincts in us, which are the love instinct (Eros) and the death instinct (Death) "Libido" refers to the manifestation of the power of Eros. The aggressive instinct is the primary representative of the death instinct. It manifests in a mutual hostility between people, and our fundamental desire to rob, exploit, humiliate, cause pain, torture, and kill other people.

external, rigid, and superficial rules beyond the comprehension of the child, and they harshly punish any behavior in their child that departs from such rules. Here, the child often experiences discipline as threatening, traumatic, overwhelming, and unintelligible (Frenkel-Brunswick, 1948: 117-118).

In an authoritarian family, the child has difficulties internalizing the values and standards of the adult world and establishing a superego within herself. Instead, she *externalizes* the superego. An externalized superego means the rewarding and punishing authority is located outside rather than inside the child (Frenkel-Brunswick, 2019: 454). Here the primary determinant of the child's behavior continues to be the fear of punishment by external authorities rather than internalized standards from the adult world.

In contrast, the parents in the egalitarian family have less status anxiety because they are socially and economically less marginal. Thus, they are less anxious concerning conformity and social climbing and more accepting of their child's manifestations of socially unaccepted behavior (Frenkel-Brunswick, 2019: 387-8). Here, the parents use a mild type of discipline for the violation of principles, which invites the child's understanding and cooperation, allowing her to assimilate such principles into her ego (Frenkel-Brunswick, 2019: 376).

Since the child did not have to submit to unintelligible external rules and standards and received more unconditional parental love and affection, she could develop a genuine identification with her parents. Therefore, she can internalize the norms and values of her parents (and later other authority figures, such as teachers), which generates her *internalized* superego. Here, the behavior of the child (and later the adult subject) is oriented toward more genuine, intrinsic standards and values rather than toward external authorities (Frenkel-Brunswick, 2019: 454).

According to Frenkel-Brunswick, a subject with an externalized superego is "easy prey to unsound and destructive political propaganda" (2019: 467). In contrast, an internalized superego is the precondition for generating unprejudiced subjects who do not fall for fascist propaganda tactics. Why is this so? A child with an externalized superego continues to depend on external authority figures (at first her parents and then other authority figures) to guide her moral behavior.

Thus, the child (and later female adult) is afraid to voice any criticism of such authority figures. Insofar as she is dependent on others to give her rules, she is not in a position to question or challenge them, which is another reason why such women accept oppressive rules. In addition, she feels resentment toward these

authority figures because she experiences them mainly restricting and punishing rather than rewarding instances (Frenkel-Brunswick, 2019: 455).

Moreover, an externalized superego leads to both an overconformity and underlying destructiveness toward established authority. As Frenkel-Brunswick puts it,

“A person possessed by such ambivalence may easily be kept in check and may even behave in an exemplary fashion in following those external authorities who take over the function of the superego – and partly even those of the ego. In the other hand, if permitted to do so by outside authority, the same person may be induced very easily to uncontrolled release of his instinctual tendencies, especially those of destructiveness. Under certain conditions he will even join forces with the delinquent, a fusion found in Nazism” (2019: 386).

Therefore, the ambivalence towards authority figures is another source of ambivalence experienced by prejudiced women (and men). Such a person might function well if the external authorities that take over the functions of the superego (and even the ego) guide the subject in a non-destructive direction. However, such a person might also have resentments towards such authority figures that circumvent her desire to take out her aggressive and libidinal drives. Thus, she easily backs authorities that offer her some release from the moral restrictions that seem intolerable to her. Today, far-right forces attract people who have challenges monitoring their aggressive (and libidinal) drives, because they promise and offer a release from them.

In contrast, a child (and later unprejudiced adult subject) with an internalized superego can have a more positive and affectionate relationship with her parents and express criticism and resentment towards them. Since she can direct the negative side of her ambivalence (her hostility and aggression) toward where it originated from (her parents) she has less need to displace the negative side of her ambivalence of her parents and other authority figures onto others. Therefore, she is less prone to fall for far-right propaganda tactics that offer her targets to displace her ambivalence of authority figures.

Moreover, since she is less dependent on external authority figures to guide her moral behavior, she can criticize and challenge her parents and later other authority figures (Frenkel-Brunswick, 2019: 476). In addition, since internal standards guide her behavior rather than punishing external authority figures, she also has less

need to find a release from moral restrictions that seem more bearable to her.²⁰ Therefore, the appeal of a release of moral restrictions (offered by the far right) is the result of an externalized superego and standards – since one won't feel such a need for a release from standards one has internally endorsed.

What Frenkel-Brunswick did not further develop is the connection between the ability or inability to admit ambiguity and an internalized vs. externalized superego. The prejudiced female (and male) subject with an externalized superego does not have an internal instance (her internalized superego) that keeps her aggressive drive in check. Therefore, she must expend vast energy to keep her aggressive and (libidinal) drives in check,²¹ which weakens her ego and generates the vicious cycle where a weakened ego is further overwhelmed with id impulses that threaten to break through (further weakening the ego).

In such a scenario, it is no surprise that the prejudiced female subject develops a rigid emotional and cognitive structure and makes every attempt to eliminate ambiguities, as any ambiguity undoes her efforts to control her aggressive and libidinal drives that threaten to break through at any time. Therefore, she falls easy prey to the far right, which provides her with stereotyping, ready generalizations and rigid binaries to eradicate any ambiguities. To fend off any ambiguity, she supports the far right even if the far right supports regressive politics towards women. Furthermore, she easily falls for the far right because it offers her a release from having to monitor her aggressive and libidinal drives constantly – it provides her with a release of her aggression and targets to displace and project her aggression onto.

In contrast, the non-prejudiced female subject has an internalized superego and, thus, a mental instance that assists her in keeping her aggressive (and libidinal) drive in check. Therefore, she can develop a less rigid emotional and cognitive structure and a stronger ego that can admit ambiguity. Women (and men) that can admit ambiguity are less susceptible to far-right propaganda, because they do not have or have less need to control their aggressive drives and find a release for them in far-right targets.

²⁰ I have outlined the appeal of an authority figure (e.g., Trump) because he provides the followers with a release from their moral restrictions (Leeb, 2018).

²¹ An interesting result from the AP study is that prejudiced women and men have a more promiscuous and undirected sexual behavior, which shows the challenge for them to also control their libidinal drive, which breaks through in such instances.

7 CONCLUSION: ACCEPTING AMBIGUITY

Based on my analyses, what can we do to undermine the effectiveness of far-right recruitment tactics? At the end of her contributions to the AP study, Frenkel-Brunswick makes two connected points on how we can counter the resurgence of fascist forces. First, one needs to strengthen the liberal view in prejudiced women (and men) and avoid presenting them with more ambiguities than they can absorb. Furthermore, in some spheres one needs to “offer solutions which are constructive and at the same time serve the general need for avoidance of uncertainties” (Frenkel-Brunswick, 2019: 486).

Second, she also points out that since it is authority that structures the world of prejudiced women (and men), one must try to reach them through authorities, albeit not necessarily authoritarian ones. As she puts it, “Where public opinion takes over the function of authority and provides the necessary limitation – and thus certainties – in many walks of daily life as is the case in this country, there will be some room for the tolerance of national or racial ambiguities” (Frenkel-Brunswick, 2019: 486).

Frenkel-Brunswick suggests that to undermine the recruitment tactics of the far right we must consider the character structure of prejudiced women and men who cannot admit ambiguity to counter the resurgence of the far right. Either by not presenting them with too many ambiguities or reaching them through authorities that satisfy their need to fend off ambiguity (by offering certainties), people who cannot admit ambiguities might be less prone to join the far right that offers them destructive certainties.

While such a solution seems vital to counter the effectiveness of recruitment tactics, especially concerning the many women and men with a character structure that cannot admit ambiguity, it also raises several questions. First, providing prejudiced people with certainties that allow them to avoid ambiguity implies the danger of cementing binary thinking, which implies thinking in certainties. Therefore, such a strategy might fall into the trap of not allowing ambiguities and portraying all those who do not neatly fall into the binary as wrong.

Second, while I agree with her that one can reach prejudiced subjects mainly via authority, we run into a problem when public opinion does not admit national or racial ambiguities, which is the case in the current Trump era. Therefore, in such an era, external authority plays into and utilizes prejudiced subjects' inability to

admit ambiguity by offering them rigid, raced, classed, and gendered binaries that allow them to fend off ambiguity.

To counter a character structure that cannot admit ambiguity is to make sure that such a character structure does not arise in the first place. Here, we need to take a closer look at the societal and economic structures that generate, via the family, a character in children that cannot admit ambiguity. To begin with, one needs to address and redress capitalist structures that imply problematic standards, including the standard to have economic “success”, which creates status anxiety in marginalized families. As I have shown here, such status anxiety leads such families to adopt rigid rules and a punishing stance toward their children that do not allow their children to generate an internalized superego and make them afraid to address the negative side of their ambivalence toward them.

Besides challenging such standards, one also needs to create conditions that provide such families with economic and social resources that allow them to admit ambiguities instead of adopting a worldview full of rigid binaries. Furthermore, one needs to challenge patriarchal societal structures that generate the backdrop for the authoritarian family – including an authoritarian mother (who might now have any ability to assert her authority outside the home), which is particularly relevant for countering the generation of prejudiced girls and women.

Finally, we need to create a society that admits ambiguity, including gendered, classed, and raced ambiguity, which would make it more difficult for authoritarian families to assert rigid binaries and would provide children from such families an outlet in their culture that would allow them to admit instead of having to deny ambiguities rigidly. I realize that today, we are far away from such a society, and the far right, all over the world, cunningly uses character structures that cannot admit ambiguity for its continuing rise.

REFERENCES

- ADORNO, Theodor W. (2019), „Prejudice in the Interview Material,“ in Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford *The Authoritarian Personality*, R. N. Verso, 605-653.
- BECK, Dorothee (2021), “A Bridge with Three Pillars. Soldierly Masculinity and Violence in Media Representation in Germany,” *Right-Wing Populist Movements and Gender*, 65 (2021), 17-35.

- BLUM, Rebekka, HAAS, Julia and KÖTTIG, Michaela (2024), "Doubly underestimated: antifeminism and the engagement of far-right women – considerations of supposed contradictions," in Patricia Moynagh and Mary Caputi (eds.), *Research Handbook on Feminist Political Thought* (Edward Elgar Publishing, Elgar Original Reference series), 117-140.
- DIETZE, Gabriele and ROTH, Julia (eds.) (2020), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*. Transcript-Verlag.
- FANGEN, Katrine and SKJELSBÆK, Inger (2020), "Editorial: special issue on gender and the far right," *Politics, Religion & Ideology*, 21 (4), 411-415.
- FRENKEL-BRUNSWICK, E. (2019), „Personality as Revealed Through Clinical Interviews,“ in Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. *The Authoritarian Personality*. Verso, 291- 489.
- FRENKEL-BRUNSWICK, E. (1948), "Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable," *Journal of Personality*, 108-123.
- FREUD, S. (1989), *Civilization and its Discontents: The Standard Edition*. (J. Strachey, Ed. & Trans.; P. Gay, Intro.). W.W. Norton & Company (Original work published 1929).
- GOETZ, Judith (2017): "Aber wir haben die wahre Natur der Geschlechter erkannt...". Geschlechterpolitiken, Anti-feminismus und Homofeindlichkeit im Denken der ‚Identitären‘. In: Goetz, Judith/Sedlacek, Joseph. M/Winkler, Alexander (eds.): *Untergangster des Abendlandes. Ideologie und Rezeption der rechtsextrremen ‚Identitären‘*. Marta Press, 253-284.
- HAAS, Julia (2020), „Anständige Mädchen“ und „selbstbewusste Rebellinnen,“ *Aktuelle Selbstbilder identitärer Frauen*. Marta Press.
- HERMANN, Melanie (2020), "Antimoderner Abwehrkampf – zum Zusammenhang von Antisemitismus und Anti-feminismus" <https://www.idz-jena.de/wsddet/wsd74/>
- LANG, Juliane and Peters, Ulrich (2015), „Anti-feministische Geschlechter- und Familienpolitiken von Rechts,“ in MBT Hamburg (ed.): *Monitoring No. 4*.
- LEE, Claudia (2018): "A Festival for Frustrated Egos: The Rise of Trump from an Early Frankfurt School Critical Theory Perspective", in Angel Jaramillo and Sable Marc (eds.): *Trump and Political Philosophy: Patriotism, Cosmopolitanism and Civic Virtue*, New York: Palgrave Macmillan, 297-314.
- LEE, Claudia (2024): *Contesting the Far Right: A Psychoanalytic and Feminist Critical Theory Approach*. New York: Columbia University Press.
- MARASCO, R. (2018, October), "There is a Fascist in the Family: Critical Theory and Antiauthoritarianism," *The South Atlantic Quarterly*, 117(4), 791-813.
- MARASCO, R, Gerhardt Ch., and Wetters, K. (eds) (January 2022), "The Authoritarian Personality," *Polity*, Vol. 54, no. 1.
- SCHUTZBACH, Franziska (2019), "Anti-feminism is making right-wing stances socially acceptable," <https://www.gwi-boell.de/en/2019/05/03/anti-feminism-making-right-wing-stances-socially-acceptable>

SIGL, Johanna (2016), "Female right-wing dropouts and meanings of violence," In: Santos, Hermilio/Köttig, Michaela (eds.): *Mulheres e violência. Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Vol. 2, 71-85.

THE EVIL SEX OF OTHERS. ON THE MEANING OF SEXUALITY IN AUTHORITARIAN THINKING

*El sexo perverso de los otros. Sobre el significado
de la sexualidad en el pensamiento autoritario*

JOHANNA NIENDORF*

johannah.niendorf@uni-leipzig.de

SEBASTIAN WINTER**

s.winterish@uni-hannover.de

Fecha de recepción: 30/09/2024

Fecha de aceptación: 11/12/2024

ABSTRACT

This article is based on the analysis of Telegram messages in right-wing channels and groups in Saxony, Germany, which were collected as part of online monitoring at the Else Frenkel-Brunswik Institute. The data shows present and ambivalent reference to the sexuality of “others”, especially queer and homosexual people. Here, sexual fantasies form a key point of reference as a threat in the form of deviant sexuality. They are shown to be a strongly persecuted and persecutory topic. As part of the Authoritarian Personality, excessive interest in the sexuality of others is interpreted as a sign of the suppression of one’s own sexual drives, which are in danger of slipping out of one’s control. The psychological defense mechanism of projective identification comes into play here. Drawing on the considerations of critical theory and psychoanalytic social psychology, we use an empirical evaluation of right-wing online messages to investigate the significance that sexuality plays in authoritarian thinking. We also analyze the potential and limitations of these theoretical approaches for the analysis of current authoritarian phenomena.

Keywords: sexuality, authoritarianism, right-wing ideology, anti-feminism, Critical Theory, social psychology, psychoanalysis.

* Else-Frenkel-Brunswik-Institut der Universität Leipzig

** Leibniz Universität Hannover

RESUMEN

Este artículo se basa en el análisis de mensajes de Telegram en canales y grupos de derechas de Sajonia (Alemania), recogidos en el marco del seguimiento en línea del Instituto Else Frenkel-Brunswik. Los datos muestran una referencia presente y ambivalente a la sexualidad de los “otros”, especialmente de las personas queer y homosexuales. Aquí, las fantasías sexuales constituyen un punto de referencia clave como amenaza en forma de sexualidad desviada. Se muestran como un tema fuertemente perseguido y persecutorio. Como parte de la Personalidad Autoritaria, el interés excesivo por la sexualidad de los demás se interpreta como un signo de la supresión de las propias pulsiones sexuales, que corren el peligro de escapar al control de uno mismo. Aquí entra en juego el mecanismo de defensa psicológico de la identificación proyectiva. Basándonos en las consideraciones de la teoría crítica y la psicología social psicoanalítica, utilizamos una evaluación empírica de los mensajes en línea de la derecha para investigar la importancia que la sexualidad desempeña en el pensamiento autoritario. También analizamos el potencial y las limitaciones de estos enfoques teóricos para el análisis de los fenómenos autoritarios actuales.

Palabras clave: sexualidad, autoritarismo, ideología de derechas, antifeminismo, Teoría Crítica, psicología social, psicoanálisis.

“In an unfree society, sexual freedom is hardly any more conceivable than any other form of freedom” (Adorno, 1963/2005: 73).

1 INTRODUCTION

“Early sexualization traumatizes our children and legitimizes child abuse by trans people” - this narrative is becoming increasingly common in German online right-wing discourse on gender and sexuality. The German far-right party AfD is campaigning with the slogan: “Hands off our children! Ban gender propaganda and other perversions immediately!” (transl. SW). Modernization of sex education and raising awareness of gender and sexual diversity in school contexts are used as opportunities to propagate threatening scenarios and images of the enemy (Niendorf & Wetzel 2023). At the center of this is a recurring figure that we can call the “queer pedophile”. This figure is the imaginary result of projecting an evil sexuality - “evil” because, firstly, it is not heteronormative and, secondly, it is violent. In this

article, we will use this figure to trace the significance of the sexual for authoritarian attitudes. To do so, we will draw on authoritarianism research from Critical Theory and central ideas of psychoanalytic social psychology.

The relevance of gender and sexuality for current authoritarian tendencies is clearly evident in mobilizations against feminism and “gender” and is mirrored by the increased interest in the analysis of gender concepts within authoritarianism research. For many years, discussions of gender and sexuality played a rather subordinate role in this field; however, this has changed recently due to the reception of anti-feminism analyses in gender and right-wing extremism research (e.g. Lang & Peters 2018, Blum 2019, Berg 2019, Dietze & Roth 2020, Höcker et al. 2020, Henniger & Birsl 2021, Scheele et al. 2022, Möser 2022, Álvarez-Benavides & Aguilar 2024) and the survey of anti-feminist attitudes as part of the Leipzig Authoritarianism Study (LAS) begun in 2020 (Höcker et al. 2020; Kalkstein et al. 2022). The LAS shows the widespread prevalence of anti-feminist attitudes (2020: 19%, 2022: 25%) and their clear correlations with far-right, anti-Semitic and authoritarian positions (Höcker et al. 2020; Kalkstein et al. 2022). Antifeminism is understood here as a countermovement to feminist emancipation efforts and as a bridging ideology that links positions from the supposed center of society with far-right attitudes.

Social psychological research into authoritarianism is now increasingly examining the affective appeal of these ideologies. Reference is made to the adherence to a supposedly natural gender order that provides identity and stability, as well as the defense against difference and ambivalence. However, an in-depth theoretical and empirical analysis of the psychological function of this gender order is still largely lacking – also because the sexual is often left out of the considerations (important exceptions are, for example, Pohl 2003; Radonić 2020; Umrath 2020; Winter 2022a). However, the examination of sexuality was extremely important for the beginnings of authoritarianism research. In the following, we will reconstruct an outline of this older research and link it to current approaches in psychoanalytic social psychological gender research.

As a result of these considerations, we understand the gender and sexuality order as an institutionalized form of psychological mechanisms of defense against conflicts and ambivalences. In the right-wing discourses on gender and sexuality, the repressed reappears in an altered form and is eliminated from the self by means of pathological projection – as the evil sexuality of others. Empirically, we find the

rejected content in a combination of two opposing imaginations of sexuality, which we were able to work out from the analysis of online discourses: violent and queer sexuality.

2 GENDER AND SEXUALITY IN AUTHORITARIANISM RESEARCH

Critical Theory and the Freudo-Marxist contexts that preceded it boast a long tradition of discussing the connection between orders of gender and sexuality and authoritarian attitudes. The insights of psychoanalysis were drawn upon and proved productive for a historical-materialist analysis of sexual morality and its significance for the implementation of the bourgeois-capitalist social formation (Umrath 2020: 38).

The communist psychoanalyst Wilhelm Reich was one of the first to analyze the connection between authoritarian drive repression and fascist ideology in his *Mass Psychology of Fascism* (1933/1970). With a view into the sexual economy of society, he draws up a three-layered scheme of personality: He does not follow Sigmund Freud's emphasis on the restrictive character of genital heterosexuality (cf. Freud 1930: 463ff.), but postulates the repression of natural sexuality as the "deep biological core of the person", which is heterosexual, genital, and orgasm-oriented (1st layer). This repression leads to substitute satisfactions, "cruel, sadistic, lascivious, rapacious and envious impulses" (2nd layer) (Reich 1933/1970: 11), which in turn are frowned upon and kept unconscious by a superficial politeness and sophistication (3rd layer). Fascist propaganda appeals to the second layer and allows its rebellious expression. As a first draft of what would later become a cornerstone of authoritarianism research under the name Authoritarian Personality, Reich describes a "character armor" (Reich 1946: 196) against the fear of "natural sexuality" (ibid., 25). This armor makes one susceptible to the seductive power of fascist propaganda, which legitimizes it and concretizes it with regard to its objects.

Erich Fromm takes up Wilhelm Reich's ideas and further develops the concept of the fascist character armor into the "authoritarian character" - a term that, to our knowledge, he first used in a published text in 1936 (Fromm 1936: 248; cf. Fromm 1941: 166f.). Fromm replaces Reich's concept of sexuality with a theory of biophilic human needs for self-preservation and attachment (cf. Fromm 1941: 32f.). In doing so, he abandons the concept of drives and now postulates basic needs as an anthropological basis. His train of thought, however, remains similar to Reich's:

People who cannot realize their needs in historically specific repressive family forms could develop a sado-masochistic authoritarian character that seeks attachment in submission (cf. *ibid.*: 30) and freedom in rebellion against supposedly usurping authorities (Fromm 1941: 192). Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, and Herbert Marcuse took up the ideas of Reich and Fromm but did not neglect the bodily aspect of sexuality or define its essence. Similarly, they rehabilitated the infantile partial drives dismissed by Reich (Horkheimer 1936/1988: 20f.; Marcuse 1938/ 2004: 261ff.). It is not a remnant of nature that resists its oppression, but the seed of contradiction is planted in the contradictions of socialization itself – different forms of interaction and pleasure are learned in childhood than those that apply in adulthood. Mature Sexuality is subjected to the performance principle, the primacy of genitality, and the reproductive function (Marcuse 1955/1979: 40). Infantile forms of satisfaction, which are no longer appropriate for the adult autonomous subject, are transformed, sublimated, or tabooed as perversions (Marcuse 1955/1979: 45). The adaptation of sexuality leads to a general “desexualization” of the body: The libido is concentrated in the genitals and the rest of the body is thus freed for use as an instrument of labor (*ibid.*: 52f.).

The prototype of the bourgeois subject, as described by Horkheimer and Adorno in the *Dialectic of Enlightenment* – the “identical, purpose-directed, masculine character of human beings” – implies the subjugation of sexuality, which is placed at the service of a self that is dominated by instrumental reason (Horkheimer & Adorno 1944/2002: 26). “Femininity” becomes a symbol of sexuality, which, because it is both tempting and threatening, must be controlled (Horkheimer & Adorno 1944/2002: 83). The “masculine” violence directed against “feminine” and sexually non-conformist objects of projection is the echo of the violence carried out on itself (Adorno 1951/2003: 51; Umrath 2019: 141).

The interplay of domination over oneself and others is also the central subject of the study *The Authoritarian Personality*, which was conducted by Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, and Nevitt Sanford while in exile in the United States in the 1940s. The Fascism Scale (F-Scale) developed in the study – a questionnaire for the indirect measurement of anti-democratic tendencies – contains 9 variables, including the variable “sex”, which they define as “Exaggerated concern with sexual ‘goings-on’” (Adorno et al. 1950: 228). It is measured with four items:

“Homosexuality is a particularly rotten form of delinquency and ought to be severely punished.”

“No matter how they act on the surface, men are interested in women for only one reason.”

“The sexual orgies of the old Greeks and Romans are nursery school stuff compared to some of the goings-on in this country today, even in circles where people might least expect it.”

“Sex crimes, such as rape and attacks on children, deserve more than mere imprisonment; such criminals ought to be publicly whipped.” (Adorno et al. 1950: 240)

The items are aimed at an authority-bound form of sexuality that seeks pleasure in punishing others for transgressing the sexual norm.

Else-Frenkel-Brunswik in particular empirically examined the connection between sexuality and gender perceptions, authoritarianism, and anti-Semitism in the interview material of the study. She differentiated between high scorers and low scorers based on their approval ratings on the F scale and found widespread prevalence of *pseudo-masculinity* and *pseudo-femininity* among high scorers, i.e. ideas about one's own gender that are rigid and stereotypically deny all traits of one's own identity that are associated with the opposite sex (Frenkel-Brunswik 1950: 422). The associated ideas of sexuality also lack individuality and a depiction of real relationships (ibid.: 404). Sexual impulses appear to be separated from the rest of the personality and are subject to strict moral judgment. At the same time, such people sometimes express highly raw and unsocialized impulses (ibid.: 396). Especially among male high scorers, Frenkel-Brunswik finds split ambivalences: a separation of sexuality and emotion and a mixture of superficial admiration and underlying resentment towards the opposite sex (ibid.: 399). She attributes this to disappointments experienced in the first love relationships with parents but also sees it as a reaction to a cultural change in values relating to sexuality, which is accompanied by insecurities (ibid.: 393).

The sexual discourses and norms that achieve hegemony change over the course of history. In the *Studies on authority and the family* (Horkheimer et al. 1936), Franz Borkenau (pseudonym: Fritz Jungmann) analyzes an increasingly practical breakdown of the chastity morality within the first decades of the 20th century, which had characterized the 19th century. The youth movement even foreshadowed the National Socialist de-eroticized morality of camaraderie (c.f. Borkenau 1936/

1987; Winter 2014). After 1945, the changes in the sexual morality continued to be addressed within the framework of Critical Theory (Umrath 2020: 42). After the re-traditionalization of the gender and sexuality order in the post-war period with its prude nature, its emphasis on marriage (femininity and masculinity should marry harmoniously to form a whole), and its campaigns against *Schmutz und Schund* ("dirt and filth") (cf. Herzog 2005), Adorno and Marcuse diagnosed an ostensible emancipation in the tendencies toward liberalization within the *Sexwelle* ("sex wave") at the beginning of the 1960s.¹ The sexual taboos had not fallen – they had only changed their form (Adorno, 1963/2005: 76). In concrete terms, this can be seen in the continuing contempt for prostitutes and homosexuals and the enduring notion of an asexual childhood.² With regard to the enforcement of sexual morality, Adorno describes a climate in which the subterranean violence of prohibitions is mixed with the lie that prohibitions have been overridden. The persecution and revenge of the repressed becomes all the more vehement, "the more eroded repressive ideas have become, the more cruelly they are enforced" (Adorno 1963/2005: 76).

"If in his attempt to describe what is specifically sexual Freud emphasized the element of indecency-and this means what is offensive to society then on the one hand, this element has disappeared, and on the other hand only now is it truly loathed, rejected. This reveals nothing less than a desexualization of sexuality itself" (Adorno 1963/2005: 73).

In the 1970s and 80s, authoritarianism research separated from sexuality research and approaches based on social learning-, attachment-, narcissism- and recognition-theory were introduced (cf. e.g. Altemeyer 1981; Decker et al. 2018; Eichler 2019; Hopf 2000; Oesterreich 2000). Furthermore, authoritarianism research was desexualized, and drive theory was almost completely forgotten. This paradigm shift was justified by the "wrong reversal of the authoritarian personality" (Böckelmann 1987) in the context of social change towards an individualized consumer society that was apparently no longer based on prohibitions and the associated development of the "new type of [narcissistic] socialization" in place of the

¹ However, their texts were written before the emancipation movements in the late 1960s and so sexual liberalization is not discussed as a success of concrete struggles by activists (Umrath 2020, p. 43).

² "The universal and well-founded sense of guilt of the adult world cannot, as its counter-image and refuge, escape what they call the innocence of children, and to defend it they will use any means" (Adorno 1963/2005: 80).

neurotic one (Ziehe 1975). This type no longer suffers from sexual norms. Rather, they suffer from the stimulation and disappointment of narcissistic self-reference. Current studies in authoritarianism research also follow this paradigm (cf. Amlinger & Nachtwey 2022, cf. on early criticism: Trescher 1981).

In our studies, however, we by no means observe a disappearance of sexuality norms and resentments, but rather – in line with Adorno’s observations in the 1960s – their obscuration behind the liberal ideology of sexual diversity, through to the desire to get rid of the sexual altogether. In our opinion, the analyses of sexuality from early authoritarianism research still contain valuable starting points for understanding current authoritarian references to sexuality. Their analyses of sexual morality lead us to the affective dimension, which is at work in authoritarian references to sexuality: to the desire for punishment, to aggression and violence, and to the persecution of deviance and otherness. The imagination of the other is related to one’s own repression. What is the current state of sexual morality? How can we understand the figure of the “queer pedophile” as an expression of this? What is the relationship between queer and violent sexuality in this fantasy? Early critical theory offers approaches, but we need gender-theoretical and social psychological expansions to deal with sexual violence and LGBTIQ hostility.

3 CONNECTIONS AND ADDITIONS

In order to sharpen the approaches of older authoritarianism research for our questions, they must be linked with current gender and sexuality research that is (queer) feminist and critical of masculinity.

Fundamental to this is a preoccupation with the subjective effects of male domination – with the inner dynamics of the “identical, purposeful, masculine character of man”. In *Feindbild Frau. Männliche Sexualität, Gewalt und die Abwehr des Weiblichen* (“Woman as enemy. Male sexuality, violence and the defense of the feminine” 2004), social psychologist and masculinity researcher Rolf Pohl has worked out how the gender hierarchy suggests a specifically violent, male approach to the ambivalences of sexuality. In terms of drive theory, he argues that, on the one hand, the drive aims for unity without differentiation and, on the other hand, is dependent on the different external world for its satisfaction. Pohl calls this the “*Sexualitätsdilemma*” (“dilemma of sexuality”) (Pohl 2004: 178). The result of this dilemma is an ambivalent attitude towards this dependence on the other:

“All object relations [...] have the character of deep ambivalence, because they ‘disturb’ the tranquility of the drive from the outset and thus inevitably generate certain compulsions in the field of tension between attachment and detachment. Every attachment to objects [...] is accompanied by an affective counter-tendency, with hostility up to and including hatred, in which the willingness to dissolve this attachment is expressed.” (Pohl 2004: 203, transl. S.W.).

This hostility becomes even more decisive the more autonomy is emphasized and dependence is denied. Early childhood experiences are recategorized in light of symbolic gender difference (cf. Fast, 1991): Experiences of autonomy and desires for autonomy are now coded masculine and desires for fusion and comfort feminine. The dilemma of sexuality that applies to all subjects thus becomes a specific *Männlichkeitsdilemma* (“dilemma of masculinity”) (Pohl 2004: 14): Dependency is split off under the sign of masculinity and is projectively identified with women and femininity. What is lost in this process is subsequently pursued and in a more or less subtly domineering manner is re-appropriated in the form of female objects. In this way, an illusion of independence and omnipotence is created in which one’s own need for help and dependence can remain denied (Pohl 2004: 178). The early psychological defense mechanisms of splitting and projection thus form the basis for processing the gender difference and for projective constructs of the enemy (Pohl 2004: 271). The strategy associated with the male crooked cure for the sexuality dilemma is the attempt to “gain power over the other” (Benjamin 1995: 260, transl. S.W.) and thus unconsciously also over one’s own disagreeable parts.

The dilemma of sexuality becomes thus gendered: Men and women must respectively make different desires and identifications unconscious. Normative heterosexuality and bourgeois marriage promises to reunite the opposites. In this way, the conflicts and ambivalences of sexuality are silenced in the heterosexual gender order. The movements within the dilemma, the desire for the other, the ambiguous and doubtful, and the queer are concealed by the gender order, but not magicked away. The heterosexual gender order is a “pseudo-solution”, a “crooked cure” that seemingly eliminates the ambivalences of sexuality (cf. Brunner 2019: 25; Winter 2022b: 51).

Drawing on Stavros Mentzos’ theory of interpersonal and institutionalized mechanisms of defense (Mentzos, 1976/2016), the gender and sexuality order can be understood as such an institutionalized mechanism of defense (Mentzos 1976/

2016: 87; Winter 2022a: 353). Individual mechanisms of defense are stabilized through institutionalized patterns of action and relationships. Institutions offer automatic routines and orientation, but also a “quick relief from neurotic tensions, fears and conflicts” (Mentzos 1976/2016: 80). When certain social institutions lose their significance, this does not remain without consequences for psychosocial defenses. When the institutionalized “ego support” disappears, the search for a replacement can lead to insecurities, crisis phenomena, and even psychological disorders (Mentzos 1976/2016: 86f.). The gradual loss of importance of marriage and presence of questioning patriarchal gender roles is currently leading to such an erosion.

At present, the gender order is increasingly being questioned and the unconscious effect of its stabilizing function is crumbling. The feminist, lesbian and gay movement called the heterosexual norm into question. This dynamic continues with a more flexible relationship between production and consumption, reflected in the flexibilization of identities and lifestyles. At least in some milieus, this has led to the development of new family forms and a more flexible approach to sexuality, gender, and relationships. The sexologist Volkmar Sigusch speaks of a “neosexual revolution” (Sigusch 1998) that accompanied post-Fordism (Sigusch 2005: 7).³ If we follow Mentzos, this necessitates new and “different forms of neurotic processing and leads to the uncovering of previously hidden defects and disorders” (Mentzos 1976/2016: 88). New mechanisms of defense grow quickly whereas old ones become obsolete. Sexual morality has evolved in the leading mainstream of public discourse into a “*egoistic consensual morality*” (Sigusch 1998: 1222), which, according to the model of a contract, considers everything and only that which has been consciously and consensually agreed upon by partners to be good. According to Sigusch, this shows the ongoing rationalization of sexuality, motivated by the desire for sexuality free of conflict. The male domination immanent to the crooked cure of the dilemma of sexuality is thus seemingly overcome, and violence in sexuality is once again contained. But the contradictions of sexuality remain. This is also reflected in the way society deals with infantile sexuality. The tabooing of child sexuality remains powerful and paradoxically goes hand in hand with the sexualization and fetishization of the child’s body. Children are dressed in sexy clothes like little adults or have to cover their genitals to protect them from the

³ Sigusch (1998) describes the result of the neosexual revolution as “self-sex” – a sexual form that stands for self-discipline and self-optimization.

pedosexual gaze (Becker & König 2016: 114). At the same time, a tendency that Adorno described in the 1960s – the “erotic ideal has become infantilized” (Adorno 1963/2005: 81) – is growing ever stronger. As Becker points out, the taboo of infantile sexuality is perhaps invoked so fiercely because it has become shaky (Becker & König, 2016: 114).

And now, as right-wing alternative and parallel to the neosexual progression, an aroused resentment is brought into position against deviations from the fragile gender and sexuality order. Resentment functions as a “secondary crooked cure of the gender-constituting one”, where the conflicts that had previously been pacified but not eliminated by gender dualism find new expression (Winter 2022b: 66).

4 AUTHORITARIAN PHANTASMS OF EVIL SEXUALITY

Our analysis of this “secondary crooked cure” is based on a content analysis of right-wing online discourse on anti-feminism and trans hostility as part of the online monitoring at the Else Frenkel-Brunswik Institute. This monitoring covers a broad sample of right-wing populist to extremist and conspiracy ideology Telegram groups and channels with a connection to Saxony. Our evaluation refers to messages on the topics of gender and sexuality in the period from May 1, 2022 - July 7, 2023. Initial results have already been published in a digital report (Niendorf & Wetzel, 2023). In order to open up the psychodynamic level of the discourses on gender and sexuality, we analyzed the material in a depth hermeneutic interpretation group. Depth hermeneutics, as a psychoanalytically inspired method (Lorenzer 1973; Bereswill et al. 2010; Rothe et al. 2022), focuses on the relationship between thematization and de-thematization, on the latent meanings of what is said and the conflicts that appear (Löchel 1997). For the depth hermeneutic analysis, in addition to the Telegram messages, we also drew on a speech by Dr. Rolf Weigand, an AfD member of the Saxon state parliament, on sex education and *Frühsexualisierung* (“early sexualization”) in schools. Weigand gave this speech in the Saxon state parliament in June 2023; it was posted on Facebook by the Saxon AfD parliamentary group and generated a response of almost 1,500 comments. Central motifs from the Telegram messages culminate in Weigand’s speech and are thus brought into the parliamentary arena.

At the center of our material analysis are two enemy-building processes that are directed against both queer and violent sexuality. Phantasms of evil sexuality,

which are condensed in the figure of the “queer pedophile”, play a key role here. We will trace this process on the basis of three central ideas: privacy of sexuality, childhood innocence, and early sexualization. Finally, we will describe the resulting imaginary, horrific figure of the “queer pedophile” as a projection driven by resentment.

4.1 Privacy of sexuality

Central to our analysis is an ambiguity that can be observed in the Telegram groups when talking about sexuality – the strong presence of the topic and the simultaneous desire to deemphasize it. On the one hand, there are complaints that “the sexualization of society [...] is destroying people and freedom”,⁴ while on the other hand, the debates are full of sexual fantasies, which – described as threats – play an important role. For example, there are ideas of young people “licking themselves” in front of the school playground (Weigand 2023), of “hardcore sex” that pedophiles have with children, of someone being “fucked really dry in the queer ass”⁵ or the idea that “early sexualization” turns young people into “sex slaves” (Niendorf & Wetzel 2023: 16). With these aggressively threatening sexual fantasies, talking about sexuality has a clearly pleasurable character.

The messages articulate the demand that sexuality belongs in the private sphere, in the domestic, family context and, if at all, should only be discussed and negotiated there. A person’s sexuality and private life should not be anyone else’s business and should not become a public “object of contemplation”⁶. The alleged growing shamelessness in society must be countered with “boundaries of shame” – a term that is constantly repeated in AfD representative Weigand’s speech (Weigand 2023). As a father as well as a representative of the people, Weigand said, it was his duty to respect and observe “boundaries of shame”, especially for children (ibid). The land outside of Germany’s borders is foreign, where foreign-made lust tinged with shame is lurking. Children and their own people are associatively linked to form a unit worthy of protection that demands border protection. At the same time, threatening sexual fantasies are displayed very directly, including the fantasy of crossing boundaries.

⁴ Channel *Patriot Channel* (31.07.2022): <https://t.me/oho11/29699> (31.08.2024).

⁵ Channel *LUTZiges - Pegida-Unterstützer* (12.06.2022).
<https://t.me/lutzbachmann/18471> (19.09.2024).

⁶ Channel *Dr. Rolf Weigand* (08.06.2022). <https://t.me/rolfweigand/446> (19.09.2024).

On the one hand, sexuality is tabooed, concealed, and only allowed to take place behind closed doors and in private. It is associated with the feeling of being shameful and transgressive. At the same time, the threatening scenarios make it possible to talk about sexuality, including the desire to aggressively cross boundaries. Fear, lust and aggression are mixed here. The establishment and defense of the “boundary of shame” is an attempt to draw a clear line between what is allowed and what is not, between good and bad sexuality. It marks the boundary around the taboo and is intended to offer protection and safety from contact with a lust, of which one should be ashamed.

Shame develops over the course of socialization at the “boundary between self and other” (Tiedemann 2013: 11), and its meaning is conveyed to children by adults. The feeling of shame is condensed in the experience of being the “object of the other’s gaze” – this is precisely addressed when sexuality is not supposed to become an object on display (cf. King 2019: 84ff.). Shame thus ensures “the conformity of the individual to society”. Through shame, individuals learn to give up or conceal desires that do not conform to societal norms. They become unconscious and appear to the subject as alien (c.f. Schorn 1998: 54). This dynamic is part of the boundary of shame negotiated here: Parts of one’s own desires are alienated, appearing in a disguised manner in the form of threatening sexual fantasies, which in turn are warded off by the boundary of shame.

4.2 Childhood innocence

The alleged concern for children is the starting point and point of refuge in the phantasms of evil sexuality. Through the public thematization of sexuality, through “early sexualization, child marriage, and a thousand genders”, children are “robbed of their childhood”⁷. The aim of the “queer agenda” is “the deconstruction of childhood innocence”⁸. Two dichotomous assumptions are thus made: both childhood and sexuality as well as innocence and sexuality are mutually exclusive. According to this, children have no sexuality of their own. Rather, they are sexualized by adults and thus their innocence is damaged. The fact that sexuality makes one guilty is reminiscent of the Christian idea of a generally sinful sexuality and

⁷ Channel *ElternStehenAuf PIRNA* (07.04.2023).
<https://t.me/elternstehenaufPIRNA/26265> (19.09.2024).

⁸ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (18.04.2023).
<https://t.me/thomasdietz/3204> (19.09.2024).

refers to the affective significance of guilt in relation to sexuality. Weigand's speech is tantamount to a letter of indulgence, which can be co-signed with an approving comment on the video.

Any form of childlike sexuality other than that which is imported from outside and corrupts innocence is denied in the discourse excerpt we examined. The idea of childish asexuality corresponds to an asexually formulated relationship between children and adults. In contrast, psychoanalysis assumes that a child's sexual drive develops precisely in the relationship with adult caregivers through an interactional process in physical care, including the exchange of caresses (Freud 1905: 124; Laplanche 1970 :3). The sexual meaning of these interactions lies – in contrast to sexual abuse – at the level of (unconscious) fantasies and “enigmatic messages” [rätselhafte Botschaften] (transl. S.W.) (Laplanche 1970). Sexuality in the parent-child relationship can nevertheless lead to superego conflicts and irritations, accompanied by feelings of fear, shame and guilt (Buchholz 1987: 224). The desire to desexualize the relationship is obvious (Römer 2021: 88.). However, mechanism of defense help the discomfort to escape language and without symbolization there is no possibility of psychological integration (Angelides 2003; Römer 2021: 89). Split off in this way, the sexual must remain in the position of evil and dangerous. The conflicts and insecurities in dealing with children and sexuality are thus rendered unconscious, as are the wishes for help that might be needed in the sexual education of children.

When it is said that “the innocence of our offspring” is “the last bastion of our civilization”,⁹ this is also about securing boundaries. The bastion is a fortification against the enemies who want to destroy civilization. One is attacked and must defend oneself as well as children's boundaries of shame. The attackers are guilty. Military associations are expressed in the interpretation group in that children's bodies are presented as armor. This in turn is reminiscent of Reich's character armor (1933) or the body armor described by Klaus Theweleit (1977/2019) in his analysis of fascist male fantasies. Any permeability must be avoided. At the same time, childhood becomes a place of longing where one had not yet made themselves guilty. Protecting this place becomes the reparation for one's own guilt. The pure, innocent child symbolizes irretrievable redemption from the conflicts of sexuality

⁹ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (18.04.2023).
<https://t.me/thomasdietz/3204> (19.09.2024).

and subjectivity. Maximilian Römer also noted this in his examination of right-wing populist discourses on sexuality:

“With regard to the prevailing sexual morality, it can be stated that childhood asexuality functions as a placeholder for a final refuge freed from any structure of drive and desire” (Römer 2021: 84).

To invoke innocence as a characteristic of one’s own civilization in the same country as the perpetrators of Auschwitz is as absurd as it is obvious against the backdrop of the need to ward off guilt. When the “gender/queer ideology” is referred to as a “breach of civilization”,¹⁰ an associative relativization of the Shoah takes place. On a latent level, it becomes clear that the protection of the border serves to relieve guilt; it is also a protection against a confrontation with one’s own evil associated with averted shame and guilt.

4.3 Early sexualization as an attack

The AfD slogan “Hands off our children”¹¹ is directed against the attackers on the other side of the border who are waging a “war [...] against our children”¹² by their *Frühsexualisierung* (“early sexualization”). The right-wing battle cry of “early sexualization” serves as a container for the threats that sexuality can pose. Various descriptions of violence can be found in threatening scenarios: attacks, assaults, traumatization, war, and even war of extermination. At stake is the “protective space for children”, as Weigand puts it (Weigand 2023). A military language dominates: LGBTIQ is described as a weapon of war, “gender and queer ideology” as a “declaration of war”.¹³ The target of the supposed attack is identified as the traditional heterosexual family, combined with the concern that children could suffer “damage”¹⁴ and become gay, queer, and trans. The attack is being launched by the “gender, queer or transgender ideology”¹⁵ and is being enforced by the government. Behind

¹⁰ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (20.05.2023).

<https://t.me/thomasdietz/3330> (19.09.2024).

¹¹ Post from Rene Dierkes (AfD, MdL) (10.05.2023).

<https://x.com/ReneDierkesAfD/status/1656295374120681474> (19.09.2024).

¹² Channel *Freiheitsboten_Markkleeberg* (13.10.2022).

https://t.me/Freiheitsboten_Markkleeberg/8440 (19.09.2024).

¹³ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (20.05.2023).

<https://t.me/thomasdietz/3330> (19.09.2024).

¹⁴ Channel *Markneukirchen* (22.08.2022). <https://t.me/markneukirchen/9472> (19.09.2024).

¹⁵ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (20.05.2023).

<https://t.me/thomasdietz/3330> (19.09.2024).

this, however, are primarily international institutions such as the EU, the WEF, the UN, and the “globalists”.¹⁶ The threat thus takes on global and conspiratorial proportions. This belief in a gender conspiracy is underpinned by anti-Semitic images and connotations (Stögner 2017: 155f.; Fedders 2018).

The alleged conspirators use sex education in kindergartens and schools as an instrument in their war against children. This is where queer ideology is spread and at the same time queer people are given access to children with whom they can have sex. This is also the culmination of the conspiracy narrative: The legitimization of child abuse is identified as the actual goal of sex education. Because early sexualization is a “pattern of pedophiles”¹⁷, they are the enemies “who rule the world”¹⁸. The “war against our children” is thus declared to be the “pedophile war”, the final battle “between good and evil”.¹⁹ Pedophilia, as “the last taboo [...] of Western societies”, threatens to fall upon us.²⁰

The fantasies of sexuality and violence described above come to a head in the image of the “queer pedophile” as the enemy. In this context, transgender is described as “pure evil”.²¹ The term *Kinderschänder* (“child abuser”) also emerges, which was already central to the militant “child protection movement” of National Socialism and has once again seen a high mobilization potential in far-right circles in Germany, particularly since the end of the 1990s (Wielowiejski & Rahn 2015). In *The Homosexualization of Pedophilia*, Stephen Angelides analyses comparable developments in Australia, where the notion of the ‘child molester’ was homosexualized by right-wing campaigns from the 1980s onwards. Sexual violence against children – the most blatant violation of consensual as well as marital morality – no longer had to be located in the realm of normal, heterosexual masculinity (Angelides 2009). Currently, we can observe something similar for transsexuality.

In the image of the “queer pedophile” enemy, evil sexuality has found a container and the diffuse threat emanating from sexuality becomes concrete and is com-

¹⁶ Channel *Bad Dübén – Wir stehen auf!* (12.04.2023).

<https://t.me/BadDuebenWirStehenAuf/5481> (19.09.2024).

¹⁷ Channel *Bewegung Zwickau – Diskurs* (12.05.2023). https://t.me/bewegung_zwickau/48269 (19.09.2024).

¹⁸ Channel *Bad Döbeln wehrt sich – Wir vernetzen den Widerstand!* (23.06.2023).

<https://t.me/doebelnWehrtsich/21660> (19.09.2024).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Channel *Thomas Dietz – MdB Erzgebirge* (18.04.2023) <https://t.me/thomasdietz/3204> (19.09.2024).

²¹ Channel *Buergerbewegung Leipzig 2021* (31.05.2021).

<https://t.me/BuergerbewegungLeipzig2021Chat/39630> (19.09.2024).

batable. Aggression and negative affects associated with sexuality become a desire for punishment that has a legitimate goal in the form of the enemy image: From punishment through locking them away, abandoning them in the desert, or beating them into a coma – “word must get around for generations about what happened to them”.²² Fantasies of violence are the counterpart to the sexual fantasies against which they are fighting.

5 CONCLUSION

With our focus on early Critical Theory, we were able to investigate the connection between bourgeois sexuality orders and authoritarian orientations. The control of sexuality has historically shifted to the subject itself and is unconsciously acted out in the control of the female and the queer. This can escalate and the autonomous subject can turn into a member of the authoritarian masses. Its authority-bound form of sexuality then seeks pleasure in controlling and punishing others for transgressing the sexual norm.

The linking of these approaches to current gender and sexuality research and central ideas of psychoanalytic social psychology leads us to the question of how the relationship between queer and violent sexuality develops in authoritarian thinking. Ambivalence is split into the poles of male and female, self and other, violence and vulnerability. The heteronormative gender order acts as a mechanism of defense (Mentzos 1976/2016).

How is the current erosion of the heteronormative gender order processed in the right-wing discourse excerpts examined?

On one hand, the “defects and disturbances” (Mentzos 1976/2016: 88) in the heteronormative gender and sexuality order, which become visible with the erosion of institutionalized defensive functions, are the transgression of boundaries in queer fantasies and forms of desire. On the other hand, there is the potential for violence that leads to femicide and sexual violence directed against women, especially in heterosexual partnerships, and against non-heterosexual and non-binary people. Both queerness and violence are part of this order – its dark sides – which are increasingly coming to light, stimulated by feminist struggles, social debates, and liberalization. The imagination of the “innocent child” as a product

²² Channel *Freie Sachsen* (27.07.2023): Transman instead of Sandman: children's channel adds “Mr. Ingeborg” to its program. <http://t.me/freiesachsen> (19.09.2024).

of the heterosexual relationship is an attempt to save this gender and sexuality order. The child must testify that one is not guilty. This fantasy offers an imaginary place that is free of all sexuality and the associated affects of fear, shame, and guilt – affects that can be triggered by childhood sexuality in particular. The mechanism of defense splitting and projection provide “character armor” (Reich 1946: 196) against the fear of sexuality.

Parts of the self that oppose this imaginary reassurance are alienated and appear disguised in the form of threatening fantasies. These are projected onto an evil aggressor, the “queer pedophile”. This figure combines imaginations of a sexuality beyond the heterosexual norm with sexual violence. It thus unites two opposing forces that tug at the heteronormative gender order as a skewed healing process, namely, the tendency of dialectics related to the sexuality dilemma to transcend gender boundaries and the simultaneous intensification of patriarchal reconciliation to sexual violence.

Just as Adorno described in the 1960s that repressive ideas become all the more cruelly the more eroded they become (Adorno 1963/2005: 76), this also applies to the current situation. The increased social recognition of sexual diversity is accompanied by aggressive desires to draw boundaries, punishment, and violence. What Sophinette Becker called a “sexualizing sexual defense” in an interview with Julia König in the Journal *Freie Assoziation* (“Free Association”) is not only evident on the extreme right. In right-wing authoritarian discourses, a problem from the center of society is shifted into an arena full of fascination and excitement, in which the “queer pedophile” tries to transgress the pure child’s boundary of shame, which is defended by the German hero, who is filled with legitimate lust for punishment. But in reality, it is not the ‘other’. Sexual violence against children is an exacerbated expression of masculine violence. It most often takes place in family contexts, and even outside the family, only in rare cases are the perpetrators pedosexuals. Instead of confronting these parts of ‘normal’ masculinity, the image of an enemy is constructed that can be pursued mercilessly.

The current sexual consensus morality is an attempt to prevent sexual violence, and sexual liberalization continues to advance and is becoming a model of social progress. But how free can sexuality be in a hierarchical society? And what does free sexuality even mean when sexuality, at least from a psychoanalytic perspective, refers precisely to dependence on the other? Maybe the unfulfilled societal promise

of a liberation of sexuality becomes more and more an authoritarian desire for liberation from sexuality.

REFERENCES

- A.G. GENDER-KILLER (2005): *Antisemitismus und Geschlecht. Von "maskulinisierten Jüdinnen", "effeminierten Juden" und anderen Geschlechterbildern*, Münster: Unrast.
- ADORNO, Theodor W. (1951/2003). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2018). *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. New York: Verso.
- ADORNO, Theodor W. (1963/2005). "Sexual Taboos and Law Today" in *Critical Models. Interventions and Catchwords*. Columbia: Columbia University Press: 71-88.
- ADORNO, Theodor W. & SANFORD, Richard & FRENKEL-BRUNSWIK, Else & LEVINSON, Daniel (1973): "Die Messung antidemokratischer Züge in der Charakterstruktur" in: *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 37-104.
- ÁLVAREZ-BENAVIDES, Antonio & JIMÉNEZ AGUILAR, Francisco (2024) "Feminism is the real plague: The Spanish Radical Right Antifeminism during the COVID-19 Pandemic" in *Inequalities, Youth, Democracy and the Pandemic* (Ed. S Maddanu & E Toscano), Milton Park: Taylor and Francis: 271-88.
- AMLINGER, Carolin & NACHTWEY, Oliver (2022): *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ANGELIDES, Steven (2003): "Historicizing Affect, Psychoanalyzing History: Pedophilia and the Discourse of Child Sexuality", *Journal of Homosexuality*, 46 (1-2): 79-109.
- ANGELIDES, Steven (2009). "The Homosexualization of Pedophilia", in *Homophobia: Lust and Loathing across Time and Space* (Ed. D. A. B. Murray), Duke University Press: 64-81.
- BECKER, Sophinette & KÖNIG, Julia (2016): "Sexualität, die stört. Ein Gespräch", *Freie Assoziation. Zeitschrift für psychoanalytische Sozialpsychologie*, 19/1, 113-127.
- BENJAMIN, Jessica (1995). "Anerkennung und Zerstörung. Die Dialektik von Autonomie und Bezogenheit", in *Lust an Erkenntnis. Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (Ed. H. Keupp), München: Piper: 252-271.
- BERESWILL, Mechthild & MORGENROTH, Christine & REDMAN, Peter (2010): "Alfred Lorenzer and the depth-hermeneutic method", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 221-250.

- BERG, Lynn (2019): "Between Anti-Feminism and Ethnicized Sexism. Far-Right Gender Politics in Germany", in *Post-Digital Cultures of the Far Right. Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US* (Ed. Mark Fielitz, Mark & NickThurston), Bielefeld: transcript: 79-91.
- BLUM, Rebekka (2019): *Angst um die Vormachtstellung. Zum Begriff und zur Geschichte des deutschen Antifeminismus*, Hamburg: Marta Press.
- BÖCKELMANN, Frank. (1987). *Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit*, Freiburg/Br: Caira.
- BORKENAU, Franz (1936/1987): "Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung", in *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Ed. Max Horkheimer & Erich Fromm & Herbert Marcuse), zu Klampen: Springer.
- BRUNNER, Markus (2016): "Vom Ressentiment zum Massenwahn. Eine Einführung in die Sozialpsychologie des Antisemitismus und die Grenzen psychoanalytischer Erkenntnis", in *Schiefheilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus* (Ed. Ch. Busch & T. D. Uhlig & M. Gehrlein), Heidelberg: Springer: 13-35.
- BRUNNER, Markus (2019): "Enthemmte Männer. Psychoanalytisch-sozialpsychologische Überlegungen zur Freudschen Massenpsychologie und zum Antifeminismus in der 'Neuen Rechten'", *Journal für Psychoanalyse*, 7-32.
- BUCHHOLZ, Michael B. (1987): "Eltern, Kinder, Sexualität. Szenen zum Thema", in A. Massing & I. Weber (ed.), *Lust & Leid. Sexualität im Alltag und alltägliche Sexualität*, Heidelberg: Springer, 222-242.
- DANNECKER, Martin (1996): "Sexueller Missbrauch und Pädosexualität", in *Sexuelle Störungen und ihre Behandlung* (Ed. Volkmar Sigusch), Stuttgart: Georg Thieme, 266-275.
- DECKER, Oliver & YENDELL, Alexander & BRÄHLER, Elmar (2018): "Das autoritäre Syndrom heute", in *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018* (Ed. Oliver Decker & Elmar Brähler), Gießen: Psychosozial, 117-156.
- DIETZE, Gabriele & ROTH, Julia (2020): *Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*, Bielefeld: transcript.
- EICHLER, Lutz (2019): "Vater Staat und Mutterland", in: *Autoritarismus* (Ed. O. Decker & Ch. Türcke), Gießen: Psychosozial, 123-152.
- FAST, Irene (1991): *Von der Einheit zur Differenz. Psychoanalyse der Geschlechtsidentität*, Heidelberg: Springer.
- FEDDERS, Jonas (2018): "Die Rockefellers und Rothschilds haben den Feminismus erfunden. Einige Anmerkungen zum Verhältnis von Antifeminismus und Antisemitismus", in *Antifeminismus in Bewegung. Aktuelle Debatten um Geschlecht und sexuelle Vielfalt* (Ed. J. Lang & U. Peters, Ulrich), Marta Press: Hamburg, 213-232.
- FRENKEL-BRUNSWIK, Else (1950): "Sex, people and the self seen through the interviews, in *The Authoritarian Personality*" (Ed. Th. W. Adorno & E. Fren-

- kel-Brunswik & D. Levinson & R. Sanford), New York: The American Jewish Committee, 390-441.
- FREUD, Sigmund (1905): "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", in *Gesammelte Werke V* (Ed. A. Freud), Frankfurt a.M.: Fischer, 33-145.
- FREUD, Sigmund (1921): "Massenpsychologie und Ich-Analyse", in *Gesammelte Werke XIII* (Ed. A. Freud), Frankfurt a.M.: Fischer.
- FREUD, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien: Psychoanalytischer Verlag.
- FRITZSCHE, Christopher (2021): "Antifeminismus als 'Männerproblem'? Eine sozialpsychologische Diskussion", in *ZRex-Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung*, 1(2), 9-10.
- FRITZSCHE, Christopher (2022): "Antifeminismus und Autoritärer Charakter", *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 46 (181/182), 39-60.
- FROMM, Erich (1932/1980): "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", in *Gesamtausgabe*, Vol. 1. München: Deutsche Verlagsanstalt: 59-77.
- FROMM, Erich (1936): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine Sozialpsychologische Untersuchung*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- FROMM, Erich (1984): *The working class in Weimar Germany: a psychological and sociological study*. Cambridge: Harvard University Press.
- FROMM, Erich (1941): *Escape from Freedom*. New York: Farrar and Rinehart.
- HENNINGER, Annette & BIRSL, Ursula (2021): *Antifeminismen: 'Krisen'-Diskurse mit gesellschaftsspaltendem Potential?* Bielefeld: transcript.
- HERZOG, Dagmar (2005): *Sex after Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, Princeton: Princeton University Press.
- HÖCKER, Charlotte & PICKEL, Gert & DECKER, Oliver (2020): "Antifeminismus - das Geschlecht im Autoritarismus? Die Messung von Antifeminismus und Sexismus in Deutschland auf der Einstellungsebene", in *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments - neue Radikalität. Leipziger Autoritarismus Studie 2020* (Ed. O. Decker & E. Brähler, Gießen: Psychosozial, 249-282.
- HOPF, Christel (2000): "Familie und Autoritarismus. Zur politischen Bedeutung sozialer Erfahrungen in der Familie, in: *Autoritarismus, Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung* (Ed. S. Rippl & Ch. Seipel & A. Kindervater), Opladen: Leske + Budrich, 33-52.
- HORKHEIMER, Max (1936/1988): "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", in *Gesammelte Schriften*, Vol. 4 (Ed. G. Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: Fischer, 9-88.
- HORKHEIMER, MAX (1982): *Egoism and the Freedom Movement: On the Anthropology of the Bourgeois Era*, New York: Telos.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1944/2002): *Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford: Stanford University Press.
- KALKSTEIN, Fiona & PICKEL, Gert & NIENDORF, Johanna & HÖCKER, Charlotte & DECKER, Oliver (2022): "Antifeminismus und Geschlechterde-

- mokratie”, in *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten. Neue Herausforderungen - alte Reaktionen. Leipziger Autoritarismus Studie 2022*. Gießen: Psychosozial-Verlag: 245-270.
- KING, Vera (2019): “‘Wenn Du Dein wahres Gesicht zeigen würdest, würdest du 10000 Follower verlieren...’. Schamkonflikte in Zeiten digitaler Selbstpräsentation und Vermessung”, *Forschung Frankfurt* 1, 82–86.
- LANG, Juliane & PETERS, Ulrich (2018): *Antifeminismus in Bewegung. Aktuelle Debatten um Geschlecht und sexuelle Vielfalt*. Hamburg: Marta Press.
- LAPLANCHE, Jean (1970): *Über Marcuse und Psychoanalyse*. Berlin: Merve.
- LÖCHEL, Elfriede (1997): *Psychodynamik und Geschlechterdifferenz in der Beziehung zum Computer*. Frankfurt a.M.: Campus.
- LORENZER, Alfred (1973): *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LORENZER, Alfred (1984): *Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. Fischer.
- MARCUSE, Herbert (1938/2004). “Zur Kritik des Hedonismus”, in *Schriften*, Vol. 3 (Ed. P.-E. Jansen), Springe: zu Klampen: 250-285.
- MARCUSE, Herbert (1968/2009): “On Hedonism”, in *Negations: Essays in Critical Theory*. London: Penguin Press: 119-150.
- MARCUSE, Herbert (1955/1979): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MARCUSE, Herbert (1955): *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Boston: The Beacon Press.
- MENTZOS, Stavros. (1976/2016), *Interpersonale und Institutionalisierte Abwehr*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MÖSER, Cornelia (2022): “The Scandal of Women’s Emancipation. Femonationalism, Right-Wing Sexual Politics, and Anti-Feminism”, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 1544–1565.
- NIENDORF, Johanna & WETZEL, Gideon (2023): “Antifeminismus, ‘Anti-Gender’ und Transfeindlichkeit in sächsischen Telegram-Kanälen und Gruppen”, in *EFBI Digital Report 2023-3*. Schwerpunktheft: Antifeminismus und Queerfeindlichkeit in der sächsischen Telegram-Szene (Ed. J. Kiess & G. Wetzel): 11-16.
- OESTERREICH, Detlef (2000): “Autoritär Persönlichkeit und Sozialisation im Elternhaus. Theoretische Überlegungen und empirische Ergebnisse”, in *Autoritarismus, Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung* (Ed. S. Rippl & Ch. Seipel & A. Kindervater), Opladen: Leske + Budrich, 69-90.
- POHL, Rolf (2003): “Paranoide Kampfhaltung. Über Fremdenhass und Gewaltbereitschaft bei männlichen Jugendlichen”, in *Gewalt und Geschlecht. Konstruktionen, Positionen, Praxen* (Ed. F. Kohler & K. Pühl), Wiesbaden: Springer, 161-186.
- POHL, Rolf (2004): *Feindbild Frau. Männliche Sexualität, Gewalt und die Abwehr des Weiblichen*, Hannover: Offizin.

- POHL, Rolf (2023): "Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie", in *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*. Online: <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1542-der-antisemitische-wahn> (22.09.2024).
- RADONIC, Ljiljana (2020): "Geschlechtsspezifisches zur antisemitischen Schiefheilung des autoritären Charakters", in: *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters* (Ed. K. Heckelmann & Ch. Jäckel & A. Stahl & N. Wunsch & B. Zopes), Berlin: Verbrecher-Verlag, 141-158.
- REICH, Wilhelm (1933/1961): *Character Analysis*, New York: Farrar, Straus and Cudahy.
- REICH, Wilhelm (1946): *The Mass Psychology of Fascism*. New York: Orgone Institute Press.
- ROTHER, Katharina & KRÜGER, Steffen & ROSENGART, Daniel (2022): *Cultural Analysis Now! Alfred Lorenzer and the In-Depth Hermeneutics of Culture and Society*. New York: The Unconscious in Translation (UIT).
- RÖMER, Maximilian (2021): "Verleugnung und Projektion. Reflexionen zur Feindseligkeit gegenüber Pädophilen und zur Negation infantiler Sexualität in rechtspopulistischen und gesellschaftlichen Erregungsdiskursen", in *Unerhörte Stimmen. Psychoanalytische Erkundungen zu gesellschaftlichen Phänomenen* (Ed. B. Heimerl), Gießen: Psychosozial-Verlag: 79-96.
- SCHEELE, Alexandra & ROTH, Julia & WINKEL, Heidemarie (2022): *Global Contestations of Gender Rights*, Bielefeld: transcript.
- SCHORN, Ariane (1998): "Scham und Entfremdung", *Journal für Psychologie* 6 (1), 53-58.
- SIGUSCH, Volkmar (1998): "Die neosexuelle Revolution. Über gesellschaftliche Transformationen der Sexualität in den letzten Jahrzehnten", *Psyche - Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 1192-1234.
- SIGUSCH, Volkmar (2005): *Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*, Frankfurt a.M.: Campus.
- STÖGNER, Karin (2017): "Intersektionalität von Ideologien - Antisemitismus, Sexismus und das Verhältnis von Gesellschaft und Natur", *Psychologie und Gesellschaftskritik* 41 (2), 25-45.
- THEWELEIT, Klaus (1977/2019): *Männerphantasien*, Berlin: Matthes&Seitz.
- TIEDEMANN, Jens (2013): *Scham*. Gießen: Psychosozial.
- TRESCHER, Hans-Georg (1981): "Zum Verhältnis von autoritärem Charakter und neuem Sozialisationstypus", *Psychoanalyse* 2(4), 341-355.
- UMRATH, Barbara (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*, Frankfurt a.M.: Campus.
- UMRATH, Barbara (2020): "Das Sexuelle zwischen Beherrschung, Instrumentalisierung und Utopie. Grenzen und Potenziale der Kritischen Theorie", in *Generation und Sexualität* (Ed. J. Windheuser & E. Kleinau), Berlin: Verlag Julius Klinkhardt, 37-49.

- UMRATH, Barbara (2022). "Rechtsextremismus, Autoritarismus und Geschlecht", *Zeitschrift für kritische Theorie* (54/55), 122-150.
- WEIGAND, Rolf /AfD (2023). *Einer gegen alle*. Online:
<https://www.facebook.com/watch/?v=940244970712661>.
- WIELOWIEJKI, Patrick & RAHN, Lena (2015): "Sexualisierte Gewalt und Neonazismus am Beispiel der Kampagne 'Todesstrafe für Kinderschänder'", in *Geschlechterreflektierte Pädagogik gegen Rechts* (Ed. N. Hechler & L. Stuve), Opladen: Verlag Barbara Budrich, 193-2015.
- WINTER, Sebastian (2012): "Die Ideologie der Geschlechterkomplementarität und ihr Wandel im Kontext völkisch-antisemitischer Differenzkonstruktionen", in *Eigen und anders - Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik* (Ed. E. Kleinau & B. Rendtorff), Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 67-79.
- WINTER, Sebastian (2014): "Sippengemeinschaft statt Männerbund. Über die historische Genese der Männlichkeitsentwürfe in der SS und die ihnen unterliegende Psychodynamik", in *Männlichkeitskonstruktionen im Nationalsozialismus. Formen, Funktionen und Wirkungsmacht von Geschlechterkonstruktionen im Nationalsozialismus und ihre Reflexion in der pädagogischen Praxis* (Ed. A. Dietrich & L. Heise), Frankfurt a.M.: Peter Lang, 65-81.
- WINTER, Sebastian (2022a): "Die Geschlechtlichkeit zwischen sexueller Malaise und autoritärer Identität. Zur affektiven Funktion des antigenderistischen Wahns", in *Kritische Theorie und Feminismus* (Ed. K. Stögner & A. Colligs), Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 345-366.
- WINTER, Sebastian (2022b): *Geschlecht und Ressentiment. Zur Vergeschlechtlichung von Gemeinschafts- und Feindbildungsprozessen aus sozialpsychologischer und soziologischer Perspektive* (Vol. Unveröffentlichtes Manuskript).
- ZIEHE, Tom (1975): *Pubertät und Narzissmus*, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

LA APARIENCIA COMO ESENCIA. SOBRE LA CONTRADICTORIA HISTORIA DEL AMOR EN VENTA

Appearance as Essence. On the Contradictory History of Love for Sale

THEODORA BECKER*

theodora.becker@posteo.de

Fecha de recepción: 29/09/2024

Fecha de aceptación: 17/12/2024

RESUMEN

El término “prostitución” se refiere a la constelación específicamente burguesa-capitalista del comercio sexual. En esta sociedad, se considera un “mal necesario”, pero no un “trabajo honrado”. La prostituta está sometida a una vigilancia y regulación exhaustivas, lo que la acerca, como oficio libertino y sospechoso, a la forma del trabajo asalariado. Las características específicas del oficio de puta, la unidad de publicidad, mercancía y vendedora en una apariencia prometedoras, son expulsadas de la prostituta; en su lugar, se supone que satisface necesidades inexcusables. Este es el primer paso hacia la posible comprensión actual de la prostitución como servicio, como “trabajo sexual”, que, según Walter Benjamin, va de la mano con el hecho de que “el trabajo se aproxima a la prostitución”.

Palabras clave: Prostitución, forma mercancía, trabajo, servicio, trabajo sexual.

ABSTRACT

“Prostitution” refers to the specific bourgeois-capitalist constellation of the sexual trade. In this society, it is seen as a “necessary evil”, but not as “honest work”. Prostitutes are subjected to comprehensive surveillance and regulation, which makes what is considered a suspiciously debauched trade similar in form to wage labor. The distinctive features of the whore’s trade, the unity of advertising, commodity and saleswoman in a promising appearance, are forced out of the prostitute; instead, she is expected to satisfy necessary needs. This is the first step towards the current understanding of prostitution as a form of service, as “sex work”, which, according to Walter Benjamin, goes hand in hand with the fact that “work approaches prostitution”.

* Autora. Berlín.

Key words: Prostitution, commodity form, labor, service, sex work.

1 LA BURGUESÍA DEBATE LAS “CAUSAS DE LA PROSTITUCIÓN”

El término prostitución^{**} se acuñó en referencia a una constelación del comercio del placer que surgió por primera vez con el dominio de la sociedad capitalista burguesa en el siglo XIX. La prostitución en este sentido históricamente determinado solo surgió y se desarrolló como práctica social específica en interacción con la economía, la administración y la ciencia burguesas. Sin embargo, al acuñar el término general “prostitución”, la ciencia burguesa ha contribuido a oscurecer la esencia específica, o más bien la contra-esencia, de la prostitución en la sociedad capitalista burguesa. El término general ha contribuido a entender el comercio sexual –en cuanto “prostitución”– como un fenómeno histórico universal y a no prestar atención a las respectivas relaciones sociales de dominación y producción que han configurado este comercio a lo largo de la historia y han cambiado radicalmente su naturaleza.

La burguesía del siglo XIX se veía a sí misma como una clase progresista que llevaba al poder la ciencia, la justicia, la paz y la moralidad; creía que la sociedad conformada según sus valores sería la que, qua progreso hacia el mejor de los mundos posibles, aboliría y haría superflua la práctica milenaria de la prostitución, que a fin de cuentas le parecía una reliquia de tiempos primitivos. Se creía capaz de refrenar y civilizar los impulsos y los deseos. El libertinaje, la decadencia y el despotismo debían quedar relegados al pasado feudal y absolutista. La prosperidad, la justicia, la libertad y la moralidad debían llegar al mundo con el gobierno de la burguesía. A este respecto, sin embargo, la implantación del modo de producción capitalista no resultó ser un factor de moralización general, sino un poderoso promotor de la prostitución, que se convirtió en un auténtico fenómeno de masas en las metrópolis burguesas.

A partir de mediados del siglo XIX, el debate político sobre cómo abordar la prostitución se convirtió en un debate público, multiplicándose las contribuciones

^{**} La autora juega con dos términos alemanes “Hure” y “Prostituirte”, que podrían considerarse en algún sentido sinónimos, para diferenciar dos formas de comercio sexual diferenciados. Hemos optado por traducirlos en cada caso por “puta” y “prostituta”. Asimismo, distingue “Hurerei” y “Prostitution”, que hemos traducido por “putería”, por su referencia a la “puta”, y “prostitución”. El sentido que da la autora a cada acepción se desprende del texto (*Nota trad.*).

al mismo en comparación con épocas anteriores y produciéndose con una urgencia y un vigor desconocidos hasta entonces. Mientras que en épocas anteriores la regulación de la prostitución había sido competencia del gobierno, el Estado y la Iglesia, la nueva forma de esfera pública burguesa, con prensa y libros de difusión masiva y una democratización de los procesos políticos, hizo posible una participación mucho más amplia en los debates políticos y sociales. Científicos (médicos, higienistas, criminólogos, policías y abogados constitucionalistas, más tarde psiquiatras, sociólogos y sexólogos), asociaciones privadas en defensa de la moralidad, protagonistas del movimiento feminista y obrero, políticos, reformadores sexuales, periodistas y ciudadanos de a pie se dedicaron a las cuestiones y problemas relacionados con la prostitución.

A partir de la década de 1890, como muy tarde, surgió una disputa pública entre partidarios y detractores de la regulación estatal y policial de la prostitución en el Reich alemán. La cuestión principal era cómo debía tratar el Estado la prostitución y a las prostitutas. Todos los contendientes estaban igualmente convencidos de que la prostitución era un peligroso mal social, pero discrepaban sobre en qué consistía exactamente ese mal y cómo debía abordarse. Las opiniones divergentes sobre las causas de la prostitución hicieron que el candente debate político sobre el tratamiento y las medidas adecuadas para combatir y frenar la prostitución se convirtiera en una disputa periodística sobre cuestiones más profundas: Las causas de la prostitución, ¿son de naturaleza económica o moral? ¿Han de buscarse en la sociedad contemporánea o se trata de constantes antropológicas? ¿Qué influencia tiene la política estatal sobre las prostitutas? La prostitución, ¿está impulsada principalmente por el hombre, es decir, por el cliente, o principalmente por la mujer, es decir, por la prostituta?

Los principales protagonistas en el bando burgués eran, por un lado, los reglamentistas, los partidarios de la seguridad y el orden, que iban desde los conservadores hasta los reaccionarios y consideraban indispensable una estricta regulación y control policial de la prostitución y, por tanto, describían de la manera más estridente los peligros que supuestamente amenazaban a la sociedad por parte de las prostitutas. El otro bando estaba formado por el grupo de las abolicionistas, compuesto principalmente por pioneras del movimiento feminista burgués y otras fuerzas reformistas y liberales, que consideraban que el tratamiento estatal y social de la prostitución y el régimen de vigilancia y control policial hacia las prostitutas eran inhumanos, hipócritas, misóginos y escandalosos desde el punto de vista mo-

ral. Ambos bandos se oponían con la misma determinación a la prostitución, pero los primeros identificaban a las prostitutas como las principales culpables –como parásitas sociales peligrosas, enfermas e inferiores–, mientras que los segundos consideraban que la responsabilidad recaía más bien en los hombres, la sociedad y el Estado, que empujaban a las mujeres a la prostitución y, por tanto, a la miseria, las usaban o las brindaban para ser usadas, les negaban cualquier salida y luego se elevaban moralmente por encima de ellas y las despreciaban. Otra diferencia fundamental era que los abolicionistas creían que la prostitución podía erradicarse, mientras que los partidarios de la regulación consideraban que por desgracia era un “mal necesario”.

El debate sobre las causas podría resumirse en una frase: La prostitución se consideraba un delito que, o bien la sociedad cometía contra las prostitutas, o bien las prostitutas cometían contra la sociedad. Los reglamentistas despreciaban a la puta por inmoral y holgazana, los abolicionistas hacían lo mismo, pero acusaban a la sociedad de obligarla a ese vicio. El denominador común de ambas facciones consistía en no considerar la prostitución un trabajo honesto, sino por el contrario una expresión del intento de evitar el trabajo y un pseudo-oficio fraudulento y criminal. La contraposición entre *prostitución* y *trabajo* es fundamental para el cuestionamiento y la condena de la prostitución, tanto si debía ser regulada como abolida. Esto resulta claramente evidente en los reglamentistas; ejemplificado por el veneólogo Benjamin Tarnowsky, que escribió en su libro *Prostitution and Abolitionism*, publicado en 1890, que las prostitutas querían “vivir solo para su placer”, y así librarse del trabajo obligatorio, [...] tener admiradores, acicalarse, comer y beber lo que les gusta, y el resto del tiempo cotillear y hacer conjeturas sobre el futuro” (128). Pero incluso en el caso de los abolicionistas, que hacían hincapié en las causas sociales y económicas de la prostitución, denunciaban las políticas dominadas por los hombres y consideraban a las prostitutas unas víctimas, un análisis más detallado de sus textos revela que su preocupación tenía mucho más que ver con la moralidad que con la desigualdad económica. La editora del órgano central abolicionista *Der Abolitionist* y secretaria de la confederación del movimiento feminista burgués, la *Bund Deutscher Frauenvereine* [Federación Alemana de Asociaciones de Mujeres], Anna Pappritz, consideraba que la prostitución era perjudicial porque minaba la salud, la moralidad y la capacidad de trabajo del pueblo. Para ella, la catástrofe de la prostitución, que desde esta perspectiva se podría pensar que consistía sobre todo en la pobreza, la explotación y el abuso de las prostitutas, residía

al menos en la misma medida en el hecho de que las prostitutas escamoteaban a la sociedad su fuerza de trabajo, llevaban una vida llena lujosa y licenciosa y a pesar de ello se sentían como si fueran “servidoras públicas” que declaraban que su trabajo era útil para la sociedad. Por ello, dedicó su análisis se detenía con todo detalle en el “maquillaje” y el hermoso “velo” que supuestamente ocultaban la “miseria” (moral) de la prostitución (1907: 7), así como en la volubilidad moral y la frivolidad de las jóvenes que se dejaban seducir por el glamour de la gran ciudad y el lujo superficial del mundo del hampa e imaginaban una vida fácil más allá de ser sirvientas y trabajadoras.

2 DE LA PUTERÍA A LA PROSTITUCIÓN

2.1 La puta más allá de la mirada burguesa

Desde la perspectiva burguesa, la figura de la prostituta fluctúa entre la posición de víctima y de delincuente, la prostitución entre la autoexplotación y el fraude. La relación de intercambio en la prostitución parece ser “completa y vergonzosamente inapropiada” (Simmel, 1989: 515) y la prostituta todo menos una trabajadora honrada. Más bien se la considera perezosa, amoral, peligrosa y/o débil, indefensa y fácil de seducir.

Sin embargo, la caracterización burguesa de las prostitutas y la desvalorización de su oficio que en ella se expresa no pueden explicarse simplemente por ‘prejuicios’ estigmatizadores, sino que en realidad marcan la diferencia entre el oficio de quienes comercian con el placer y el orden burgués y señalan las peculiaridades de este oficio. Aunque subrayan el carácter asocial y lo repulsivo de la prostitución, también revelan las razones de la fascinación que ejerce la puta. La sociedad burguesa acusa a las putas de ser perezosas e indolentes, tramposas, manipuladoras, mentirosas, que se venden, que son disolutas e indisciplinadas – pero todas estas difamaciones pueden tomarse como pistas para rastrear las características positivas de este oficio precisamente en su diferencia con el trabajo y la forma mercancía capitalista. Contrariamente a la afirmación burguesa, estas características no deben interpretarse como déficits de las putas, sino más bien como requisitos indispensables del valor de uso de su mercancía; ciertamente, eso requiere interpretarla de forma algo diferente de lo que permite la visión burguesa de las cosas. Esto se esboza a continuación de modo breve y sintético.

De hecho, la putería solo puede entenderse como un comportamiento económico. Está en gran medida motivado y determinado por el dinero. Precisamente por esta razón parece carecer de contenido y sustancia y, justo por ello, ser muy semejante al propio dinero, como señaló Georg Simmel.¹ Sin embargo, es precisamente en esta insustancialidad donde reside su verdadera sustancia. La sustancia de la putería no es la ejecución, la realización de un acto sexual, sino su promesa. La ética empresarial del intercambio comercial honesto, dinero a cambio de una prestación de servicio, no corresponde ni a su esencia ni a su narrativa como *topos* básico de la historia cultural: nadie compondría poemas, dramas o coloridas páginas de periódico sobre la mera ejecución de un acto. La mercancía con la que comercia la puta es la expectativa de hacer realidad deseos, que en cierto sentido ya aparece como su realización. No se puede trazar una frontera clara entre la satisfacción y la no satisfacción porque las ‘mercancías’ de las putas no se pueden separar de su publicidad. El precio de la puta viene determinado más por su publicidad que por la calidad de un servicio sexual. La puta se pone en escena como un objeto deseable, no como proveedora de un servicio sexual. El deseo del cliente se dirige a ella como persona. O de forma más precisa: a la proyección como la que ella se le presenta. Cuanto más específicamente encarna sus proyecciones, menos intercambiable será como mercancía y mayores serán los honorarios que pueda exigir. La puta de éxito tiene la capacidad de aparecer ante un gran número de hombres como una pantalla de proyección enteramente personal. Cada cliente debe sucumbir a la ilusión de que ella solo está ahí para él. Esto solo es posible mientras el cliente anhele realmente el cumplimiento anhelado: el deseo de poseer a la puta es la base del negocio, pero nunca debe cumplirse. Su deseo de alcanzarla debe permanecer eternamente insatisfecho. El cliente paga para no tener que conocer y poseer a la persona real que la puta encarna, aunque al mismo tiempo debe creer que su generoso pago le acercará a ella.

El deseo sexual nunca se dirige exclusivamente hacia la ejecución de una actividad específica, hacia un acto sexual, sino hacia un objeto, ya sea éste otra persona o un objeto (parcial) fetichista. De ello se desprende para la putería que publicidad, mercancía y vendedora son inseparables. Todo en la puta es publicidad, ella misma

¹ “Así, a la inversa, también se percibe algo de la naturaleza de la prostitución en la naturaleza misma del dinero. La indiferencia con la que se presta a todo uso, la deslealtad con la que se desprende de todo sujeto porque en realidad no estaba vinculado a ninguno, la neutralidad que excluye toda relación sentida, que lo caracteriza como puro medio – todo esto crea una analogía fatal entre él y la prostitución.” (Simmel, 1989: 514).

lo es, es mercancía. La puta hace publicidad consigo misma para sí misma; la publicidad es la mercancía y la mercancía es publicidad y ambas son ella misma como objeto deseable. Al mismo tiempo, sin embargo, al dedicarse a su oficio con el objetivo de ganar dinero preservando su autonomía y, por lo tanto, utilizando conscientemente el placer como medio, la puta no es ni más ni menos que ella misma cuando es puta; no hace más que interpretarse a sí misma. En otras palabras, juega a ser la publicidad, la mercancía y la puta, y las tres no existen fuera de este juego. Pero esta simulación de la cosa es indistinguible de la cosa misma. La esencia de la putería es la apariencia, el fingimiento, la ilusión y el juego, del mismo modo que son la esencia del placer.

La idea de pago, que sigue el modelo de un intercambio de equivalentes, no se ajusta a la putería, puesto que esa idea implica que existe una contraprestación que corresponde al precio pagado. En el caso de la putería, sin embargo, no hay ninguna conexión entendible entre el precio y el valor de la mercancía vendida; de hecho, ni siquiera es posible nombrar exactamente en qué consiste exactamente la mercancía, es decir, por qué se paga el precio. Como se ha visto, el arte de la puta consiste en presentarse como una pantalla de proyección para los deseos y fantasías de sus clientes y, al mismo tiempo, en negarse resueltamente a satisfacer esos deseos proyectados. Sin embargo, esa no satisfacción difícilmente puede considerarse una contraprestación a cambio de una cierta cantidad de dinero. La mera ejecución de actos sexuales y la satisfacción que conllevan difícilmente merecerían un precio especial, puesto que no es necesario un arte especial solo para eso ni es difícil de obtener; es una de las cosas más banales del mundo. Por lo tanto, el contravalor podría consistir, como mucho, en el valor de las fantasías evocadas, pero éstas son las fantasías del cliente y no las de la puta – como dijo Paul Lafargue: la puta “obliga [al cliente] a pagarle en oro por el placer que él mismo aporta» (2009: 35). De acuerdo con ello, el precio de la puta depende de la intensidad y la urgencia de los deseos del cliente, cuya satisfacción cree ver en la puta.

Dentro de la lógica de la economía burguesa-capitalista, la puta es una figura extremadamente contradictoria. Por un lado, elude la lógica de la mercancía y el orden del trabajo en el ejercicio de su negocio, pero por otro lado precisamente eso le lleva a aparecer como la encarnación más perfecta de la mercancía. No vende una mercancía, sino que parece convertirse ella misma en una mercancía, y solo la economía basada en la forma mercancía lleva su oficio a alcanzar su pleno despliegue, porque le confiere el glamour de la mercancía definitiva. Ella es, en una for-

mulación de Walter Benjamin, “vendedora y mercancía en una” (1985: 55). La naturaleza contradictoria del carácter de mercancía de la puta es el resultado de la oscilación de su apariencia entre estos dos polos. Ambas cualidades, ser una mercancía y al mismo tiempo solo su vendedora, son inseparables en ella, y no pueden escindir-se en dos tipos de capacidades o partes de su persona –como ocurre, por ejemplo, cuando se afirma que vende su cuerpo o, al revés, que vende su alma-. Ella vende mucho más que eso y, al mismo tiempo, mucho menos.

La puta no es una esclava, no se comercia con ella como si fuera una mercancía material, como si se tratara de una cosa inanimada sobre la que un sujeto puede reclamar derechos de propiedad. En tanto que mercancía, más bien parece estar viva. Como si la propia mercancía se convirtiera en sujeto y cortejara de manera independiente al cliente. Sin embargo, a diferencia del vendedor de la mercancía fuerza de trabajo, el trabajador, no parece estar escindida en sí misma: como sujeto, vendedor doblemente libre, por un lado, y como portador de una capacidad aislada, la mercancía fuerza de trabajo, por otro. Su mercancía no es ni su fuerza de trabajo, ni una capacidad cuantificable de dispensar placer, ni tampoco simplemente su cuerpo, sino que está íntimamente ligada a su persona.

Gran parte de los debates sobre la prostitución en la sociedad burguesa de los siglos XIX y XX giraron precisamente en torno a esta aparente unidad de mercancía y vendedora –a menudo sin explicitarla-. La separación de la sexualidad como una capacidad análoga a la fuerza de trabajo, como capacidad para el placer, bajo la forma mercancía, resulta problemática hasta el día de hoy. La aceptación forzosa de esta separación no sería (o no es) la emancipación de la puta, sino su completa integración en la economía capitalista como proveedora de servicios. En el trabajo asalariado se oculta el carácter de mercancía, en la putería se revela abiertamente. La puta aparece ante el comprador como una mercancía consumible, usable. En ella el deseo de disfrutar de la mercancía se funde con el deseo sexual; el cliente que desea a la puta desea la mercancía como tal. Walter Benjamin escribe: “El amor por la prostituta es la apoteosis de la empatización con la mercancía” (1985: 475 [J 85, 2] y 637 [O 11 a, 4]). Y ofrece un “esquema de empatización” en el que detalla este carácter de mercancía de la puta:

“La mercancía empatiza con el cliente

La empatización con el cliente es empatización con el dinero

Virtuosos de esta empatía: el flâneur la puta

El cliente empatiza con la mercancía

Empatización con la mercancía es empatizar con el valor de cambio

Pero eso significa: empatización con el precio

La apoteosis de esta empatización: el amor a la puta” (1974: 1159).

La puta es la mercancía perfecta porque está viva, porque puede “empatizar” con cada cliente y sus deseos. Sobre todo, puede empatizar con el dinero del cliente, evalúa cuánto tiene, cuánto está dispuesto a dar y cuánto puede sacarle. Benjamin explica esta empatización cuando escribe: “La puta no vende su fuerza de trabajo; pero su oficio conlleva la ficción de que vende su capacidad de disfrute. En la medida en que esto representa la extensión más extrema que puede experimentar el ámbito de la mercancía, la puta siempre ha sido una precursora de la economía mercantil” (1985: 439, J 67a, 1)². Al vender aparentemente su “capacidad de disfrute”, es decir, al poder hacer depender del dinero aparentemente su capacidad de sentir placer sexual, parece poder disfrutar del dinero mismo. La puta representa la mercancía que desea al cliente, en lugar de que el cliente desee a la mercancía. Lo desea en la figura de su dinero, pero su “disponibilidad” vale para todos y “no se ve desalentada por ninguno” (1985: 457, J 75 a). Benjamin llama a esto la “extensión extrema” de la forma mercancía.

A pesar de todas estas peculiaridades del oficio de las putas, este se hizo a su vez necesario como soporte de la sociedad burguesa: para mantener bajo control y “canalizar” los amenazadores impulsos sexuales. De acuerdo con ello, el objetivo de la regulación burguesa era acercar la prostitución a un servicio de naturaleza laboral y previsible, sometiéndola a un régimen policial de represión y control y segregando socialmente a las prostitutas. La regulación de la prostitución por parte de la sociedad burguesa pretendía minimizar el riesgo para el cliente y para la sociedad. La prostitución debía ofrecer satisfacción sin consecuencias y con costes financieros y personales calculables. La burguesía consideraba la excitación y la incitación al libertinaje y a la lujuria como un peligro inherente a la prostitución que amenazaba el orden moral, como una perturbación de su función, que las prostitutas podían cumplir idealmente de forma invisible, aisladas y castradas en su autonomía erótica. Los medios para alcanzar este fin fueron las más amplias restricciones a la publicidad individual de las prostitutas para proteger la “decencia pública” me-

² La cita continúa: “Pero precisamente porque el carácter de mercancía estaba por lo demás poco desarrollado, no era necesario que esta faceta emergiera de forma tan ostensible como lo hizo más tarde. De hecho, la prostitución medieval, por ejemplo, no muestra la tosquedad de aquella que se convirtió en norma en el siglo XIX».

diante amplias prohibiciones policiales que afectaban a la actuación, la vestimenta y el comportamiento de las prostitutas en los espacios públicos, su vigilancia por parte de la policía sanitaria y de moralidad y su acuartelamiento en los burdeles. Esto tendía a reducir la prostitución a una actividad económicamente explotable, a un mero servicio. El carácter socialmente despreciable de las prostitutas también debía servir a su inocuidad, pero a la vez se oponía a este objetivo. El hecho de que el ciudadano tuviera que descender a los bajos fondos de un entorno social que le era ajeno cuando visitaba a las prostitutas, en el que éstas vivían según sus propias reglas debido al ostracismo social y a la persecución estatal, recurriendo además a medios fraudulentos y manipuladores, aumentaba su riesgo. Solo por el peligro de exponerse a la deshonra, el cliente no podía considerar la visita como un simple acto de compra que no podía costarle nada más allá de la tarifa. A ello se añadía el riesgo de contraer enfermedades venéreas y la posibilidad de ser robado o engañado. Aunque la autonomía de la puta y la imprevisibilidad de su efecto inigualable sobre el cliente se vieron en gran medida eliminadas en la prostitución gracias a la organización laboral y al acoso policial, en cierto modo este riesgo intrínseco encontró un sustituto externo en el riesgo a quedar socialmente estigmatizado y a verse confrontado con una persona de una clase social ajena.

El anhelo de descender a los “bajos fondos” de la sociedad y de liberarse temporalmente de las normas sociales que rigen la vida burguesa se asemeja en muchos aspectos más al deseo de ascenso social que a la mera actividad comercial entre iguales. Si la minusvaloración social de las prostitutas ofrece al cliente la posibilidad de considerar a la prostituta como un objeto del que se puede abusar, también alberga el peligro de conocer y cuestionar su propia identidad, lo que puede hacerle sentirse inseguro.

2.2 La prostitución como mal necesario

La relación de la sociedad burguesa con la prostitución se expresa esencialmente en la fórmula del “mal necesario”. La actitud del Estado burgués hacia la prostitución fue ambivalente desde el principio. Por un lado, la prostitución se consideraba un peligro eminente para la moralidad y la salud públicas que había que combatir de manera decidida. Por otro lado, sin embargo, también se la consideraba necesaria o incluso útil para la moralidad pública. La burguesía estaba mayoritariamente convencida de que no era posible erradicar la prostitución y que había que

tolerarla como un mal necesario y, en consecuencia, regularla y vigilarla. En este sentido, la burguesía liberal del siglo XVIII era más pragmática que la del siglo XIX y principios del XX; era más acrítica o ingenua respecto a las premisas sexuales de esta “necesidad” y estaba asimismo menos preocupada por los efectos de la prostitución, lo que también tenía que ver con su escala comparativamente menor y su menor visibilidad antes de la industrialización y la formación de las metrópolis. Sin embargo, la visión del placer sexual en la prostitución era al mismo tiempo mucho menos negativa. Todavía había voces que, en el espíritu de la Ilustración, hablaban de los efectos *positivos* de la prostitución tolerada y no solo de su necesidad para evitar males aún peores, como es el caso del economista político y filósofo Bernard Mandeville en un texto satírico de 1724 publicado anónimamente en defensa de las “casas de placer públicas” (*A Modest Defence of Publick Stews*). En él subraya que visitar a “cortesanas profesionales” permite a los jóvenes varones experimentar la fugacidad o la firmeza de sus pasiones, de modo que se redujera la tendencia a contraer matrimonio precipitadamente. Por lo tanto, sigue suponiendo que este oficio también tiene que ver con los sentimientos: con el enamoramiento y el afecto tierno, y no solo con la simple satisfacción del instinto sexual.

A partir de mediados del siglo XIX, el discurso se endurece y se insiste más en los peligros y la nocividad de la prostitución, al tiempo que se subraya la absoluta imposibilidad de erradicarla. Las dos partes de la fórmula del “mal necesario” se exacerbaban y su carácter contradictorio llegó a un punto crítico: necesidad ya no significaba utilidad, sino inevitabilidad. Así lo expresó, por ejemplo, Friedrich Jacob Behrend, médico jefe de la brigada antivicio de Berlín, que en 1850 escribió en su libro *Die Prostitution in Berlin* [La prostitución en Berlín]: “La prostitución es un mal de la sociedad que no puede ser eliminado por ninguna ley o medida coercitiva. La historia de todos los pueblos y épocas lo ha demostrado [...]” (1850: 207). Y utiliza una imagen clara:

“Si en una región hay un pantano cuyas excrecencias contaminan los alrededores y amenazan con enturbiar cada vez más los caminos cercanos, las autoridades tienen el deber de eliminarlo por completo. Pero, ¿y si las autoridades no pueden hacerlo? Entonces pondrán el pantano bajo vigilancia, lo cercarán y rodearán, y construirán zanjas y canales de drenaje en los que se vaciarán los agentes pestilentes. ¿Acaso la prostitución no es un pantano semejante?” (223).

En consecuencia, los llamamientos al control y la vigilancia estatales se hicieron más estridentes y se sirvieron para legitimarlos, como en el caso de Tarnowsky, de

representaciones sobre la prostituta criminal, degenerada y mentalmente enferma. El discurso sobre la necesidad de la prostitución empieza a sustentarse en una visión completamente mecanicista del impulso sexual masculino.

El siglo XIX se caracterizó por la constante renovación de los esfuerzos estatales de regulación y las medidas de vigilancia policial, que en Alemania implicaron hasta principios del siglo XX, y de nuevo durante el fascismo, un constante endurecimiento y una permanente ampliación de las medidas estatales contra las prostitutas. En este proceso, el Estado burgués creó una red de mecanismos de control y vigilancia, prohibiciones e instituciones disciplinarias sin precedentes. Esta regulación estatal y policial de la prostitución se estableció a lo largo del siglo XIX en la mayoría de los Estados burgueses (Inglaterra fue la excepción más importante). El objetivo era, por una parte, hacer que la prostitución fuera inocua y, por otra, optimizar sus beneficios potenciales; esto último, sin embargo, lastrado por consideraciones morales, solo a medias y bajo el pretexto de lo primero. En este sentido hablar de la necesidad ofrecía una salida cómoda (igual que a los políticos de hoy les gusta hablar de limitaciones objetivas o de falta de alternativas a las medidas). Sin embargo, la combinación de la dinámica capitalista y la regulación estatal provocó una transformación considerable del oficio del placer, que al mismo tiempo lo profesionalizó y lo desprofesionalizó, lo institucionalizó y lo hizo despreciable, asimilándolo así a la forma del trabajo asalariado. Solo en el marco de esta dinámica llegó el oficio del placer a convertirse en prostitución, en la forma burguesa del puteo.

2.3 La fantasía burguesa de una prostitución bien ordenada

El ideal burgués hegemónico era, por tanto, convertir la prostitución en una institución en gran medida libre de consecuencias, inocua e invisible, que apoyara el orden social (del sexo) mediante una regulación adecuada. Para ilustrar este ideal puede servir un proyecto de prostitución legalizada bajo supervisión estatal de 1905, cuya exageración ajena a la realidad pone en evidencia los motivos subyacentes. El autor se esconde tras la abreviatura “M. K. G.”. Enuncia los siguientes objetivos a alcanzar con la ayuda de su propuesta de creación de “centros municipales de placer”:

1. Rescatar de manera permanente a las prostitutas de las enfermedades venéreas y el alcoholismo. Educación para el trabajo y el orden.
2. Protección de los

hombres –y de las mujeres en peligro por causa de ellos– frente a las enfermedades venéreas. 3. Eliminación de la tentación de la ciudad y de los hogares. 4. Prevención del embarazo entre las prostitutas. 5. Generación de cuantiosos ingresos para las ciudades destinados a construir hogares para mujeres y jóvenes no prostituidas. 5. Destrucción el proxenetismo.” (M.K.G., 1903: 2)

Aquí ya no se habla de “delicioso libertinaje” o de “lascivia” como distinciones, tal como había escrito Bernard Mandeville sobre los burdeles, sino de “trabajo y orden”. Este orden ya no es el orden interno del burdel como negocio dedicado al placer sexual, como todavía aparecía en la obra de Mandeville, escrita casi 200 años antes, sino un orden de dominación establecido por una rutina diaria completamente organizada para las prostitutas, dictada por el establecimiento, en la que la mayor parte del tiempo se reserva al trabajo doméstico, al que luego se añadían el trabajo asalariado complementario y el “entrenamiento” físico. Esto también se refleja en el lenguaje, caracterizado por la meticulosidad técnica. La “palabra sobria sin circunloquios” es obviamente un producto de la era burocrática y del capitalismo monopolista industrial. Para M. K. G., lo sexual es un problema puramente técnico. No sabe nada de las pasiones, los deseos, las locuras amorosas o la lujuria que había descrito Mandeville; parte estrictamente del punto de vista de la “necesidad” médica. Para él, ésta consiste en la “descarga del semen”³.

Para el autor, el principal obstáculo para una buena organización de la prostitución son las propias prostitutas. Habría que apartarlas por completo del entorno metropolitano, de la vida nocturna y de los locales de diversión –también para protegerlas de la miseria y la enfermedad–, impedirles que llevaran un estilo de vida “sin ataduras” y trasladarlas a casas cerradas bajo el estricto control de superiores y supervisoras. Pues en cuanto pudieran disponer de su propia vida y, sobre todo, del dinero que ganaban, lo “despilfarrarían en compañía de hombres frívolos” y llevarían una “vida disoluta”. En sus casas, las prostitutas deberían renunciar a todos los “placeres que han sido la principal preocupación de estas personas, en su mayoría frívolas”: “[L]as joyas, el maquillaje, los artículos de tocador no deben llevarse al prostíbulo, y ya no están permitidos el disfrute de bebidas espirituosas en alegre compañía masculina por la noche en bailes o en orgías y el holgazanear [sic] durante el día” (24).

³ El texto tiene un equivalente en el «Anti-Sex» de Andrei Platonov de 1926, un folleto publicitario ficticio escrito con intención satírica y denunciatoria de un aparato para la gratificación sexual sin pareja disponible en cualquier momento. Las “Lustfrauen” [mujeres dedicadas al placer] de M. K. G. no son mucho más que tales aparatos. Cf. Platonov, 2013.

El autor supone, contrariamente a Mandeville y en línea con Tarnowsky, que el verdadero motor del libertinaje no son los clientes que pagan por ello, sino las prostitutas, para quienes este tipo de vida se ha convertido cuando menos en un hábito y que tientan a los hombres a hacer lo mismo. Estos últimos, por su parte, solo tendrían interés en llevar a cabo la “descarga del semen” de la forma más higiénica posible. Es evidente que M. K. G. juzgó mal los instintos de sus contemporáneos. La prostitución no obtenía su atractivo de una promesa higiénica, sino de la promesa de placer siempre incumplida, ligada al atractivo de lo prohibido, a la mezcla de clandestinidad y publicidad, a la seducción de una mercancía disponible en todas partes, al mismo tiempo glamourosa y sucia. Sin embargo, el proyecto deja traslucir el espíritu de la época, y también el espíritu del futuro.

El diseño para el establecimiento y la organización de estas casas, que debían alojar a 5.000 prostitutas cada una (!), recordaba a las clínicas cerradas y prometía operaciones organizadas según la división del trabajo para la “descarga planificada del semen” de los huéspedes bajo la estricta supervisión de médicos y vigilantas. El objetivo de esta instalación era, obviamente, exorcizar a fondo todo impulso lujurioso en todas las personas implicadas, aunque el autor repita constantemente la palabra “casa de placeres” así como “mujeres dedicadas al placer”. Durante el día, las internas debían limpiar sus propias “celdas” y la casa, lavar la ropa, servir las comidas y también “trabajar para los clientes a cambio de un salario”. Además, estaban previstos “ejercicios vigorosos” y entrenamiento físico al aire libre “bajo la supervisión de una entrenadora de natación, de gimnasia o de danza” (20), si bien ocultos a las miradas del vecindario por un alto muro que debía rodear las casas de placer. Solo por la noche, a partir de las ocho y media, debían estar disponibles – sin maquillaje ni peinados elaborados u otros artículos de tocador, vestidas únicamente con una camisa de algodón lisa– para un invitado por velada, que podía permanecer un máximo de dos horas. Las bebidas alcohólicas estarían estrictamente prohibidas en toda la casa. Solo los domingos quedaban libres del trabajo, reservados a las devociones y oraciones y a posibles “visitas [de] parientes (con precaución en el caso de los hombres, por supuesto)” (20).

En su idea del mobiliario de las habitaciones, el autor tiene muy en cuenta las necesidades de higiene: las sobrias “celdas” de tres por cinco metros, en las que cada “mujer dedicada al placer” debía recibir a sus clientes (y probablemente también dormir ella misma), debían alicatarse o pintarse con pintura esmaltada y cubrirse con suelo de linóleo. Además de una “bañera con ducha”, solo se propor-

cionaban sillas sin tapizar y un armario, una mesilla de noche y una cama de hierro. Tras pagar la entrada de 3 marcos, los clientes de la casa de placer debían someterse primero a un minucioso procedimiento de limpieza y examen a cargo de “trabajadores contratados”. Después de esto, el cliente podía elegir a una de las mujeres, para lo cual éstas se mostraban a demanda a través de la “ventanita” de la puerta de su celda. A continuación, el cliente introducía una “ficha de estaño” de la categoría de precio correspondiente a la mujer, que había comprado en la entrada, “en la ranura situada junto a la puerta”, “con lo que la puerta se abría automáticamente si la ficha de estaño correspondía a la clase de la mujer de placer indicada en la puerta” (21). Tras otro procedimiento de limpieza, se permitía al huésped entrar en la celda durante un máximo de dos horas, “incluido el desvestirse, el vestirse y el baño de ambos” (18).

Todas estas normas y dispositivos revelan el objetivo de despersonalizar el encuentro entre clientes y prostitutas y eliminar de él toda intimidad. Desde la meticulosa limpieza a cargo de “trabajadores contratados” y médicos, que disuelve todos los olores corporales en olor a pastilla de jabón, pasando por las habitaciones clínicamente desnudas que no poseen rastro alguno de gusto personal ni de comodidad, y mucho menos de sensualidad, y la vestimenta uniforme con camisas de penitentes, hasta las ranuras para introducir las fichas de estaño, que recuerdan a las máquinas expendedoras que surgían en la época y que acentuaban la sobriedad y racionalidad de la situación en su conjunto y pretendían eliminar el intercambio personal en el que la propia prostituta recibía el dinero. El proceso evidencia que la prostituta se convierte aquí en una mercancía cosificada, con la que no se negocia personalmente, sino que se vuelve disponible como si estuviera a las órdenes del dinero al abrirse automáticamente una puerta. La automatización surge con lógica natural del empeño del autor por acabar con la “vida libertina” de las prostitutas, que se asociaba a la disponibilidad espontánea de dinero en efectivo, haciendo que los ingresos no fueran directamente a las mujeres, sino inicialmente a la administración central. El sometimiento de las prostitutas al régimen minuciosamente racionalizado de explotación en masa significa que las mujeres se convierten en realidad en una parte consumible de un enorme aparato de gratificación, una mercancía a la que el cliente puede acceder introduciendo una moneda.

M. K. G. esperaba que esta institución no solo condujera a una prostitución higiénicamente perfecta, organizada y controlada, sino también a la educación y mejora de las prostitutas. Aunque no había que tener muchas expectativas, ya que las

condiciones de partida de las prostitutas no eran buenas, el autor estaba convencido de que “este tratamiento de las prostitutas como seres humanos de pleno derecho” (!) tendría una “influencia educativa favorable” (31). El deseo de M. K. G. de transformar a las prostitutas en miembros útiles de la sociedad va de la mano de la tendencia a concebir el servicio sexual que prestan como una especie de trabajo. Con su proyecto, el autor pretendía en cierto modo desestigmatizar la prostitución encomendando al Estado que reconociera de manera clara y sin ambigüedades que la prostitución es necesaria y beneficiosa y que asumiera en consecuencia su organización, en lugar de vigilar y encauzar su organización como sector económico privado medio quedándose a medio camino entre la tolerancia y la represión. La desestigmatización se produce en la misma medida en que la prostituta se convierte en una trabajadora normal.

3 DE LA PROSTITUCIÓN AL TRABAJO SEXUAL

3.1 El declive de la sociedad burguesa

La institución diseñada por M. K. G. representa la fantasía de una prostitución completamente organizada. En el fondo, es la realización perfecta de su concepto. La puta ha desaparecido en la prostituta, que de esa manera puede dejar de ser prostituta. Se convierte en trabajadora del sexo: la abolición de la prostitución sobre su propia base. La verdad de esta fantasía consiste efectivamente en que hace posible convertir la putería en un “servicio sexual”, en que el “trabajo sexual” puede reclamar el reconocimiento social como empleo remunerado “normal”. Esta transvalorización, que continúa hasta nuestros días, refleja el declive de la sociedad burguesa.

La sociedad burguesa en el sentido aquí mencionado se refiere a una fase específica del capitalismo. Iba de la mano de la existencia de la burguesía como clase dominante, que como tal cultivaba una determinada cultura y establecía ciertas normas sexuales y de género. La burguesía como clase dominante estaba formada por empresarios varones, propietarios de riqueza, dueños y directores de sus empresas. Mientras esta clase existió, defendió una rígida moral sexual que era necesaria para mantener y perpetuar los fundamentos económicos de su existencia y a la que estaban sometidas especialmente las mujeres burguesas. Sin embargo, la burguesía (masculina) también tenía una cultura específica de ruptura y transgresión

de estas normas estrictas, y esta cultura constituía una parte esencial de la esfera pública burguesa: la esfera semipública. La puta era un centro de esa esfera semipública. Reunía a su alrededor a hombres de negocios de todo tipo en encuentros informales. Constituía un accesorio necesario del intercambio burgués de información. En el teatro, en el café, en el bar de alterne, en el restaurante o en el salón, la puta reunía a los hombres a su alrededor y ofrecía la ocasión y el ambiente adecuado para conversaciones informales. Por su parte, esta esfera semipública burguesa era a su vez condición de la existencia de la puta: la sustancia social de su oficio consistía en el hecho de que tenía un papel social, y su sofisticación consistía en que reconocía su necesidad –que nada tenía que ver con las “necesidades sexuales imperiosas”– y sabía cómo utilizarla.

En el siglo XIX y a principios del XX, la información estaba disponible en la prensa y a través de contactos directos. Lo que estaba en la prensa era de conocimiento público; la información exclusiva era codiciada y necesaria para el éxito de los negocios. Esto se conseguía a través de la puta, que entraba en contacto con todo el mundo. El periodista también conseguía sus historias en el hipódromo, en el burdel, en el café, en el pub. Así que la puta y la prostituta también eran figuras centrales en los círculos literarios y periodísticos (cf. Kisch, 1981). Negocios y política, bohemia artística y círculos turbios se mezclaban en los lugares que frecuentaban. La delincuencia también necesitaba y utilizaba el intercambio de información de las prostitutas, y los empresarios y políticos burgueses podían recurrir a los servicios de esas figuras de dudosa moralidad. La puta y la prostituta crean el espacio para una comunicación sin filtros que abarcaba diferentes clases sociales, sectores y profesiones. Nada forja un vínculo tan fuerte y crea tanta confianza como la corruptibilidad colectiva, ejemplificada en la visita a la puta, sean cuales sean otras experiencias individuales que puedan asociarse con ella. Este mundo de comunicación informal, que era a la vez público y solo accesible a los iniciados, constituía un importante aglutinante en la sociedad burguesa. No es casualidad que la puta fuera una figura central para los escritores y artistas del cambio de siglo, pues representaba tanto el centro (secreto) de la sociedad burguesa como su reverso y su contrapunto. La sociedad burguesa se refleja en la figura de la puta de la única manera que le es propia: como una contradicción.

El declive de la burguesía y la época burguesa del capitalismo están condicionadas por sus propias leyes. La progresiva concentración de capitales significó la transformación de las empresas dirigidas por capitalistas individuales en sociedades

monopolísticas, trusts y sociedades anónimas.⁴ El empresario burgués ya no servía y fue sustituido en su función de capitalista por la masa anónima de *share holders* que se convirtieron en los nuevos propietarios de las empresas; en su función de gerente y director fue sustituido por la nueva casta de los *managers* (que no son una clase en sentido propio). La burguesía como clase dominante empezó a desaparecer porque los fundamentos económicos de su dominación cultural y política llegaron a su fin. Como consecuencia, desaparecieron también las condiciones sociales de existencia de la puta, aunque fuera en la forma contradictoria de la prostituta, y así la prostitución *se convirtió* en el servicio sexual que siempre fue *en sí misma*. La regulación burguesa de la putería la convirtió según su concepto en un servicio y, en la medida en que la puta se volvió idéntica a la prostituta, se convirtió en una trabajadora, como todos los demás trabajadores.

En la época burguesa, la estigmatización moral dificultaba la completa integración de las putas. Aunque la afirmación de su carácter deshonesto e impúdico era ciertamente una condición para que quedaran expuestas a una explotación despiadada y sometidas al control policial, es decir, para que se convirtieran en prostitutas, también produjo –por necesidad– la formación un entorno realmente separado de la sociedad burguesa y de sus reglas. Mientras estuvieran privadas de sus derechos, no eran plenamente integrables. Además, la acusación moral de indecencia reflejaba su indecencia real: la incompatibilidad original de este peculiar oficio con el trabajo asalariado en general.

El reconocimiento de la prostitución como una institución necesaria de la sociedad, manifestado por los reglamentistas y aplicado consecuentemente por el Estado, condujo a su normalización inicial como profesión y a un cambio en la autoimagen de las prostitutas como miembros necesarios de la sociedad a quienes correspondía un reconocimiento y unos derechos apropiados. Con esto conectó, a cierta distancia histórica, el movimiento por los derechos de las putas de finales de los años setenta y principios de los ochenta. Aunque en términos numéricos solo llegó a englobar a una proporción muy pequeña de las prostitutas, tuvo cierta repercusión no solo en la sociedad en general, sino también en su propio entorno.

⁴ “Los resultados más importantes de la historia de los monopolios son, pues: 1. en los años sesenta y setenta del siglo XIX – el desarrollo sumo y máximo de la competencia; apenas se aprecian inicios de monopolios. 2. después de la crisis de 1873 [la llamada crisis fundacional en Alemania] amplio desarrollo de los cárteles, que siguen siendo excepciones, no fenómenos permanentes sino temporales. 3. auge a finales del siglo XIX y crisis de 1900-1903: los cárteles se convierten en uno de los fundamentos de toda la economía. El capitalismo se ha convertido en imperialismo” (Lenin, 1970: 661).

Pero también el abolicionismo contribuyó a esta descualificación de la prostitución. Por ejemplo, cuando Anna Pappritz quiso arrancar el “velo” que cubría a este “segundo mundo” porque quería desenmascarar “los abismos más desagradables” que sospechaba que había debajo y las numerosas conexiones secretas que este mundo mantenía con la “buena sociedad”. El objetivo era eliminar ese entorno y con él las condiciones de existencia de esta profesión; sin secreto, la putería y la prostitución no pueden existir. Sin embargo, el resultado no fue el fin de la sexualidad como negocio. Más bien, cuando el secreto del placer ocultado por el tabú y la estigmatización capituló ante la organización económica del capitalismo tardío, la prostitución se convirtió en un puro negocio. La sexualidad completamente cosificada no necesita de ningún tabú moral; ella misma lo ha incorporado.

3.2 “Cuanto más se acerca el trabajo a la prostitución...”

En este contexto, resulta muy profética la sospecha que Walter Benjamin expresó hace unos cien años, cuando señaló que la peculiar cultura de las putas podría llegar a su fin por el hecho de que empezaran a verse a sí mismas como trabajadoras. Benjamin basó esta idea en la evolución social que convertía el “trabajo” en general en “prostitución”:

“La prostitución puede pretender ser ‘trabajo’ en el momento en que el trabajo se convierte en prostitución. De hecho, la *lorette*⁵ es la primera en renunciar radicalmente a su disfraz de amante. Ella ya hace que le paguen su tiempo; desde ahí hasta las que reivindican un ‘salario’ el camino no es muy largo”. – “Cuanto más se acerca el trabajo a la prostitución, más atractivo resulta describir la prostitución como trabajo, como viene sucediendo desde hace tiempo en el argot de las putas. El acercamiento imaginado avanzó a pasos agigantados bajo el signo del desempleo; el *keep smiling* asume en el mercado de trabajo el comportamiento de la puta, que ‘lanza una sonrisa’ a alguien en el mercado del amor” (Benjamin, 1985: 439 [J 67,5] y 455 [J 75,1]).

Benjamin habla aquí de dos evoluciones paralelas. Por un lado, la puta empieza a hacerse pagar en unidades de tiempo como primer signo de su transformación en

⁵ “Lorette” era el nombre de cierto tipo de “chica ligera” en los bajos fondos parisinos durante el Segundo Imperio, bajo Napoleón III: “Palabra de moda del siglo XIX (a partir de 1841) derivada de Notre-Dame-de-Lorette, una iglesia y un barrio parisino entre Pigalle y el distrito de la Ópera. [...] Entre 1840 y 1870, la palabra describe el tipo social de una joven elegante de moral relajada, emparentada con la *grisette*, propia del París romántico” (Rey, 2010: 1224)

trabajadora que renuncia al “disfraz de amante” y pronto ya no exige un salario amoroso sino un “salario laboral”. Para Benjamin, esta evolución equivale a un declive, ya que para él la puta se caracteriza por el hecho de que no vende su fuerza de trabajo, sino que crea la apariencia de vender su “capacidad de placer”. Con el pago por horas, esta apariencia pierde credibilidad. Al trazar un límite claro en términos de horas o incluso de minutos (esto no significa que el tiempo esté limitado en absoluto, es decir, que la estancia con la puta sea siempre solo temporal), cada cliente debe darse cuenta de que lo que prima no es el placer, sino las consideraciones económicas.

La segunda evolución paralela de la que habla Benjamin es la traslación de la solicitud erótica de los clientes por parte de la prostituta al mercado laboral. La prostituta “sonríe” a los clientes, del mismo modo que el demandante de empleo tiene que sonreír para imponerse a la competencia. “Prostitución” en el mercado laboral significaría, por tanto, que el trabajador o empleado tiene que hacer reclamo (uno realmente “reclama” un empleo) para ser explotado, y que este publicitarse no tiene éxito gracias a la prueba de cualificaciones y competencias, sino mediante cualidades personales o que parecen personales: encanto, simpatía, persuasión, carisma. Esto parece deberse al exceso de oferta; Benjamin habla del desempleo, que habría intensificado este proceso. Los jefes de personal pueden seleccionar entre los numerosos candidatos aptos aquellos que mejor encajan en los estereotipos demandados y pueden sugerir un comportamiento más ajustado al interés de la empresa. Esta convergencia se produce por la necesidad de competir por los puestos de trabajo utilizando medios no objetivos: los medios de la publicidad. Desde el diagnóstico de Benjamin, la estructura laboral de las sociedades capitalistas avanzadas se han transformado de manera considerable. Los sectores de trabajo (y servicios) realmente productivos han disminuido cuantitativamente y han dado paso a un excedente de actividades administrativas, publicitarias, de venta, de asesoramiento, de supervisión y simplemente inútiles. David Graeber caracterizó esta desustancialización del trabajo de cualquier producción de valor como “bullshit jobs”⁶. La verdadera cualificación demandada en estos empleos ya no es tanto la

⁶ “En efecto, desde los años veinte podemos observar la creación de una infinita variedad de nuevas profesiones e industrias, pero muy pocas de ellas tienen algo que ver con la producción y distribución de sushi, iPhones o zapatillas de moda. [...] Las actividades productivas, como se predijo, se han automatizado en gran medida (incluso si contamos a los trabajadores industriales de todo el mundo, incluidas las masas trabajadoras de China e India, estos trabajadores ya no representan un porcentaje tan grande de la población mundial como antes). Pero [...] ni siquiera es principalmente

mano de obra (y el valor añadido que genera), sino la capacidad de comercializarse uno mismo, sobre todo el automarketing, que se enseña tanto a los parados como a los directivos en “talleres de coaching” y “seminarios de motivación” mediante “la misma invocación de la autorresponsabilidad, la creatividad, la iniciativa, la asertividad [...] y la misma creencia casi ilimitada en el poder de la autoestima” (Bröckling, 2007: 75). Un paradigma actual del éxito es la figura del “influencer”: una estrella que ya ni siquiera imita el canto sobre el escenario haciendo playback, sino que a través de una rara mezcla de promoción de un producto y de sí mismo mediante vídeos en plataformas de redes sociales, por así decir, genera beneficios de la nada. En apariencia eso corresponde a lo que hace la puta, y sin embargo es más bien prostitución.

Toda publicidad quiere seducir: mediante la promesa de un disfrute concreto. Pero como la mercancía no puede cumplir estas promesas, tiene que añadir la ganancia de distinción como incentivo. Mientras que hace cien o incluso cincuenta años las promesas publicitarias seguían vinculadas de algún modo a las cualidades reales de las respectivas mercancías, ahora ambas son completamente divergentes. Cuanto menor es el valor de utilidad real de las mercancías en el sentido de uso humano y no de mero consumo, como diagnosticó Wolfgang Pohrt, más fantásticas son las promesas publicitarias que llevan aparejadas. Estas tienen que compensar la falta de sentido no solo de las mercancías, sino también de la vida determinada por su consumo. Esto se aplica tanto a los productos como a los servicios. La publicidad intenta dar a las mercancías una imagen que no tiene nada que ver con su valor de uso real, sino que pretende asociarlas con anhelos, deseos, experiencias y recuerdos de un tipo completamente distinto. Por ejemplo, beber una bebida gaseosa con cafeína se asocia con el disfrute de la vida como tal, con el aprovechamiento de todas las posibilidades, la felicidad y la realización de los sueños.⁷ Tales aspiraciones universales, cuya realización solo está al alcance de unos pocos en la configuración actual de la sociedad (y desde luego no bebiendo Coca-Cola), se utilizan en casi todos los anuncios de productos o servicios, por banales que sean,

el sector ‘servicios’ el que se ha inflado, sino más bien el sector administrativo, hasta la aparición de industrias totalmente nuevas como los servicios financieros o el telemarketing, o la expansión sin precedentes de industrias como el derecho corporativo, la administración educativa, científica y sanitaria, los recursos humanos y las relaciones públicas. [...] Propongo llamar a todas estas ocupaciones ‘trabajos de mierda’ (Graeber, 2013).

⁷ “Enjoy life” (1923), “... along the highway to anywhere” (1949), “Can't beat the feeling!” (1987), “Life tastes good” (2001), “Make It Real” (2005), “Open Happiness” (2009-2015). Véase Wikipedia: “List of Coca-Cola Slogan”, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Coca-Cola_slogans.

precisamente porque son tan poderosas y vagas al mismo tiempo. La publicidad actúa básicamente como una puta: promete y no cumple. Pero su incumplimiento es en realidad fracaso –y no el sofisticado rodeo hacia el cumplimiento como en el caso de la puta–, porque dirige los deseos hacia el simple consumo de un producto que nada tiene que ver con esos deseos. Comparada con la publicidad de la puta, la publicidad de mercancías es en realidad insustancial, precisamente porque –a diferencia de aquella– se refiere a una sustancia real. De hecho, las promesas de la publicidad de mercancías de hoy en día tienen una profundidad y universalidad similares a las de la puta. La publicidad ya no opera por debajo de categorías como el amor, la libertad, la autonomía, la revolución y la redención. Los vendedores de mercancías intentan imitar a la puta como “mercancía perfecta” y usurpar su atractivo, incluso hasta el punto de que las mercancías parecen “cobrar vida” y fingir desear o “amar” al comprador. Las mercancías fingien ser putas, pero en realidad solo se ofrecen para el consumo. En el mejor de los casos, proporcionan la satisfacción de una necesidad: es decir, como máximo, lo que la prostituta tiene que ofrecer según el ideal de orden de la regulación burguesa. Pero incluso eso es cada vez más cuestionable.

Por supuesto, hay que señalar que el valor de uso de una mercancía no solo consiste en su simple valor de uso, es decir, en su utilidad práctica, sino también en el valor de disfrute que promete. El capitalismo se basa precisamente en que no solo se satisfacen las necesidades perentorias, sino que éstas se amplían y, en el mejor de los casos, se refinan, es decir, se crean nuevas necesidades o necesidades más específicas; de lo contrario no sería posible la expansión continua de la producción, que forma parte de la lógica de la valorización del valor capitalista. Este es básicamente el aspecto que hace que el capitalismo sea progresista o revolucionario, precisamente como emancipación de la mera naturaleza. Sin embargo, esto solo era válido mientras las mercancías iban realmente asociadas a un valor de uso emancipador, es decir, al disfrute como “riqueza de la sensualidad humana subjetiva” y “como actividad sensual humana práctica” (Marx, 1968: 541; 1978: 6).

Cuando Benjamin escribe que el trabajo se convierte en prostitución, debe referirse a algo más que a la venta de la fuerza de trabajo, porque éste es el estado normal del capitalismo. Marx ya habla de la “prostitución del trabajador”. Benjamin apunta a un cambio dentro de esta relación: la mercantilización de la “sustancia” de la propia persona: Personalidad, autenticidad, creatividad, compromiso, las llamadas *soft skills*, y no solo en la esfera de la circulación, sino más allá de ella. La

transición del salario por tiempo al salario por unidad y a destajo en la fábrica puede considerarse como un primer paso hacia la “prostitución”. Ya no basta con proporcionar fuerza de trabajo en general durante un cierto período de tiempo; se requiere un compromiso activo con la causa del capital. Esto va acompañado de una internalización mucho más fuerte del proceso laboral y, por tanto, de lo que se entiende por prostitución: venta de sí mismo, identificación con fines ajenos e indecorosos. Sin embargo, el trabajador no obtiene ninguna beneficio particular de esta prostitución; no se trata de una prostitución libre para extraer *más*, sino de una prostitución que se requiere para que la fuerza de trabajo sea vendible *en absoluto*.

3.3 “... tanto más atractivo es denominar a la prostitución un trabajo”.

Del mismo modo que la primera parte de la tesis de Benjamin solo se hizo realidad en la economía neoliberal de eventos y marketing de uno mismo, la segunda parte solo parece hacerse realidad en la actualidad. Solo en los últimos años la industria de la prostitución ha podido reivindicar abiertamente que se la considere un trabajo normal. Aunque esta afirmación no esté (todavía) respaldada por una mayoría de la opinión pública ni por normativas legales⁸, es un hecho económico y social difícil de rebatir. La sociedad burguesa ya intentó forzar la reducción de la prostitución a simple trabajo y mero servicio, pero la estigmatización moral se interpuso en el camino. La base social de esta estigmatización ha desaparecido con la amplia liberalización y eliminación de tabúes en torno a la sexualidad, que está presente públicamente en los medios de comunicación y como mercancía. En vista de la evolución económica antes mencionada, la prostitución sirve de colector para los que se han quedado sin trabajo y se han vuelto superfluos, lo que ha llevado a una expansión de la oferta. Esto se aplica sobre todo a los países capitalistas en los que, como en Alemania, sigue habiendo suficiente bienestar, pero en los que la evolu-

⁸ Un gran número de leyes especiales regulan la prostitución, incluso en los países donde está legalizada, a menudo todavía con la ayuda del derecho penal. Muchas de ellas son reliquias de la legislación del siglo XIX, como las ordenanzas de zona restringida y la penalización del ‘proxenetismo’ en Alemania. Aunque en Alemania la Ley de Prostitución de 2002 abolió numerosas normativas (como el delito penal de ‘promoción de la prostitución’) o las modificó (como la opinión de que la prostitución es ‘inmoral’ y la prohibición de la publicidad), siguen vigentes numerosas normativas especiales. El ejemplo más reciente de este tipo de normativa es la Ley de Protección de las Prostitutas de 2016, que, entre otras cosas, estipula una obligación oficial de registro y asesoramiento para las ‘personas que ejercen la prostitución’, que en algunos estados federales hace cumplir la policía.

ción económica ha provocado el aislamiento, la erosión de la familia, la flexibilización y la precarización de las clases medias, que carecen de tiempo para iniciar una relación duradera, por lo que hay suficiente demanda de servicios sexuales. En consecuencia, no existe ningún interés político en prohibir la prostitución, ni siquiera (o especialmente) en los partidos conservadores, ni tampoco existe realmente la posibilidad de hacer cumplir tal prohibición por parte de la policía. La política estatal especial sobre la prostitución que sigue existiendo se limita al control y la vigilancia, una receta históricamente probada. La legalización y la aceptación de la prostitución, así como el declive de ese ambiente, han facilitado estas tareas. En Alemania, la “Ley de protección de las prostitutas” de 2016 es una expresión de ello.

Los detractores de la prostitución están librando una batalla ideológica defensiva. Quieren abolir la prostitución en particular, cuando esta se ha convertido en universal; quieren impedir la transformación de la prostitución en trabajo, cuando no tienen ninguna objeción a la transformación del trabajo en prostitución. Apenas se escucha desde ese flanco ninguna crítica a la explotación capitalista del trabajo y sus condiciones concretas. Incluso la introducción de una prohibición de la “compra de sexo” según el modelo sueco⁹ no abolirá el comercio sexual ni detendrá su transformación, que va de la mano de la transformación socioeconómica. Los defensores del trabajo sexual como actividad socialmente útil y merecedora de reconocimiento han llegado al *mainstream* político, aunque de un modo distinto al que imaginan. Al fin y al cabo, esta evolución no es emancipadora.

Uno de los efectos secundarios indeseables de la legalización, aceptación y normalización de la prostitución como forma de trabajo es que las tarifas están bajando. Curiosamente, el movimiento de putas, que debería haberlo sabido mejor que nadie, no se dio cuenta de que el paso de ser una mercancía inusual –cuyo tabú, vergüenza e incomparable promesa de placer eran el origen de su elevado precio– a ser un servicio normal y generalmente aceptado debía llevar inevitablemente a una caída de los precios. Un trabajo puede ser socialmente necesario, pero en condiciones capitalistas eso no da derecho ni es base para una remuneración elevada –

⁹ En 1999, Suecia fue el primer país en promulgar una “prohibición de la compra de sexo” como parte de la Ley «Kvinnofrid» (Derechos de la mujer). Por ello, la legislación basada en este modelo también se conoce como “modelo sueco” o “modelo nórdico”; otro término para designarlo es neabolitionismo. La ley pretende ilegalizar y frenar la prostitución en la sociedad y, en un espíritu feminista, pretende criminalizar no a las prostitutas, sino a los “compradores de sexo”, así como a los explotadores de burdeles, proxenetas, gerentes y otros beneficiarios y terceros.

algo que se vio confirmado una vez más en la permanente invocación de las “actividades esenciales”, que por lo general no están en absoluto bien pagadas, en el primer año del Covid en 2020-. Una de las razones del atractivo de la prostitución era precisamente saber que el trabajo (remunerado) no te hace rico ni libre; la prostitución se elegía –si se elegía conscientemente– como una forma de eludir de algún modo la inevitable necesidad de ser explotado. El precio de la prostitución, en la medida en que no es el de una mercancía única, condenada al ostracismo y clandestina, es decir, que no puede reclamar una prima de monopolio o estigmatización, no solo está determinado por la ley de la oferta y la demanda, sino que también se basa en los costes de reproducción del trabajador, aunque no haya trabajo asalariado de por medio (cf. Marx, 1983: 380). Por lo tanto, no hay perspectivas de que aumente mediante la normalización y la legalización; el estereotipo de prostituta pobre del sudeste de Europa en las calles alemanas difícilmente se beneficiará de una mayor desestigmatización y reconocimiento de su profesión. Si la prostitución no es más que un simple servicio que no escasea en el mercado, no hay razón para que las prostitutas cobren en principio más que los carteros, los profesores, los peluqueros o las enfermeras. Y esto casi nunca ocurre. Marx ya diagnosticó esta evolución en relación con otros servicios personales:

“Depende, pues, no de la relación en general, sino de la cualidad natural y exclusiva del servicio, el que la persona que recibe la paga [...] parezca más distinguida o inferior a la persona que paga por el servicio. Sin embargo, bajo la condición del capital como poder dominante, a todas estas relaciones se les ha quitado más o menos su honra” (ibíd.: 281).

La industria del placer ha perdido esta “cualidad natural especial” con la desaparición de la sociedad burguesa y la implantación del capitalismo neoliberal; la transición de puta a prestadora de servicios sexuales refleja la general “des-divinización de los servicios personales” (ibíd.). Por lo tanto, no se trata de que las prostitutas actuales en general o las tan mencionadas prostitutas del sudeste de Europa en particular sean peores en su profesión que las de antes. Lo decisivo es que la propia mercancía sexual se ha devaluado en el sentido de que ahora se paga puramente de acuerdo con los aspectos económicos del intercambio y ya no por una promesa única, un excedente o una promesa metafísica; o, en la formulación lapidaria de Marx, “cualquiera que sea el carácter sublime que la tradición, etc., les haya atribuido [a los servicios personales]” (ibíd.). Es posible que quede un resto de esto, lo que todavía provoca una cierta diferencia de precio. En cualquier caso, esta

evolución no se debe a una estigmatización particular de las prostitutas, que podría remediarse con campañas de imagen del trabajo sexual y llamamientos públicos a un mayor reconocimiento, sino a la realidad en general bajo el capital actual.

Por supuesto, los servicios sexuales también tienen distintos niveles de precio, dependiendo de las necesidades específicas que satisfagan y del esfuerzo que requiera el servicio. Su precio aumenta, por ejemplo, si se utilizan técnicas especiales, a veces arriesgadas, en el sector BDSM, o si se emplean materiales y herramientas caros o se ponen a disposición locales. Para ello se necesita un capital que solo tienen quienes acceden a la prostitución con ciertos requisitos materiales y educativos previos: mujeres jóvenes de la clase media occidental razonablemente educada, a menudo estudiantes. Los espacios y lugares sociales en los que incluso una prostituta de la calle aún podía encontrar un pretendiente rico ya no existen; ya no hay un ambiente que pueda captar existencias desesperadas, ofrecer oportunidades de ascenso a través de contactos o un mínimo de solidaridad. Los únicos puntos de contacto que quedan hoy en día son los centros de asesoramiento para prostitutas, que –sobre todo cuando están dirigidos por organizaciones cristianas u otras organizaciones abolicionistas– sirven sobre todo para reproducir a las prostitutas como clientela necesitada y minorizada y son de poca ayuda para ganar dinero.

Para comprender el comercio sexual contemporáneo no se necesitan categorías específicas: de placer, de una unidad ilusoria de publicidad y mercancía y de mercancía y vendedora, de proyección de los deseos, de rechazo del rendimiento, de valores que eluden la equivalencia, de autoconocimiento, de redención incluso; todas estas categorías son, en el mejor de los casos, tan solo transfiguración ilusoria.¹⁰ La integración en el capitalismo neoliberal no suprime en absoluto la prostitución en su forma más explotadora y miserable, al contrario. En vista de la devastación económica y de las exorbitantes diferencias de riqueza incluso dentro de Europa, para muchas mujeres de los países más pobres es una de las pocas formas de ganar dinero a las que se puede acceder; además, sigue ofreciendo una cierta posibilidad de ascenso social en comparación con las condiciones del país de origen y posiblemente incluso una remuneración superior al salario mínimo. Hoy en día, el comercio sexual ya no puede presumir de ser un logro cultural original, pero tampoco las prácticas de explotación en la prostitución son fundamentalmente

¹⁰ A la inversa, ésta es la razón por la que el libro *Dialektik der Hure* (Becker, 2023) se ocupa principalmente de estas categorías y, por tanto, del siglo XIX, ya que lo que se quiere recordar es precisamente la “utopía” de la puta que ha desaparecido en el trabajo sexual.

diferentes de las que tienen lugar en todas partes. Parafraseando a Benjamin: El asombro ante el hecho de que la explotación sexual y la esclavitud laboral sigan siendo posibles en el siglo XXI no es el comienzo de conocimiento alguno, a no ser el de que la idea de capitalismo de la que procede es insostenible; y por tanto tampoco se sostiene la tentativa de convertir en un escándalo la prostitución entendida como un sistema de explotación que ya no es tolerable hoy en día en cuanto reliquia del dominio patriarcal. La idea de un progreso que, desde la quiebra civilizatoria de Auschwitz, habría transformado ininterrumpidamente la sociedad occidental en una economía social de mercado cada vez más justa y pacífica, superando la discriminación y la explotación y creando prosperidad para todos, interrumpida solo por retrocesos temporales, se ha vuelto sorprendentemente persistente, presumiblemente como un efecto postrero de la prosperidad del período de posguerra – incluso aunque las grietas en esta imagen se hayan hecho cada vez más evidentes en los últimos tiempos. Esto es especialmente cierto en el caso de las feministas y los defensores de los derechos de las minorías que se han empeñado en exigir el mismo derecho a la explotación capitalista para todos. En el ámbito de la prostitución, esto se aplica igualmente a las facciones de las abolicionistas y de las activistas del trabajo sexual.

4 EL TRABAJO SEXUAL COMO MODA

Hoy en día, el trabajo sexual tiene dos rostros en los medios de comunicación: por un lado, la de la “prostituta pobre” de Europa del Este (aunque rostro no es la palabra adecuada en este caso, ya que estas mujeres casi siempre aparecen representadas en los medios de comunicación de forma cosificadora de espaldas) y, por otro, la de la feliz trabajadora del sexo alemana o de Europa Occidental que encuentra en su profesión la autorrealización y la plenitud. Esta imagen dual, que en su polarización tiene poco que ver con la realidad –la zona entre los extremos es con mucho la más amplia–, se basa en construcciones basadas en intereses ideológicos. Por un lado, en el interés de los detractores de la prostitución por presentar la prostitución en sí misma como un refugio de miseria y coacción y a las prostitutas como víctimas indefensas, sobre lo que pivota no en última instancia la razón de ser de su propio trabajo; por otro lado, en el interés de las y los activistas políticos y de los grupos de presión del trabajo sexual por su propia causa, que ven a las trabajadoras del sexo como una minoría discriminada e idean campañas mediáticas

para luchar contra el “estigma de la puta”, en las que la prostitución se presenta no solo como una profesión normal, sino también como una actividad satisfactoria y plena, lo cual es una afirmación cuanto menos cuestionable en las condiciones del mundo laboral actual. Esta polarización se encuentra en oposición diametral a la orientación de la puta hacia la libertad y el ascenso social en lugar de hacia la realización profesional. Esta escenificación mediática también forma parte –consciente o inconscientemente, intencionadamente o no– de la competencia por autoafirmarse en el mercado de los servicios sexuales, es decir, de una publicidad en favor del propio interés, que se dirige contra los segmentos inferiores de la prostitución.

El segmento superior de la prostitución y los grupos de presión que lo representan pueden considerarse la vanguardia neoliberal. Su supuesta radicalidad política se limita por lo general a asegurar su autoimagen y su presencia en los medios de comunicación como supuesta contribución a la eliminación de tabúes del trabajo sexual y a creativas campañas de imagen que supuestamente confrontan a la población por primera vez con las historias de trabajadoras del sexo “reales” para desprenderse de prejuicios de dudosa existencia. Esta forja mediática fomenta directamente la trivialización y la pérdida de cualquier misterio, confidencialidad y paradójica privacidad del comercio sexual y contribuye a su progresiva pérdida de sustancia. Al mismo tiempo, queda claro el papel vanguardista que el trabajo sexual actual desempeña en el paradigma neoliberal.¹¹

Hoy en día, el trabajo sexual puede reivindicar formar parte de la superestructura ideológica oficial; en este sentido, se podría decir que el trabajo sexual sigue teniendo una función cultural que se corresponde con la realidad económica actual. Ofrece esoterismo en lugar de metafísica, ideología en lugar de conocimiento, moda en lugar de arte y fetichismo en lugar de amor. En la prestación de servicios sexuales, se fusionan las perspectivas que abordan el oficio del placer desde dentro y desde fuera. Se supone que el beneficio social y la autonomía individual coinciden según la ideología neoliberal, mientras que lo contrario es cada vez más evidente. La penetrante insistencia en el carácter irrenunciable de la propia actividad, la constante presencia mediática y la disposición a participar en la política y los

¹¹ La discusión sobre si el trabajo sexual, ahora que es legal, también puede o debe ser organizado por las oficinas de empleo, o la conversión en un escándalo de casos individuales en los que se dice que tal cosa ha sucedido, también muestra que la prostitución, cuyo ejercicio –en cuanto superación de una repulsión social general y de un estigma moral– pudo un día conducir a una forma de libertad más allá de los caminos previstos, sirve hoy más bien como una forma reconocida de declarar ilegítimo el rechazo incluso de las últimas imposiciones desmedidas del capitalismo. Por supuesto, la imposición desmedida no se refiere solo ni principalmente al trabajo sexual.

medios de comunicación son indignas de una puta y demuestran la voluntad de prostituirse por la atención mediática y el aplauso público. Con Karl Kraus podríamos decir que las trabajadoras del sexo son hoy las “prostitutas del espíritu”. El “favor de las mujeres públicas” ya no debería “funcionar solo en la vida privada de aquellos a quienes se ofrece”, sino que al menos tendría que comunicarse al gran público. El trabajo sexual es la universalización del oficio del placer como autorrealización, una ideología que también está muy extendida en el arte actual. Al igual que hoy cualquiera puede ser artista, también puede ser puta. Esta es la exitosa instrumentalización capitalista que aún no pudo funcionar para la prostitución en la sociedad burguesa.

Lo que he llamado “descualificación” en relación con la prostitución, la reducción a la satisfacción de una necesidad inexcusable, se complementa hoy con una especie de recualificación, en el sentido de que el posicionamiento en el mercado obliga a la oferta al consumidor a diferenciarse cada vez más, a adaptarse a grupos diana, a generar y atender necesidades cada vez más específicas y, en consecuencia, a aprender los fundamentos de la planificación empresarial y las técnicas necesarias del negocio del sexo. Hoy en día, el trabajo sexual ya no es una vaga promesa erótica, sino que se divide en una variedad de sectores, especialmente en el ámbito de lo que solía llamarse perversiones, que se ha vuelto increíblemente diferenciado. Ya no se acude simplemente a una “dominatrix”, sino que se busca la proveedora adecuada y la oferta personalizada que se adapte a las propias necesidades fetichistas entre *ladys* extravagantes, dominación clásica, *restriction play*, tratamiento de hipnosis, bondage, masaje SM, erotismo de pies, fetichismo de látex, clínica, educación de tocador, castidad, *gender play*, *pet play* y mil variantes más. Además, hay todo tipo de nuevos enfoques esotéricos de la sexualidad, desde los masajes tantra hasta el trabajo corporal sexual, que prometen “atención plena”, “conciencia” y “holismo” de la experiencia sexual. Sin embargo, la prometida redención de la identidad fragmentada ha dejado de serlo. La promesa ya no apunta más allá de sí misma, sino que se agota en permitir la experiencia temporal de que esta totalidad aún existe; en otras palabras, ideología. En el sector más barato, que sigue funcionando según el modelo tradicional de trabajo alienado, el servicio se subdivide según las prácticas individuales, a menudo utilizando abreviaturas: RS, SA, francés,

griego, SC, BL, 69, etc.¹² Aquí, la transfiguración ideológica está aún menos avanzada y el servicio ofrecido a destajo es tan simple como parece.

El hecho de que estas ofertas puedan aparecer como realización de la libertad tiene que ver con el cambio de rol de la sexualidad. La dependencia absoluta y la imposibilidad de autodeterminación que los asalariados y autoempleados de hoy han aprendido a aceptar se amalgaman con la liberalización sexual en la misma medida en que la sexualidad parece haber quedado de modo compensatorio como la última identidad residual y la única propiedad del individuo y, por tanto, como el último campo de autorrealización –y como tal se publicitaba y se publicita–. La cultura tecno y de club, los clubes de *swingers*, la creciente aceptación social de inclinaciones, estilos de vida e identidades sexuales divergentes y el trabajo sexual legal forman parte de ello tanto como el consumo de porno a través de Internet (y, desde hace algunos años, los festivales de cine porno) y la reinención de los sex shops para un público principalmente femenino. La creciente disminución de las posibilidades de expresarse a través del trabajo productivo, que se han visto sustituidas –también y especialmente en el ámbito de la cultura– por un mero abastecimiento de segmentos de mercado y una demanda de fondos gestionados por el Estado, fueron la condición para que la sexualidad se convirtiera en un campo central de la autorrealización. Esto también se ha contagiado al negocio del sexo en sentido estricto. En la actualidad, la sexualidad se socializa, o más bien se desocializa, de una forma distinta a como se hacía en la sociedad burguesa. Aislado, privatizado y, al mismo tiempo, como “agencia de la sociedad”¹³, sometido directamente al mercado, el individuo se define por su identidad sexual, que puede consumirse y gozarse plenamente en el trabajo sexual. Esto determina el atractivo de la prostitución hoy en día tanto para los proveedores como para los clientes.

En la medida en que la actividad sexual se anuncia hoy de modo general como una forma de optimizar el cuerpo en aras de la salud y el bienestar psicológico y es también una oferta mercantilizada de autorrealización o una simple rutina, ha perdido su exceso utópico, el anhelo de un estado diferente de la sociedad. En la prostitución, este anhelo se mostraba sobre todo en la insatisfacción del cliente con el carácter ilusorio del placer comprado, que se manifestaba en el desprecio moral o la idealización de la prostituta, así como en la mala conciencia del cliente, en sus

¹² Estas abreviaturas ya no son tampoco jerga para iniciados –que sirven o servían sobre todo para satisfacer la protección de menores y eludir las restricciones publicitarias–, sino que pueden encontrarse en Wikipedia.

¹³ Como seguía siendo la familia para Adorno. Cf. Adorno, 2003a: 303.

fantasías de redención o en su enamoramiento. La trabajadora sexual quiere quitar de la cabeza al cliente todas estas manías: éste ya no debe desear a la prostituta, sino asumir que no adquiere más que el derecho a un servicio.¹⁴ Sin embargo, esto debería seguir permitiéndole “realizar” por fin sus necesidades más propias y solipistas, con una guía, por así decirlo, pero para sí mismo. La compra de un servicio sexual no es mucho más que una masturbación ampliada, la versión en la vida real del consumo de pornografía. En este sentido, la invención de muñecas sexuales cada vez más realistas tanto en apariencia como en tacto (que se comercializan característicamente como “muñecas del amor”) y el establecimiento de burdeles de muñecas, que ocuparon titulares sobre todo en 2017/18, no son más que variantes del mismo mercado.¹⁵

En la vanguardia social del trabajo sexual se utiliza a menudo un vocabulario terapéutico. Se supone que los clientes aprenden a liberarse de la vergüenza y las restricciones, se promete “sanación” y elaboración de traumas, experiencias holísticas y realización de los sueños más secretos. Esto también alimenta la autoimagen de ejercer una actividad útil, incluso indispensable, y de tener encomendada una misión en materia de educación sexual de la población. Esta operación se rodera de un discurso dirigido a otro sector del público sobre el derecho a la sexualidad, que debe hacerse accesible a las personas con discapacidad o a las personas en residencias, en particular con la ayuda de «acompañantes sexuales». También en este caso se supone que la prostitución es indispensable para proporcionar los cuidados necesarios, que incluso podrían ser financiados por las compañías de seguros de enfermedad. Sin embargo, la reclusión y la minorización de estas personas, responsables al menos en parte de su necesidad de cuidados, se ven así legitimadas en lugar de cuestionarse.

En una cultura narcisista en la que la gente publica diariamente mensajes sobre su vida cotidiana en imágenes, texto y vídeo en las llamadas redes sociales para reafirmarse en su propia existencia, porque la participación social en sentido pro-

¹⁴ El hecho de que este intento aún no haya tenido éxito del todo puede apreciarse en el odio compensatorio y el desprecio que a menudo se articulaban contra las prostitutas en los tristemente célebres foros de clientes.

¹⁵ En aquel momento, en varios países los burdeles de muñecas sexuales se convirtieron por un breve periodo de tiempo en un revuelo mediático. Parece bastante cuestionable que se tratara de un modelo de negocio permanente; la mayoría de estos burdeles, algunos de los cuales eran plataformas de comercialización para fabricantes de muñecas, ya no existen, como el establecimiento regentado por la empresa de muñecas Lumidolls en Barcelona, del que se dice que fue el primero de Europa. Sin embargo, en 2020 se inauguró un nuevo burdel de muñecas en Berlín, que cuenta con más innovaciones técnicas.

pio ya no existe (aunque tópicos como democracia y participación estén muy de moda y se permita a la población practicar diligentemente la “solidaridad vivida”¹⁶ y el trabajo voluntario mientras no se vean afectadas las relaciones de propiedad), el trabajo sexual promete no solo la autorrealización, sino también la indispensable autoafirmación y satisfacción narcisista. Esto hace posible no solo la mirada anhelante de los demás, sino también el permiso para presentarse como una mercancía atractiva en poses sexys en la esfera pública de Internet.¹⁷ Resulta a la vez paradójico y lógico que, en esta cultura de la autopresentación, la sexualidad vuelva a estar fuertemente asociada al peligro de agresión. Y por eso no es de extrañar que – mientras la facción más tradicional del feminismo se aferra impertérrita a su narrativa de la prostitución como una continua “violación pagada”– las facciones más modernas vean en el modelo contractual y negociado de la sexualidad, tal y como tiene lugar en el trabajo sexual (y tal y como no tuvo validez para la prostituta, y menos aún para la puta), un modelo incluso para la sexualidad privada. Las prácticas sexuales sobre una base contractual ya no aparecen como intrínsecamente desiguales, como explotación o fraude, sino como el ideal de una sexualidad igualitaria y consensuada en la que solo puede y debe tener lugar aquello que previamente ha sido explícita e inequívocamente consentido por todos los participantes en condiciones de plena capacidad y cuyas implicaciones han sido comprendidas y acordadas. El lema bajo el que las feministas de todas las facciones vuelven a unirse ya no es “no es no”, sino “solo un sí explícito significa sí”. El miedo subyacente a circunstancias imprevisibles y a transgresiones que puedan poner en cuestión la frágil identidad sexual como única propiedad que le queda al individuo sitúa la sexualidad (masculina, heterosexual) bajo la sospecha general de violencia y agresión. La única diferencia entre las dos facciones feministas es la cuestión de si existe ese consenso ideal en el trabajo sexual. Unas opinan que en él existe un desequilibrio de poder fundamental, de modo que la prostituta no puede dar efectivamente su consentimiento, sería cuasi menor de edad. Otras opinan que el trabajo se-

¹⁶ Al comienzo de la llamada crisis del coronavirus, en la primavera de 2020, el entusiasmo por la acción solidaria floreció hasta límites insospechados. Al principio encontró su expresión favorita colgando pancartas de “Stay-the-fuck-home”, aplaudiendo y cantando canciones partisanas italianas desde los balcones, equipando “vallas de donativos” para los sin techo y cosiendo mascarillas. Este entusiasmo solidario se convertía a menudo en disposición a la denuncia de otras personas.

¹⁷ “El concepto de carácter anal ya no tiene validez. El fetichista de mercancías de nuevo cuño desea parecerse a las mercancías mucho más que poseerlas de forma duradera. La carencia de relación afecta a los objetos tanto como a los sujetos. La codicia por comprar y el desechar son equivalentes” (Adorno, 2003b: 71).

xual puede servir de modelo porque determina explícitamente de antemano qué actos tendrán lugar y cuáles no. La cuestión que se negocia aquí es si existe un intercambio equitativo entre sexualidad y otras contraprestaciones o si solo lo semejante puede compensarse con lo semejante. Sin embargo, el modelo básico de que la sexualidad es un intercambio en el que prestación y contraprestación se sopesan mutuamente de forma casi contractual se establece como un ideal (feminista) de manera indiscutible y universal.

Las posibilidades de que las feministas “radicales” más tradicionales puedan hacer valer su visión de la prostitución como violencia en la sociedad son más bien escasas, aunque hayan logrado repetidamente éxitos políticos. Aunque no se puede descartar que la hiperexcitación general del debate político se centre en la prostitución y decida ilegalizarla, es mucho más probable que su reconocimiento como trabajo se siga actualizando al día con leyes especiales para “proteger” y controlar a las prostitutas, como ha acabado imponiéndose políticamente en Alemania desde la abolición de la infracción de la normativa de buenas costumbres a través de la Ley de Prostitución de 2002 y el subsiguiente refuerzo de la regulación en el marco de la Ley de Protección de Prostitutas de 2017. Una tendencia actual es que los servicios sexuales están perdiendo su asimetría de género y el mercado se está abriendo a ambos géneros, como ha ocurrido y sigue ocurriendo en la pornografía. Los burdeles para mujeres, o incluso para homosexuales, nunca han logrado establecerse, pero en los últimos años los servicios sexuales se han abierto claramente a la clientela femenina y a los proveedores masculinos (más allá de la escena de los chaperos). Esto es lógico si las mujeres –con o sin cuotas– han llegado ahora también a los tramos salariales más altos. El culmen de un feminismo convertido al capitalismo es el feminismo queer focalizado en políticas de identidad, cuya ideología promulga que puedes cambiar de modo arbitrario no solo tu género, sino también lo que puedes hacer con él. Todo el mundo puede ser proveedor de servicios y todo el mundo puede ser consumidor; se aplica el derecho universal a la valorización de las propias características de género y a la satisfacción de las propias necesidades a través del mercado. Queda por ver si esta equiparación de sexos, sobre todo del lado de los clientes, llegará a ser universal o si seguirá limitada a los segmentos de precios más altos, como ha sucedido hasta ahora. Por lo tanto, la disputa feminista continuará aún durante un tiempo.

El hecho de que el trabajo sexual se haya convertido en el paradigma y el ideal de autorrealización del capitalismo contemporáneo indica también que este capita-

lismo se ha vuelto en cierto modo más “femenino”. Si bien Alexandra Kollontai señalaba hace un centenar de años que eran precisamente las “virtudes femeninas” tradicionales las que impedían a las mujeres afianzarse en el mundo laboral y, por tanto, favorecían su caída en la prostitución, hoy en día esto ya no rige así en las sociedades occidentales desarrolladas. Por un lado, porque las *soft skills* con connotaciones femeninas son ahora demandadas en todo tipo de profesiones de gestión y de cuello blanco (capacidad de trabajo en equipo, inteligencia emocional, consideración del bienestar de los empleados, “calidez” humana), y por otro, porque la comercialización con éxito de las habilidades femeninas, emocionales, sexuales e íntimas en el trabajo sexual ya no es una prueba de inadaptación al mercado laboral y una expresión de resignación a la explotabilidad de la propia fuerza de trabajo, sino que prueba precisamente la inmensa idoneidad de encajar en el nuevo mercado laboral de la autocomercialización. La trabajadora sexual de éxito demuestra su voluntad y su capacidad de integrarse en la sociedad, aunque ya no gane salarios superiores a la media, apenas pueda ascender socialmente y solo pueda hablar de un estilo de vida autónomo en un sentido muy limitado.

Traducción del alemán de Jordi Maiso y José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2003a): “Zum Problem der Familie” (1955), en *Gesammelte Schriften*, vol. 20.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 302-309.
- ADORNO, Theodor W. (2003b): “Individuum und Gesellschaft”, *Frankfurter Adorno-Blätter* VIII, 60-94.
- BECKER, Theodora (2023): *Dialektik der Hure. Von der ‘Prostitution’ zur ‘Sex-Arbeit’*. Berlin: Matthes & Seitz.
- BEHREND, Friedrich Jacob (1850): *Die Prostitution in Berlin und die gegen sie und die Syphilis zu nehmenden Maßregeln*, Erlangen: Palm & Enke.
- BENJAMIN, Walter (1974): “Anmerkungen des Herausgebers: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus”, en *Gesammelte Schriften*, vol I. Ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1064-1222
- BENJAMIN, Walter (1985): *Passagenwerk*, *Gesammelte Schriften*, vol V. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BRÖCKLING, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- GRAEBER, David (2013): "On the Phenomenon of Bullshit Jobs. A Work Rant", *STRIKE!* 8.
- LENIN, Vladimir Ilich (1970): "El imperialismo como fase superior del capitalismo" (1916), en: Id.: *Ausgewählte Werke*, Vol. II, Berlín: Dietz Verlag, 643-770.
- KISCH, Egon Erwin (1981): "Magdalenenheim", en: *Marktplatz der Sensationen*, Berlín, Weimar: Aufbau-Verlag, 223-230.
- LAFARGUE, Paul (2009): "Die Predigt der Kurtisane", en *Die Religion des Kapitals*, Berlín: Matthes & Seitz, 28-43.
- M. K. G. (1905): *Städtische Lusthäuser. Ein ernstes Wort ohne Umschweife!*, con prólogo del Prof. Dr. C. Fraenkel, Consejero Privado de Medicina y Director del Instituto de Higiene de la Universidad de Halle a. S., Leipzig.
- MANDEVILLE, Bernard (2018 [1724]): *A Modest Defence of Public Stews Or An Essay upon Whoring as it is now Practiced in this Kingdom*. Published by the Exclassics Project (<https://www.exclassics.com/stews/stews.pdf>)
- MARX, Karl (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MEW vol. 40, Berlín: Dietz, 465-588.
- MARX, Karl (1978): "Thesen über Feuerbach", en MEW vol. 3, Berlín: Dietz, 5-7.
- MARX, Karl (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en MEW vol. 42, Berlín: Dietz.
- PAPPRITZ, Anna (1907): "Die Welt, von der man nicht spricht!". Aus den Papieren einer Polizei-Beamtin, compilado y editado por Anna Pappritz, Leipzig: Dietrich.
- PLATONOV, Andrej (2013): "The Anti-Sexus", traducido por Annie O. Fisher, en: *Cabinet Magazine* 51, Nueva York.
- REY, Alain (ed.) (2010), *Dictionnaire historique de la langue française*, París: Robert.
- SIMMEL, Georg (1989 [1900]): *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- TARNOWSKY, Benjamin (1890): *Prostitution und Abolitionismus*, Hamburg und Leipzig: Leopold Voss.

APUNTES SOBRE LA CRÍTICA DEL PATRIARCADO Y LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN LA TEORÍA CRÍTICA

*Notes on the Critique of Patriarchy and Violence
Against Women in Critical Theory*

DINORA HERNÁNDEZ*

dinorahelo@gmail.com

Fecha de recepción: 16/06/2024
Fecha de aceptación: 04/12/2024

RESUMEN

El propósito central del artículo es realizar una serie de apuntes sobre patriarcado y violencia contra las mujeres en la Teoría crítica. La elección de la forma responde al estilo fragmentario y asistemático de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, autores en los que se concentrará este estudio. La idea es mostrar que se trata de una crítica de los géneros y sus relaciones, en el sentido de que apunta a comprender las bases que los posibilitan, así como las dinámicas de poder, tensiones y antagonismos, que han definido sus vínculos a partir de la modernidad. Esta crítica es visible en las reflexiones de Adorno y Horkheimer acerca de la dialéctica de la Ilustración, el capitalismo y la forma mercancía, así como los análisis sobre autoritarismo y masculinidad. Finalmente, se presentan algunos esbozos de las prolongaciones de esta crítica en la actualidad para comprender las relaciones de los géneros en el marco del radicalismo de derecha contemporáneo.

Palabras clave: Teoría crítica, patriarcado, violencia contra las mujeres, autoritarismo, masculinidad, forma mercancía, radicalismo de derecha.

ABSTRACT

The article's main purpose is to make a series of notes on patriarchy and violence against women in Critical theory. The choice of form responds to the fragmentary and asystematic style of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, the authors on whom this study will concentrate. The idea is to show that it is a critique of gender and its relations, in the sense that it aims to understand the bases that make them possible, as well as the dynamics of

* Universidad de Guadalajara. México.

power, tensions and antagonisms, that have defined their linkages since Modernity. This critique is visible in Adorno's and Horkheimer's reflections on the dialectic of the Enlightenment, capitalism and the commodity-form, as well as the analyses on authoritarianism and masculinity. Finally, some outlines of the present-day extensions of this critique are presented to understand gender relations in the context of contemporary right-wing radicalism.

Key words: Critical theory, patriarchy, violence against women, authoritarianism, masculinity, commodity-form, right-wing radicalism.

La Dialéctica de la Ilustración, con su incorporación del psicoanálisis, es una obra clave con la que la teoría feminista debe enlazar en clave crítica

Roswhita Scholz

1 LA BURGUESÍA DEBATE LAS “CAUSAS DE LA PROSTITUCIÓN”

La crítica de las relaciones de género es un motivo transversal a la Teoría crítica, en este sentido, no puede sostenerse que el pensamiento de los filósofos y teóricos sociales que están detrás de este paradigma esté anclado en la idea de un sujeto universal y desgenerizado, abonando, con esto, a la historia de la *razón patriarcal* (Amorós, 1991). Muy por el contrario, las reflexiones de estos filósofos alemanes apuntan explícitamente y en múltiples momentos hacia las concreciones de la sexualidad, el sexo y el género. La crítica de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, nos conduce al cuestionamiento de una noción del sujeto moderno, capitalista, patriarcal, antropocentrista, racista y colonialista, sin que sea viable establecer una separación nítida entre estos rasgos. En lo que respecta al tema central de este texto, la relación de dominio que el individuo ejerce sobre la naturaleza se despliega, también, a los sexos-géneros: configuraciones de la feminidad y masculinidad, dinámicas de la sexualidad y despliegues de las relaciones de género en la familia y otros ámbitos como el trabajo y la industria cultural, forman un entramado de discusiones que reapropiado en algunos de sus motivos pueden desplazarse para elaborar una crítica del presente.

Las relaciones entre los géneros se presentan anudadas en una serie de tensiones y antagonismos, dada la constitución capitalista y patriarcal de la sociedad, esta

es una tesis que se puede inferir del corpus de la Teoría crítica. La crítica de la modernidad y su modelo de sujeto, moderno-ilustrado, elaborada por los miembros fundadores del *Instituto para la Investigación Social*, se despliega en estas determinaciones estructurales, funcionales y constitutivas de lo que, en su momento, denominaron “sociedades avanzadas”. Desde el horizonte de la dialéctica, la tarea de la Teoría crítica fue analizar la configuración de la sociedad con una perspectiva de totalidad y las conexiones entre estructura y subjetividades, lo cual, recuperando la mirada del psicoanálisis freudiano, implicó la indagación en la dimensión generizada de los sujetos.

Estamos ante una constelación sobre los vínculos entre los géneros que recorre importantes momentos de la investigación filosófica y social en textos como *Dialéctica de la Ilustración*, fragmentos de *Minima moralia*, *Estudios sobre la personalidad autoritaria* y otros ensayos como “Autoridad y familia” y “Educar después de Auschwitz”, obras que serán la base central de este artículo. Considero que hay tres aspectos que conforman de manera importante la constelación que Adorno y Horkheimer nos presentan: las reflexiones sobre el patriarcado y la conformación de la *masculinidad autoritaria*, la crítica de la violencia contra las mujeres y los procesos de subjetivación femenina, así como el análisis de los afectos-emociones y la frialdad, que se concreta en las observaciones sobre el amor en la sociedad capitalista.

El propósito central del artículo es realizar una serie de apuntes sobre el patriarcado, la violencia contra las mujeres y la crítica de las relaciones de género en la Teoría crítica. La elección de la forma responde al estilo fragmentario y asistemático de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, autores en los que se concentrará este estudio. Además, se pondrá especial atención en mostrar que se trata de una crítica de los géneros y sus nexos, en el sentido de que apunta a comprender las bases que los posibilitan, así como las relaciones de poder, tensiones y antagonismos, que han definido sus vínculos a partir de la modernidad. Esta dinámica de los géneros es visible en los análisis de Adorno y Horkheimer sobre autoritarismo y masculinidad, así como en su correlato, el cuestionamiento de la violencia contra las mujeres. Finalmente, se presentan algunos esbozos de las prolongaciones de esta crítica para comprender las relaciones de los géneros en el marco del radicalismo de derecha contemporáneo.

Esta investigación se limita, primordialmente, a los libros y ensayos publicados de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, en el entendido de que existe una la

línea de continuidad en la crítica del patriarcado, la violencia contra las mujeres y las relaciones de género, definida a través de sus tensiones y contradicciones, y que nos es posible entender sino en el horizonte de las tesis centrales de la Teoría crítica¹. Lo anterior obliga a no desatender la dialéctica entre lo particular y lo general y sus mediaciones, evitando la interpretación de momentos aislados de su pensamiento, adjudicación de tesis definitivas, así como la atribución de las contradicciones de la realidad al razonamiento y la posición subjetiva de los autores, sin que lo anterior implique la ausencia de reconocimiento de las limitaciones de su crítica. Revisiones del pensamiento de Adorno y Horkheimer optan por recuperar reflexiones desperdigadas en conferencias y correspondencia, que son indicativas de la complejidad a la que se enfrenta quien quiera asumirse en cualquier postura clausurada, dejando de lado, además, que de las tensiones de la realidad también involucran a la subjetividad de quien la piensa². Muchas veces se trata de afirmaciones tentativas y parciales que se tomado como tesis concluyentes, en otros casos, fragmentos leídos sin la mediación de la teoría en su totalidad o que se interpretan a partir de marcos externos a la Teoría crítica, faltando, con esto, al espíritu de la crítica immanente.

¹ Un trabajo de comparación exhaustivo entre corpus teórico, correspondencia, cursos y conferencias; es decir, vida y obra de los autores, precisaría de un tipo de investigación, más cercana a la historia de las ideas, que no está dentro de los propósitos de este artículo.

² Así, por ejemplo, la crítica feminista reciente ha puesto sobre la mesa la importancia de analizar el papel que Gretel Karplus Adorno jugó en la elaboración del pensamiento de Theodor W. Adorno, puesto que figura escasamente como colaboradora y co-editora en la obra publicada del filósofo de la que fue participe. Esto, sin duda, es indicativo de la desigualdad de género en las relaciones de trabajo y el matrimonio a las que Adorno no consigue darles la vuelta en su vida personal. Como consta en algunas biografías (Müller-Doohm, 2003: 342, 350), Gretel, doctora en química y heredera de parte de la empresa familiar, asumió la tarea de gestora y apoyo emocional y profesional de la trayectoria intelectual del esposo, como muchas mujeres bajo las presiones sociales de la época, pero como participante del proceso creativo de la obra de Adorno jugó un papel más activo del que le fue públicamente reconocido (von Boeckmann, 2024). Este es un que hecho que llama la atención en un proyecto de trabajo colectivo como el del *Instituto para la Investigación Social*, cuyos miembros todo el tiempo se dedican obra y refieren mutuamente. De acuerdo con Molina (2023), en el proceso creativo, Adorno elaboraba sus ideas, inicialmente, de manera oral, Gretel tomaba las notas, luego él volvía con una segunda intervención sobre su pensamiento ya escrito, escritura que posteriormente era corregida por ella; se trataba, pues, de una labor intelectual interactiva. Lo que entra en consideración a partir del análisis de este proceso es que la participación de Gretel no era de quien toma un dictado, sino de quien interpreta la palabra, corrige y edita, por tanto, reescribe y reelabora las ideas (Molina, 2023); lo que aparece en escena es la espinosa cuestión de autoría, individual y/o colectiva, y diferencia de género en el trabajo intelectual.

2 CRÍTICA DEL PATRIARCADO Y LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

Uno de los despliegues de la dialéctica de la Ilustración es el de la configuración del sujeto moderno analizada desde distintos ángulos, sin embargo, se ha puesto poca atención a la dominación de género que guarda el concepto de patriarcado en la Teoría crítica. El sentido de esta noción es amplio, puesto que la sociedad patriarcal es aquella, “basada en la opresión de los físicamente más débiles” (Horkheimer y Adorno, 2016: 113) y, como se verá en este trabajo, las mujeres, del mismo modo que otros grupos minorizados, tienen un papel destacado al interior de concepto de debilidad. El sujeto moderno-ilustrado, cuyo protomodelo Adorno y Horkheimer localizan en la figura de Odiseo, es un sujeto patriarcal, que ejerce el mando sobre la naturaleza, los siervos, animales no humanos y las mujeres. El propósito de *Dialéctica de la Ilustración*, como queda explicado en el primer ensayo del libro, es explicar que la Ilustración contiene inmanentemente su contrario: “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno: 2016: 51). “Concepto de Ilustración”, el texto que abre los “Fragmentos filosóficos”, pone de inmediato en claro que la subjetividad moderna que se empodera sobre la naturaleza implica, también, un reforzamiento de la virilidad. Es claro, pues, que Horkheimer y Adorno se interesaron por analizar la conformación de la sociedad, también, desde el ángulo de las identidades de género moderno-patriarcales.

El sujeto moderno-ilustrado es un sujeto capitalista y patriarcal, modelado por la *forma mercancía*, en función ya sea de fuerza de trabajo o dueño de los medios de producción, se trata de un individuo cosificado, regido por la razón instrumental y el principio de autoconservación, los cuales niegan la acción autónoma y dirigida a fines; por estos motivos, Adorno y Horkheimer sostienen que en el proceso mismo de subjetivación, “la subjetividad se ha volatilizado” (2016: 82). La exposición de Odiseo al canto de la sirenas, analizada en “Concepto de Ilustración”, nos conduce, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, a la relación mito-dominio-trabajo. El terrateniente Odiseo tiene que resistirse al encantamiento de las sirenas, que simboliza el pasado prepatriarcal de placer, conciliación con la naturaleza y felicidad, puesto que la subjetivación patriarcal implica la renuncia de satisfacción libidinal a fin de fijar la identidad masculina: “La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del

hombre, y algo de ello se repite en cada infancia” (Horkheimer y Adorno, 2016: 85). Movidio por el temor a perderse en la naturaleza y con esto exponer el Yo a la disolución, Odiseo se hace atar al mástil mientras ordena a los remeros taparse los oídos con cera; el dominador escucha, pero no puede entregarse a la experiencia de liberación que promete el placer del canto, en cambio, a los dominados se les niega cualquier indicio de gratificación, ordenándoseles que empujen la balsa con vigor. Odiseo sabe ya de la utilidad del tiempo del progreso y con esta herramienta se aleja del pasado, el presente no puede retornar, lo que queda atrás es solo conocimiento a disposición para organizar el futuro. Asimismo, el patriarca es sustituido en el trabajo, la suya es una experiencia mutilada por la separación del objeto, la naturaleza, y debido a la jerarquía del mando que lo escinde de los otros, por tanto, su identidad se solidifica como puro ejercicio de poder, “soberanía sobre lo existente”. El proceso de desencantamiento que aleja del mundo del mito y disocia al individuo de la naturaleza conduce a una situación en la cual “El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones” (2016: 64).

En “Concepto...”, Adorno y Horkheimer están concentrados en dar cuenta del proceso de subjetivación patriarcal cuya condición es la separación sujeto-objeto, esta desune al individuo de la naturaleza en su sentido de realidad natural, naturaleza interna (afectos, emociones, sentimientos, pulsiones), animales no humanos y los otros reducidos a objeto de dominio: las clases sociales, los colonizados y las mujeres. La separación implica regresión tanto para el dominado como para quien domina, el sujeto moderno-ilustrado pierde su capacidad vinculante, anulada su capacidad mimética, cosifica lo otro, se autocosifica y enfría.

La conformación de la subjetividad tiene varios momentos álgidos en los excursos, los cuales cierran con elaboraciones muy potentes sobre la violencia contra las mujeres. “Odiseo, o mito e Ilustración” presenta *La Odisea* como la gran narración de la prehistoria de la subjetividad, se trata del relato del surgimiento del *sí mismo* en cuya base está la lógica de la renuncia. A lo largo de la saga Adorno y Horkheimer muestran la configuración de la subjetividad a través de la represión de las pulsiones y el aplazamiento de la satisfacción que supone la emergencia del sujeto, sus condiciones son el autodomínio, la autocosificación y el enfriamiento. Al cierre, los encuentros con Circe y Penélope y el remate con algunas menciones del canto XXII, que relata la ejecución de las esclavas, apunta hacia la crítica de la violencia contra las mujeres.

El primer excursus “Odiseo, o mito e ilustración” abre con la tesis: “La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio” (Horkheimer y Adorno, 2016: 105). En la sociedad capitalista, del intercambio desigual, se da siempre más de lo que se recibe, y algo de esto se mueve en el relato de Homero. En la prehistoria de la subjetividad está el sacrificio como precondition, el auto-dominio que supone el control racional de las pasiones y afectos: alienación de la naturaleza y dureza, conducen a la negación de todo lo natural en el sujeto y al rechazo de la naturaleza externa con miras a la autoconservación (2016: 104-105). El excursus cierra con la interpretación de los encuentros de Odiseo con Circe y Penélope, se trata de un momento muy relevante para comprender la crítica de las relaciones de poder entre los géneros. Para Horkheimer y Adorno, “Prostituta y esposa son dos polos complementarios de la autoalienación femenina en el mundo patriarcal” (2016: 120).

Penélope representa el espacio de la propiedad estable del matrimonio, fijada en la modernidad a través del contrato; mientras Circe simboliza el placer objetualizado como posesión, que en la modernidad se intercambia como mercancía. Ambas incorporan el orden patriarcal de valores, pero como efecto de la subjetivación de las mujeres por la *sociedad masculina*, no como una acción autónoma y deliberada sino como producto de su construcción patriarcal de género que está mediada por la totalidad social. Se trata de modos de sujeción (Butler, 2018) y violencia simbólica (Bourdieu, 2000) que explican la disposición de los dominados a mirar con los ojos del dominador tanto a la realidad como a sí mismos, incorporándola en sus prácticas, relaciones y conformación de identidad.

En este orden de ideas, en el fragmento “Desde que lo vi” de *Minima moralia*, Adorno sostiene que el “carácter femenino” y el “ideal de feminidad” son consecuencia de la “mutilación de las mujeres por la sociedad patriarcal” (2006: 256), y apunta: “Si es cierto el teorema psicoanalítico según el cual las mujeres viven su constitución psíquica como consecuencia de una castración, éstas tienen en su neurosis un vislumbre de la verdad” (2006: 100). De los análisis sobre la feminización de Freud (1992) es posible extraer algunas conclusiones: la generización de las mujeres tiene detrás un proceso adaptativo de resolución conformista al patrón de su rol tradicional con los atributos de pasividad, dependencia y heteronomía, añadiendo que todas estas características complementan las asignaciones y el estatus de los varones en la sociedad patriarcal. Es notorio que Adorno haya concebido este proceso como daño de la subjetividad femenina, puesto que para las mujeres

supone la merma de sus posibilidades de constituirse en sujetos, con los atributos, de raíces modernas, de autonomía y autoexpresión. La crítica feminista del psicoanálisis (Rubin, 1975) nos ha situado de lleno en esta ruta y sacado sus últimas consecuencias, al cuestionar la estructuración edípica, retomando elementos del mismo Freud, pero en diálogo con estudios sobre la feminización como los de Jeanne Lampl-de Goot, poniendo de relieve la experiencia concreta de las mujeres; al analizar las relaciones de la niña con padre y madre, como sujetos generizados diferenciadamente y al interior de la sociedad patriarcal, la experiencia femenina: formación de deseo, orientación sexual e identidad de género, abre otras posibilidades y colisiona con la heteronorma y definición normalizada de la feminidad.

La conformidad con el imperativo del ideal de feminidad de la *sociedad masculina* está llena de complejidades. Esto es notorio en el momento en el cual los filósofos alemanes dibujan la relación distorsionada entre deseo y mandato: Odiseo resiste a Circe, por tal motivo se le concede el privilegio de dormir con ella y, con esto, el mando. Horkheimer y Adorno afirman que, en este sentido, el placer solo se entrega cuando ha sido desestimado, “la última hetaira se revela como el primer carácter femenino” (2016: 119). Con esta demanda de dureza, Circe contribuye a la frialdad que se convierte en un elemento céntrico para el funcionamiento de la sociedad moderno-capitalista-patriarcal, con sus componentes de negación del amor, autodominio y reproducción de la soledad o separación afectiva de los sexos-géneros. El poder del placer representado por Circe queda neutralizado en su realización, a partir de ese momento, su relación con Odiseo se limita al consejo de viaje, poniendo su inteligencia al servicio de la autoconservación del patriarca. En “Filemón y Baucis”, Adorno señala que detrás del respeto al varón, al fuerte, en realidad se esconde la falsedad y lástima de los débiles, puesto que en el fondo se sabe que en él late oculta la debilidad y desamparo: “Debajo de la falaz ideología que coloca al hombre en un puesto superior hay otra ideología secreta, no menos falsa, que lo reduce a un puesto inferior, a víctima de la manipulación, de la maniobra, del engaño” (2006: 179). Estas son forma de resistencias cotidianas de los dominados, estrategias de sobrevivencia discursivas y prácticas disimuladas contra las coacciones estructurales (Scott, 1990) que, por ejemplo, Kate Millet (2000) atribuye a la psicología de las mujeres de frente al dominio masculino, la cual es producto de una socialización que permanentemente les taladra la idea naturalizada de su papel social como “segundo sexo”.

Sobre el “carácter femenino”, Adorno (2003) había adelantado algunos planteamientos en 1937 en carta a Erich Fromm, aunque se trata de un conjunto de anotaciones preliminares que habría que desarrollar, como él mismo reconoce, estas formulaciones incipientes y tentativas son puntos de partida para dotar de sentido a una noción que es retomada en *Dialéctica de la Ilustración* y escritos posteriores sin mayor desarrollo, pero como se ha visto hasta el momento, son medulares para entender el trasfondo de la caracterización de las mujeres. Para Adorno, la *forma de la mercancía* era el “cemento” que unía a una sociedad ya no aglutina por principios de autoridad centrados en el Estado, la religión o la familia, a los que se había arrebatado el monopolio del sentido, sobre todo, en los sectores de clase media. El *fetichismo de la mercancía* afectaba también al orden de los sexos-géneros; en este sentido, la posición de hombres y mujeres en el circuito de producción y consumo de mercancías estaría vinculada con ciertos rasgos psicológicos específicos de unos y otras. El principio de cambio operaba en las mujeres a través de la asignación del papel de consumidoras, integrándolas funcionalmente en el sistema capitalista. De acuerdo con Adorno, la *forma de la mercancía* afectaba también a la sexualidad femenina en detrimento del placer, esta adquiriría un carácter instrumental y de lógica de equivalencias, conformando vínculos cosificados y tendencias a la autocosificación inducida de las mujeres, contribuyendo, con esto, al enfriamiento de las relaciones y a la propia frialdad, “Incluso en la sexualidad, el valor de uso ha sido asfixiado por el valor de cambio” (Adorno, 2003, s/f).

Adorno encuentra en la lectura de Leo Löwenthal sobre la obra de Herik Ibsen, así como en el pensamiento del psicoanalista Wilhelm Reich, una tendencia a romantizar algunos rasgos femeninos al señalar que en las mujeres burguesas, dada su colocación en la economía y relativo resguardo de los impactos del capital, existía menor grado de cosificación, mutilación sexual y represión que en los hombres, pero, para el filósofo alemán, lo que parecía natural, “inmediatez”, en realidad era mediación social capitalista. El “carácter femenino” era un efecto de la generización de las mujeres como “segundo sexo”, la *sociedad masculina* preparaba a las mujeres para la dependencia y heteronomía. En este sentido, no sin matices de por medio, señalaba: “La mujer está, *hasta cierto punto*, más dominada por el carácter de mercancía que el hombre” (2003, s/f)³.

³ La cursiva es mía.

Las incipientes reflexiones de Adorno sobre el “carácter femenino” tienen el trasfondo de las transformaciones del capitalismo de consumo de la primera mitad del siglo XX y la manera como estaban impactando la identidad femenina. Figuras centrales para la producción de valor en el capitalismo fordista y las economías de posguerra, las mujeres devenían agentes funcionales del movimiento de las mercancías contemporáneo, de esta constelación formarían parte importante los medios masivos de comunicación, el cine hollywoodense, la radio comercial, el sector editorial, la publicidad y el *marketing* (Cott, 2006)⁴. Como lo veremos en varios momentos de este artículo, en este espíritu de la época reposa la tesis de la cosificación femenina que permea las imágenes de las mujeres, tanto en la carta referida como en textos como *Minima moralia* y el ensayo sobre la industria cultural. Sin embargo, la crítica feminista (Ziege, 2003) ha visto en estas formulaciones de Adorno y Horkheimer la reproducción de estereotipos misóginos. El riesgo de estos cuestionamientos es el de alejar el diagnóstico, el cual es relevante para la crítica feminista misma, atribuyéndoselo a la posición subjetiva del autor; imputar al pensamiento lo que se presenta como parte del funcionamiento de aquello que se está intentando comprender⁵.

⁴ La historia de las mujeres nos acerca a este proceso. Cott (2006) señala que la mujer moderna, al estilo norteamericano, se convirtió en paradigma de feminidad durante las primeras décadas del siglo XX, papel que no puede comprenderse sin el impulso de la industria cultural, tecnificación del hogar, profesionalización de los cuidados y reconfiguración de la sexualidad femenina, en una constelación de producción-consumo-cuidados-diversión-seducción. De acuerdo con este trabajo (Cott, 2006), desde inicios del siglo XX, la idea feminista de la feminidad emancipada es capturada por científicos sociales y publicistas, coincidiendo, también con el desarrollo de *marketing*. Asimismo, aumenta la creación y circulación de productos para la mujer, el hogar y los niños, avanzando hacia la creación de necesidades, como dar cuenta Marcuse (1987), posteriormente, no sin omitir significativamente la experiencia de las mujeres de su análisis. A decir de Cott, las mujeres de la época realizaban la mayor parte de las compras, siendo esta tarea una de las centrales del cuidado del hogar, por esta razón y su mayor receptividad, la publicidad se ocupaba en su mayoría de ellas, dirigida a la atención de las necesidades de los otros, pero también promoviendo formas de pseudo-individuación e identidad; la compra se convierte en la forma de agenciarlas y empoderarlas, un terreno, preparado para ellas, de ejercicio la racionalidad y autonomía, “La mercantilización moderna adoptó la propuesta feminista de que las mujeres asumieran el centro de su vida y la tradujo en la noción consumista de elección” (2006: 124).

⁵ Ziege advierte del contenido de “estructuras misóginas” a través de estereotipos que reproducen la imagen de las mujeres como un sexo cosificado y alienado, al que contribuye la formulación de Adorno de que lo están más que los varones. Además, al ver en las mujeres representantes de la *forma de la mercancía*, Adorno se alinea con la tradición marxista que las concibe como la imagen moralizada de víctimas del capitalismo (2003). Una lectura actualizada de la crítica del patriarcado y las relaciones de género de la Teoría crítica, precisa ir más allá de la crítica feminista clásica, focalizada en revisar el modo como se da cuenta de la condición de las mujeres, para resituarse en el horizonte de las relaciones de género y sus tensiones, como lo ha propuesto Umrath (2022), apelando a la perspectiva de la teoría de género, pero sin olvidar, además, colocarla al interior de la

En la *sociedad del intercambio* las relaciones entre los sexos-géneros son vínculos cosificados. Los fragmentos de *Minima moralia* reúnen reflexiones sobre las relaciones mediadas por la *forma o estructura de la mercancía* y la *razón instrumental*, que hacen de los seres vivos objetos intercambiables y reemplazables, desvirtuando la posibilidad de los vínculos afectivos y verdaderamente humanos. La categoría *forma de mercancía* da cuenta de la incorporación del objeto a la lógica de la producción del valor, *forma de valor*, orientándolo al intercambio dentro del modo de producción capitalista (Marx, 2016: 58). La *forma* es una cualidad reflexiva, puesta por el sujeto y social, conduce a la tesis de Marx de que el valor no es un atributo natural sino una determinación del *trabajo abstracto*. Al adquirir la *forma de mercancía*, cosas, personas e instituciones funcionan con los criterios del mercado, como objetos de compra-venta. De acuerdo con Lukács (2021), la universalización de la *estructura de la mercancía* invierte las posiciones de sujeto y objeto, restando capacidad de auto-determinación a los individuos e instituciones y limitándolos al desempeño de roles instrumentales y funcionales al capital. El fragmento “*Ne cherchez plus mon Coeur*” de *Minima moralia* despliega la tesis de que el amor, lo mismo que el trabajo, se cuantifica bajo una lógica de cálculos, dentro de un marco de guerra entre los sexos: quién da más, quién da menos, en una inversión meditada. La frialdad se reproduce en los vínculos amorosos como frigidez sujeta a la gestión, aportando al debilitamiento del impulso erótico del que se precisa para vincular a las “mónadas autosuficientes” (Adorno, 2006: 175), los individuos aislados que sostienen el funcionamiento del modo de producción capitalista y el colectivo fascista. De acuerdo con Adorno, el sexo se desexualiza cuando ya no lo mueve el impulso erótico, sino la mera búsqueda de la compensación material y necesidad fisiológica.

El dominio del patriarcado supone que el poder de la mujer solo le llega mediado por el varón (Horkheimer y Adorno: 119), esto sucede tanto en el caso de Circe como en el de Penélope, el matrimonio con Odiseo sanciona la relación de

sociedad masculina, patriarcal y capitalista, entendida como totalidad social, como lo muestra acertadamente Scholz (2013). Adorno se proponía iniciar una investigación en forma sobre las características particulares de las mujeres burguesas en la sociedad capitalista en el horizonte de la crítica del capitalismo y a partir de la noción general de *fetichismo de la mercancía*. En este sentido, de haber tenido cauce, el proyecto hubiera implicado una potencial superación de lo que la crítica feminista identifica como un sesgo androcéntrico. Aun así, lo vertido en la carta, aunque breve e inicial, es clave para atenuar el protagonismo que tiene el análisis del sujeto varón y la subjetividad masculina en su obra, y aproximar a la investigación en Teoría crítica un intento de comprensión más equilibrado de las relaciones de género a partir de la experiencia de las mujeres (“psicología femenina”).

poder en la figura del contrato. En “Separados-unidos”, Adorno sostiene que en la *sociedad del intercambio* el matrimonio parece motivado no por el amor sino por la supervivencia y el interés individual de las partes, viéndolo como obligación y no como responsabilidad mutua. Este hecho se hace aún más evidente en el divorcio, “Mesa y cama” muestra que la separación hace que el otrora afecto recíproco se trastoque en mero cálculo de bienes materiales ordenado por el derecho y las leyes de la propiedad, condenando, con esto, la relación al conflicto y alienación de su participantes. A este respecto, Horkheimer (2005a) apuntaba, en su obra tardía, hacia la funcionalización económica y política del lazo matrimonial en detrimento de su significado positivo para las relaciones afectivas de amor, cuidado y reconocimiento de las partes como personas⁶. Para Adorno, la institución del matrimonio tiene un cimiento oscuro, ya que está basado en una asimetría fundamental en la que el poder es monopolizado por el varón, “la bárbara disposición por parte del marido de la propiedad y el trabajo de la mujer” (2006: 36). Como lo ha señalado la crítica feminista del contrato sexual (Pateman, 1988) posteriormente, el matrimonio institucionalizado funciona en la modernidad como una forma, junto con el contrato informal de prostitución, de legitimar, conforme a derecho, la jerarquía entre los sexos-géneros.

El estadio del matrimonio, representado por Penélope, refleja una relación entre los géneros ordenada ya civilizadamente, pero en el que se conservan, para la subsistencia de las relaciones de poder de género, elementos de la violencia extrema contra las mujeres de periodos anteriores, un síntoma de “Cuán costoso resultado, sin embargo, establecer ordenadas relaciones de generación” (Horkheimer y Adorno: 2016: 120). El excursu cierre con la ejecución de las siervas ordenada por Telémaco, hijo de Odiseo, quienes, a causa de haber intimado con los pretendientes de Penélope sin la venia del patrón, son colgadas en un lazo, recordándonos, a través de lo que he denominado *imágenes dialécticas del patriarcado*, la persistencia

⁶ Lo mismo que sus consideraciones sobre la crisis de la familia, estos desarrollos, leídos fragmentariamente y sin prestarle atención al hilo de la crítica del patriarcado y las relaciones de género desde una perspectiva de totalidad social, aunadas a su recepción católica y conservadora, pueden presarse a adjudicaciones reaccionarias. Al cierre del ensayo, Horkheimer da pistas para pensar que se trata de una valoración de las contradicciones y tensiones a las que se enfrenta el vínculo matrimonial en condiciones de su instrumentalización, sin que esto signifique un retorno acrítico a sus forma patriarcal y burguesa previa, dejando implícita su apertura hacia otras configuraciones: “La nueva evolución evita cosas mucho más graves, a que daba lugar el sólido matrimonio burgués de otrora, la tiranía de los maridos sobre la mujer e hijos, la infelicidad, cuando la relación matrimonial, sentida como central, consistía en una cadena de renunciaciones” (2005b:111).

de la barbarie de la violencia contra las mujeres reflejada en el disciplinamiento de sus cuerpos y su sexualidad (Hernández López, 2020).

Como podemos apreciarlo, el primer excursus cierra con la crítica del patriarcado y la violencia contra las mujeres, lo mismo sucede con el segundo, “Juliette, o Ilustración y moral”. En el prólogo del *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer señalan que el excursus se propone mostrar cómo el sujeto dueño de sí mismo (soberano), al llevar adelante su plan de dominio de la naturaleza, termina siendo sometido, junto con toda la realidad, por la naturaleza ciega (2016: 56). La condición del poder, el extrañamiento sujeto-objeto, demanda de la alienación de aquello que se pretende dominar, el resultado es, como ya lo he indicado, la cosificación y frialdad. El segundo excursus se adentra en un pliegue más de esta escisión, la relativa a los afectos, sentimientos y emociones, particularmente, de la compasión y el amor. La reflexión se sostiene en la tesis de que el rigorismo moral desemboca en amoralidad debido a la negación de los afectos, emociones e impulsos; es decir, de la mutilación de la naturaleza en el sujeto.

Al inicio, Horkheimer y Adorno establecen una analogía estructural entre sujeto de la ilustración y sujeto burgués; el sujeto trascendental es la versión sublimada del *sí mismo* (2016: 81). Ahora bien, si en la filosofía de Kant todavía hay sitio para la utopía de la solidaridad humana, condensada en la imagen del reino de los fines, en contraste, el proyecto de sujeto moderno-ilustrado encuentra en Sade y Nietzsche una versión de la autonomía llevada al extremo, dando sitio a diversas formas de heteronomía; el individuo retorna a la naturaleza que pretendía dejar en el pasado. La obra de Sade representa el ideal del entendimiento sin la guía de otro, la anhelada mayoría de edad que impulsaba el proyecto de la filosofía crítica bajo otros supuestos. La literatura del marqués un modelo de la razón formal, carente de fines y puesta a disposición de los objetivos de las instancias de poder; mero órgano de coordinación y planificación: razón instrumental (Horkheimer, 2002). Además, se trata de una razón subjetiva que, en su visión desencantada del mundo, reduce toda objetividad al “poder abstracto del sujeto” (Horkheimer y Adorno: 134). Cancelada la referencialidad objetiva, los afectos y sentimientos se vuelven equivalentes ante la razón desustancializada, devienen “mera ideología”. Ante la razón instrumental, tanto los sentimientos humanitarios como los que se pliegan a la jerarquía y el poder valen lo mismo, aportando a la emergencia de una nueva mitología en plena era moderna. Este espíritu de administración, que con-

vierte todo en función y medio y se gobierna por la sustituibilidad, rige los juegos sexuales de Juliette, una sofisticada gestión del sexo sin fin objetivo.

Las últimas páginas se adentran en la crítica de las tensiones entre los géneros y la violencia contra las mujeres a partir del cuestionamiento del naturalismo de Sade. Juliette, el ministro Sant Font y otros personajes son imágenes de una razón desafectada, desapasionada, neutral, lógica, racional y, fundamentalmente, fría. Están regidos por un estricto naturalismo que comunica con el biologicismo nietzscheano y hace de las relaciones entre los sexos-géneros, únicamente, cuestión de desequilibrios entre la fuerza y la debilidad. Juliette representa el sacrilegio sin fanatismo, su comportamiento se orienta, estrictamente, por la razón científica, el suyo es un pensamiento racional que administra la transgresión, no funciona por fuera de lo civilizado sino que lo invierte con sus propias herramientas en una forma de “sacrilegio virtuoso”. Las inclinaciones naturales se canalizan apáticamente en una gestión fría que está en la base del autodominio. El sujeto consigue el autocontrol de frente a los afectos y emociones (remordimiento, amor, odio) gracias a la apatía. Juliette opera a través de la frialdad y el *estoicismo burgués*, por tal motivo y con cierta ironía de por medio, Adorno y Horkheimer asocian su proceder con el positivismo moderno, la ciencia de hechos empíricamente verificables y el dominio de la semántica y sintaxis lógica.

Los filósofos alemanes señalan que el ataque contra los afectos es parte importante del ideal de superhombre nietzscheano. Este momento de su reflexión atañe a la negación de la compasión contra los débiles y el gobierno de la ley del más fuerte. La idea anterior comunica con el naturalismo del Marqués de Sade (2009), quien enseña que es destino impuesto por la naturaleza el hecho de que los fuertes se enseñoreen y los débiles perezcan. Algo de esto queda en el culto de la fuerza que está en la base del fascismo, así como en la tesis de la desigualdad económica que informa a la ideología burguesa. Para Sade y Nietzsche, la compasión, “conciencia sensible de la identidad entre lo universal y lo particular” (Horkheimer y Adorno: 144), va en contra de las leyes de la naturaleza y el sentido de la valentía y virilidad, tratándose de una inclinación femenina. El mismo juicio vale para el placer, la entrega de sí a otro es una vinculación alienante en su definición que condena al sujeto a la heteronomía.

Al final del excursus, la relación entre los géneros se presenta en su más cruda naturalización, solamente como nexo y choque entre fuerzas naturales y biológicas. De igual modo que la compasión, el amor va a ser puesto en tela de juicio sepa-

rándolo del sexo. Adorno y Horkheimer sostienen que la asimetría de la relación entre hombres y mujeres conduce a un amor y respeto que, en realidad, encubren el resentimiento mutuo. El matrimonio, sancionado por la religión y la ley, intenta reconciliar artificialmente esta contradicción, al mismo tiempo que contribuye a invisibilizar la imagen de la conciliación verdadera que se anunciaba en una etapa anterior al patriarcado (Adorno, 2007: 118).

Con las reconfiguraciones del capitalismo de las primeras décadas del siglo XX, en la sociedad occidental avanzada, la familia burguesa también experimentó modificaciones. Las afectaciones a la propiedad media y al sujeto económico independiente desestructuraron la unidad familiar, otrora soporte de la emergencia del individuo. Adorno y Horkheimer parten de la tesis de que el deseo de libertad y autonomía tiene detrás la resolución edípica, pero en la sociedad de su tiempo, la autoridad del padre, soporte material y moral de sus miembros, entra en crisis; ante la presión de las contradicciones sociales esta muta en coacción ciega al interior de la familia, en una sobrecomensación de la masculinidad deteriorada del padre, impactando su dinámica psíquica: la elaboración de la resistencia de los hijos a la figura paterna y el surgimiento del deseo de independencia. El resultado es la producción de seres humanos preparados para la sumisión y el autoritarismo (Horkheimer, 2008); susceptibles de identificarse sumisamente con figuras de autoridad colectivas y líderes carismáticos, obedientes hacia arriba, y hostiles con la diferencia y debilidad de quienes miran por debajo suyo. Además, el sistema económico obliga a todos a la flexibilidad y disposición adaptativas para entrar en el aparato de producción y consumo, instancia que sustituye a la autoridad del padre en una relación con el individuo que ya no está mediada por la institución familiar. La extensión de la *forma de la mercancía* también incide en las tensiones al interior de la familia burguesa y la relación entre los géneros, trascendiendo la separación entre lo público y lo privado: “Al abrirse para la joven la perspectiva del trabajo, se le cierra la del amor” (Adorno, 2007: 119), emerge el antagonismo por la competencia laboral; la participación de las mujeres en la producción incide, sin ser su factor determinante, en el debilitamiento de la posición económica de los hombres, mermando la autoridad familiar, puesto que la familia burguesa está fundada en la posesión del dinero (Horkheimer, 2008: 232), Horkheimer abunda en este punto al afirmar que la emancipación femenina arriba con fuerza en épocas de embates contra la seguridad económica de los varones. Esta escisión abona, también, al enfriamiento de los vínculos, sin que sea viable, como en el caso del

matrimonio, abogar por un retorno a la familia patriarcal y su ejercicio de autoridad ciega e irracional.

La familia, lo mismo que el matrimonio, tiene un “momento de verdad”, puesto que resguarda la idea de los vínculos amorosos y formación de sujetos individuados, capaces de realizarse en modos de autonomía solidaria, en ese sentido, puede ser un dique contra las tendencias totalitarias que conectan con los caracteres autoritarios y su base sadomasoquista, así como para el funcionamiento del “ciego mecanismo económico”, el cual precisa de una sociedad acostumbrada a la jerarquía y obediencia al principio heterónomo, alienado y reificado de la economía capitalista. Sin la instancia de la familia lo que queda es el ejercicio directo, sin mediaciones, del poder político y económico, la “representación abstracta de poder arbitrario” (Horkheimer, 2005a: 88), más despótico e inhumano que la autoridad personalizada (Adorno, 2010). Es en este encuadre de la crítica que Horkheimer advierte de la claridad del nacionalsocialismo con respecto al peligro del mantenimiento de la familia genuina, de lo cual resultó que “la atacaron en cuanto refugio protector frente a la sociedad de masas” (2005a: 97)⁷.

La familia posee rostro de Jano, tanto un lado opresivo como otro emancipador, antagónico y en conflicto con la sociedad. En su formato patriarcal, donde el padre es dominante y la autoridad ciega (despótica, sin justificación racional), quiebra psíquicamente al hijo, no permitiéndole una identificación fuerte y sin ambivalencias, su proximidad a la figura del padre ocurre a través de sentimientos de hostilidad, predisponiéndolo para la sumisión y agresión autoritarias (Frenkel-Brunswik, 1950a: 370) y, con esto, a la propuesta de las ideologías fascistas. Pero en sus formas igualitarias, donde el cuidado materno y la autoridad racional, en contra de la coacción irracional y ciega, definen los vínculos entre sus miembros, se prefigura la utopía, el “presentimiento de otro estado de cosas humano” (2008: 224), antiautoritario y de una sociedad más justa.

En sus modificaciones recientes, la familia deviene “mera técnica de gobierno” (Horkheimer, 2008: 238); esta pasa “de nido a estación de servicio” (Adorno, 2010: 309). De ser un dispensario de cuidado, afecto, protección y resguardo con-

⁷ Si bien crítico con su forma patriarcal y burguesa, así como con sus formas coactivas de relación, como la monogamia forzada, Horkheimer no avanzó demasiado en la superación de la heteronormia: “de los sufrimientos que provoca la autoridad burguesa, pudiera surgir una nueva comunidad de esposos e hijos, no cerrada, no fundada en las relaciones de propiedad (2008: 234). Es Marcuse quien, desde sus reflexiones sobre la sexualidad polimorfa (1965), abre la ruta a la posibilidad de la androginia y, por tanto, a imágenes abiertas a otras concepciones de la familia (1986).

tra las amenazas del mundo externo, se desplaza a mera institución para la supervivencia más básica. No obstante, ante este escenario y del mismo modo que en el caso del matrimonio, el remedio no es afianzar su forma burguesa y patriarcal, “La crisis de la familia no puede despacharse como mero síntoma de descomposición y decadencia” (Adorno, 2010: 312), sino encaminar sus momentos esperanzadores como parte de un cambio social de alto calado, de este modo, Adorno sostiene que es necesario pedirle cuentas por la opresión del varón hacia la mujer y los hijos, explotación del trabajo doméstico y las restricciones a la vida pulsional (2010: 312). La obsolescencia de la familia la convierte en ideología (Horkheimer, 2005a: 84; Adorno, 2010: 306), pero lo prometedor de la familia genuina no puede decantarse de sus “rasgos disciplinarios” y sostenerse en medio de las demandas de la sociedad. En ese sentido, Adorno señala, “cabe imaginar una familia libre en un mundo libre (...) una forma de convivencia cercana y feliz entre individuos protegidos por la barbarie sin hacer violencia a la naturaleza por estar la violencia en ella superada”, manteniéndose en los límites de la negatividad: “Pero tal familia es tan poco descriptible como cualquier otra utopía social” (2010: 312).

En la sociedad moderno-capitalista sexo y amor se oponen. Sin embargo, esta separación es “abstracta”. Contra los consejos naturalistas del conde de Belmor, quien desconecta el goce del sentimiento, Adorno y Horkheimer sostienen que la manera como la belleza del cuerpo impacta a la sexualidad nunca es un hecho meramente natural, sino producto de la sociedad y la historia, y es esta experiencia social la que impulsa al sexo más allá de sí mismo y lo convierte en amor; asimismo, el amor no es otra cosa más que sexualidad reconfigurada en afecto y sentimiento (Adorno, 2007: 120). No obstante, los filósofos alemanes reconocen que hay un momento de verdad en el planteamiento de Sade, el haber captado que en la sociedad burguesa emergente la disociación entre sexo y amor conduce a la mecanización del placer y el amor se ve solo como ilusión e ideología (“engaño”), ideas que, consideran, están detrás de la emocionalidad fuerte y fría exigida al “hombre práctico y abierto” de las *sociedades avanzadas*.

Un tema central del excurso es el de la violencia contra los débiles, la violencia contra las mujeres se relaciona con su vulnerabilidad socialmente construida que las ha dejado en condición minorizada, análogo proceso es el que está detrás de los colonizados y judíos (Hernández López, 2024). Siglos de dominación patriarcal y su legitimación filosófica y científica, que la teoría feminista ha documentado profusamente, son magistralmente representados por los personajes de Sade en algu-

nos de sus motivos. Los intentos más sinceros del cristianismo por ponerle remedio a lo que también este sistema doctrinario ha contribuido a soldar en la conciencia de hombres y mujeres, parecen no haber aportado a la conciliación de los sexos, porque al pretender compensar la jerarquía con el reconocimiento que idealiza a la mujer, el cristianismo ha abonado al resentimiento contra ella, puesto que “el afecto que corresponde a la práctica de la opresión es el desprecio, no el respeto” (Adorno, 2007: 122). Centurias de asimetría hacen sospechar que detrás del amor al prójimo en realidad acecha el odio, por esta razón, el culto a la Virgen se paga con la creencia en las brujas (Adorno, 2007: 123). Para los filósofos alemanes, el mérito de Sade es que hace consciente la mecánica que está detrás del resentimiento y la misoginia: “La mujer provoca el futuro salvaje del hombre medio convertido, que debe honrarla, lo mismo que el débil en general provoca el odio implacable del fuerte sólo superficialmente civilizado, que debe tratarlo con respeto” (Adorno, 2007: 123).

Es la “lógica masculina” de dominio patriarcal la que obtura la llegada de las mujeres a la condición de individuos; en ese sentido, al haberse imposibilitado su arribo al estatus de sujeto, representan en la civilización a la naturaleza sometida, “La mujer, como supuesto ser natural, es producto de la historia que la desnaturaliza” (Adorno, 2007: 123). Ahora bien, esta debilidad socialmente producida, que las reduce a naturaleza, aviva la violencia del más fuerte, “Pero la desesperada voluntad de destruir todo lo que representa las tentaciones de la naturaleza, de aquello que es fisiológica, biológica, nacional y socialmente inferior, demuestra que el intento del cristianismo ha fracasado” (Adorno, 2007: 123). La misoginia tiene detrás la vulnerabilidad histórica y social, debilidad biológica, menor fuerza física, pero fundamentalmente producida por la subjetivación patriarcal y que las mujeres comparten con otros grupos; el fuerte, el varón, a fin de constituirse en tal, tiene que distanciarse de la naturaleza (Adorno, 2007: 124).

El vínculo mediado por el odio y el resentimiento hace que el placer se conjugue no con el amor sino con la crueldad, de modo que el amor sexual se transforma en guerra: “Lo que está abajo atrae hacia sí la agresión: causar una humillación produce la máxima satisfacción allí donde ya ha llegado la desdicha” (Adorno, 2007: 124). A este respecto, Horkheimer y Adorno señalan que el sadismo caracteriza al sexo entre animales no humanos, por esta razón, también en el plano de la relación entre los sexos-géneros estamos ante el hecho de que la civilización nos retorna a la cruda naturaleza. En “Monogramas” de *Minima moralia*, el filósofo

francfortiano nos entrega una definición del amor que lo hace ver como el culmen de la pacificación de los vínculos de género: “Sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza” (2006:199). Por el contrario, el “amor invertido” del que viene hablando es funcional a las necesidades de la sociedad capitalista-patriarcal, apto para el sujeto rebelde y frío del “capitalismo sin sujeto” y la sociedad fascista, cuya premisa vital es la destrucción permanente del todo (Adorno, 2007: 125). Al cierre, la reflexión sobre la violencia fascista y sus vínculos con la violencia contra las mujeres vuelve para hacerle justicia a la obra de Sade, quien, señalan Adorno y Horkheimer, pone al descubierto la cruda verdad de la relación entre razón (instrumental) y dominio sin matizarla con palabras conciliatorias, “Los vicios privados son en Sade, como ya en Mandeville, la historiografía anticipada de la era totalitaria” (Adorno, 2007: 130).

Dialéctica de la Ilustración finaliza con los “Apuntes y esbozos”. En el fragmento “Hombre y animal”, la crítica del sujeto moderno-alustrado se adentra en el cuestionamiento de la violencia contra los animales no humanos y la violencia contra las mujeres. En el prólogo de 1944, Adorno y Horkheimer señalan que se trata de preámbulos de un proyecto futuro de “antropología dialéctica” (2016: 57). La violencia contra los animales no humanos se analiza a través de la experimentación científica, los mataderos y las distintas formas de explotación capitalista (Adorno, 2007: 265). Es notorio que, además, entre estas dos formas de violencia, contra animales no humanos y contra las mujeres, los filósofos alemanes establezcan ya una conexión sustancial.

En lo que puede verse como una breve historia del dominio patriarcal, Horkheimer y Adorno señalan que la *sociedad masculina* convirtió a las mujeres en una “personificación de la función biológica” (Adorno, 2007: 267). La “división masculina” del trabajo asignó a las mujeres al cuidado de los animales y desempeño de las funciones domésticas. Además, los autores insisten en la tesis de que las diferencias anatómicas y desequilibrio de fuerzas ha sido uno de los pretextos para el despliegue de la violencia contra ellas, puesto que “Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica es el estigma por excelencia, la debilidad impresa por la naturaleza, la señal que invita a la violencia” (Adorno, 2007: 267).

Esta mecánica del dominio ha sido favorecida por una cultura patriarcal en la que la iglesia y Platón, Grecia y el Medioevo, comunican en su tarea de inferiorización de las mujeres, al cierre de este último periodo aparece la caza de brujas, la

“victoria del dominio masculino sobre los estadios prehistóricos, matriarcales y miméticos” (Adorno, 2007: 268), uno de los procesos centrales de la historia de Europa que están detrás, como lo han señalado teóricas feministas como Silvia Federici (2020), de la consolidación de la sociedad moderno-capitalista-patriarcal-colonialista y sellan la pérdida de presencia social y prestigio relativo que todavía conservaban las mujeres; ya en “Autoridad y familia”, Horkheimer apuntaba al hecho de que este evento significó “la racionalización del terror más espantoso jamás ejercido contra un grupo sexual” (2008: 229), al justificarse por la supuesta corruptibilidad de la naturaleza femenina. Adorno y Horkheimer señalan que la sociedad burguesa significó la prolongación de esta domesticación de las mujeres, quienes son integradas coactivamente al dominio patriarcal incluso en sus versiones, aparentemente, menos adaptadas; en la figura de la prostituta, la promiscuidad también está incorporada a la razón dominante, como lo desarrollan en el primer excurso en su interpretación de la imagen de Circe. Esta sucinto recorrido por los despliegues del patriarcado cierra con una reflexión sobre un tipo femenino que los filósofos alemanes representan con la diosa Megeira, en la mitología griega, una de las tres furias, en la que advierten de las reacciones compensatorias a la mutilación femenina; así, señalan que la salida falsa de la violencia ejercida por la *sociedad masculina* contra las mujeres, lleva a este tipo a identificarse con los dominadores, no a una resistencia consciente que pueda contribuir a una futura pacificación entre los sexos-géneros, sino a una resolución adaptativa que canaliza su malestar participando sumisamente del poder, de modo que este muta funcionalmente en *social work* y beneficencia (Adorno, 2007: 270).

Al cierre, el tema de la pérdida del amor reaparece como diferencia de los sexos fomentada por la cosificación de las mujeres y la frialdad, y su funcionalidad para los propósitos de reproducción de la sociedad capitalista y fascista, “El mundo con sus fines necesita al varón entero. Nadie puede ya darse a otro, cada uno debe permanecer dentro de sí” (Adorno, 2007: 271).

La crítica del patriarcado y la violencia contra las mujeres es dialéctica, por tanto, se compone también de imágenes de reconciliación que no permiten que lo negativo se absolutice; así lo esclarece Adorno en su carta del 31 de octubre de 1952 a Thomas Mann (Adorno y Mann, 2006: 27). Son figuras que pelan a la *fantasía exacta*, a una imaginación que busca ir más allá del concepto sin prescindir de él. Esta herramienta (Hernández López, 2023b), medular en la Teoría crítica de Adorno, apertura una temporalidad diferente modulada por una *nostalgia crítica*

que, ajena de la mera nostalgia y su deseo por conservar lo ya sido, parte de la certeza de un pasado irrecuperable, pero cuya imagen, en constelación con el presente, entrega lo roto de la experiencia e impulsa el deseo de un estado que lo niegue radicalmente, aunque su desenlace permanezca indeterminado. En este horizonte se comprenden las referencias de Horkheimer y Adorno a una etapa prepatriarcal y todavía mimética (2016: 83) de un “pasado mejor del sexo” (Adorno, 2007: 118), imágenes de la reconciliación entre los sexos-géneros.

Estas figuras nos entregan pistas de sitios de ruptura, pero no deben de hacernos perder de vista que, como Adorno reflexiona en “Filemón y Baucis”, en la sociedad moderno-capitalista-patriarcal, las relaciones entre los géneros se estructuran y experimentan en contradicciones, tensiones y antagonismos: “la dialéctica del amo y el esclavo impera, hoy como ayer, en el orden arcaico de la casa” (2006: 180). Y esta situación no se resuelve con medidas unilaterales, que ataquen solamente una de las dimensiones de la totalidad, como la psique, la identidad o la política, sino que precisa de tomarse en serio la idea de que “no hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad” (Adorno, 2006: 180).

4 VIRAJE HACIA EL SUJETO: MASCULINIDADES AUTORITARIAS

En “Educar después de Auschwitz”, una charla radiofónica transmitida el año 1966 en el contexto de las reflexiones sobre una “Educación para la autorreflexión crítica”, Adorno se plantea la necesidad de un “giro hacia el sujeto”. Para el filósofo francfortiano, se trata de enfocarse en explicar lo que pasa con quienes perpetran la violencia, dejando de buscar las causas en supuestas características de las víctimas. Aunque es necesario replantearse cambios en la estructura de la familia y a nivel de la personalidad, el retorno o no de *Auschwitz* no es una cuestión psicológica, sino social. El carácter autoritario es una subjetivación de la totalidad social moderno-capitalista y patriarcal.

La investigación sociológica de los Estudios sobre el Prejuicio, *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, trabajo colectivo que es un punto medio entre la evidencia empírica y la crítica teórica (Adorno, 2009b: 479), revela elementos importantes sobre el perfil del individuo autoritario y potencialmente fascista; definidos como aquellos sujetos susceptibles de ser impactados por la propaganda antidemocrática (Adorno, 2009b: 153). Adorno (2009b) señala que se trata de individuos ajustados a los valores convencionales, de orientación conservadora, que no han desarrolla-

do suficientemente un sentido de la autonomía; poseen un “super-yo externalizado” que los vuelve dependientes de imperativos y órdenes no filtrados por su juicio racional. Además, se caracterizan por la *sumisión* y *agresión autoritarias*, la primera lleva al sometimiento y acriticidad ante las figuras de autoridad del grupo con el que el individuo se identifica; mientras la segunda conduce a la agresión u hostilidad contra los individuos y grupos considerados débiles. Otros de sus rasgos son la *antiintra-sepción* u oposición a la mentalidad subjetiva, sensible e imaginativa, así como la tendencia a pensar a través de la superstición y el estereotipo. Un elemento destacado del *carácter autoritario* es la disposición a leer el mundo en término de poder y dureza a través de relaciones de dominio-sumisión y fuerza-debilidad.

Estos esquemas generales explican creencias y actitudes específicas como el supremacismo, ideas de desigualdad de clase, género y raza que se legitiman en supuestos basados en ideas de una naturaleza humana; rechazo a identificarse emocionalmente con los más vulnerables, que se traduce en la negación a ayudar, combinado con la admiración por los mejor situados en la estructura; realismo y cinismo exagerados; así como tendencia a pensar a través de estereotipos y de modo maniqueo, adoptando la visión del colectivo de pertenencia y entrando en sus dinámicas conflictivas. Estas tendencias se despliegan en un complejo antiminorías: judíos y otras poblaciones racializadas, migrantes, mujeres y diversidad sexogenérica.

Los perfiles autoritarios muestran una tendencia a admirar y someterse a las figuras de poder, líderes y miembros reconocidos del grupo de identificación. Para los filósofos alemanes, algo de esta tendencia está detrás de lazos entre varones como la fratria fascista: libidinalmente vinculada por una homosexualidad latente, así como por el desprecio por los débiles (Adorno, 2009b: 209). Ahora bien, en el fondo, estos individuos experimentan malestar contra la autoridad, pero esta se canaliza adaptativamente a través de una “falsa rebeldía” (Adorno, 2009b: 495-6) que busca sustitutos desempoderados, resolviendo funcionalmente su malestar en una “rebelión conformista” (Zamora y Maiso, 2016: 139). Este desplazamiento de la hostilidad es impulsado por frustraciones profundas de orden social y psicológico que colisionan con el sentido de identidad del individuo y se traducen en *agravio narcisista*. En el complejo de la “subjetividad dañada” (Maiso, 2016), el individuo, debido a un Yo debilitado, no logra equilibrar las exigencias de las distintas instancias de su aparato psíquico y por esta conflictividad termina quebrado anímicamente. El proceso se produce por los embates del mecanismo social basado

en la reproducción del valor y su tránsito de la promoción de la individualidad a la concentración del poder económico y político, el cual exige la adaptación sin reservas generando estados de impotencia y miedo (Maiso, 2022: 244).

El *agravio narcisista* perjudica la autoestima y el sentido de la propia persona, yendo en contra, entre otros marcadores de identidad, de la construcción de la virilidad. En ese sentido, estas investigaciones están conectadas con la crítica del patriarcado vertida en los textos de carácter más filosófico, permitiendo esclarecer algunos planteamientos, al mismo tiempo que apuntalar cuestiones sobre lo que puede verse como una *masculinidad autoritaria* y su relación con la violencia contra las mujeres.

De acuerdo con Adorno, en la *agresión autoritaria* el papel del sujeto violentado no es, en sentido estricto, el de un chivo expiatorio: debe ser tangible, pero no demasiado, tener una historia, estar fijado en estereotipos rígidos, poder ser interpretado en rasgos acorde con las tendencias destructivas del sujeto a fin de facilitar la racionalización de la hostilidad (2009b: 272). Como es notorio en la crítica del patriarcado que Adorno y Horkheimer plantean en *Dialéctica de la Ilustración y Mínima moralía*, las mujeres cumplen a cabalidad estas condiciones, una historia como grupo, estereotipadas al grado que en ellas se confunde cultura con naturaleza, asociadas con la debilidad y configuradas vulnerables por una larga historia de sometimiento. Se trata de una dinámica de las relaciones de género íntimamente ligada a los procesos de generización y formación de la masculinidad. En este punto adquieren realce las aportaciones de Else Frenkel-Brunswik a *The Authoritarian Personality*.

Horkheimer (2005a) señala que en los perfiles vulnerables a ideologías autoritarias predomina una identificación acrítica con la familia, motivada por la tendencia a ajustarse a normas convencionales y evaluaciones estereotipadas, de este modo, solo realzan lo que conciben como sus aspectos positivos: prestigio, reputación y rasgos aristocráticos; Frenkel-Brunswik (1950a: 357) advierte que esto apunta a la ausencia de una relación orgánica, próxima y afectiva con los padres. En familias de padre dominante, con uso del poder irracional y castrante, predomina un distanciamiento emocional y ejercicio del disciplinamiento severo, que producen una adaptación ciega a su autoridad; el respeto de su figura no tiene detrás la convicción interna, sino el miedo (Frenkel-Brunswik, 1950: 350, 358). Este hecho da sitio a una identificación ambivalente, en la que se juega la admiración, pero también el resentimiento y hostilidad velados; en el complejo sumisión-agresión auto-

ritarias, como lo he señalado previamente, este malestar se dirige compensatoriamente contra los débiles. El carácter autoritario se distingue, además, por el rechazo de “lo femenino” (Frenkel-Brunswik, 1950b: 429), una hostilidad velada hacia la madre por su posición inferior en la sociedad y, complementariamente, la identificación con la fuerza de la masculinidad sobrecompensada del padre, factores que llevan al distanciamiento de todo rasgo asociado con la debilidad: lo afectivo, sensible, delicado y sensual; aspectos que, de acuerdo con Horkheimer (2005a: 93), conectan directamente con la aversión a lo diferente. Se trata de una formación de masculinidad definida por la dureza, poco sensible y abierta al cambio, con una visión dicotómica de los sexos que conduce a la división tradicional, estática y sin transiciones entre masculino y femenino (Frenkel-Brunswik, 1950a: 366).

Tanto en el caso de los hijos varones como el de las hijas, la formación del “carácter autoritario” parte de una relación con padre o madres dominantes, que hacen uso de una autoridad ciega (Frenkel-Brunswik, 1950a: 371). El concepto de autoridad en la Teoría crítica distingue entre tipos que implican formas de disciplina asimilable, no castrante, y ejemplos de autoridad irracional, asociadas con una moral conforme a principios y no a reglas; en este último caso, se trata de formas de poder severas que infringen un daño de la subjetividad. Mientras que la moral conforme a reglas conduce a la formación de un “super-yo externalizado”, de ajuste a normas que vienen de fuera y son heterónomas en tanto no se justifican ante la propia razón, acatándose rígida y acríticamente; la moral de acuerdo a principio habla de un “super-yo internalizado”, a partir del cual se determinan líneas de acción con base en un juicio racional y autónomo. De acuerdo con Frenkel-Brunswik, este segundo tipo de moral permite una relativa flexibilidad del individuo que, bajo ciertas circunstancias, es capaz, incluso, de ir en contra de las convenciones (1950a: 371-2).

En la conversación radiofónica mencionada al inicio de este apartado, Adorno habla del tipo de formación escolarizada e informal que se precisa para producir la personalidad autoritaria: una educación que pivota del ideal de la dureza, orientada a la disciplina y promotora de la indiferencia con el sufrimiento propia y ajeno, todos estos elementos asociados con la virilidad. Revertirla implica, entre otras cuestiones, de una educación que no premie el dolor y la capacidad de soportarlo (2009a: 606).

Como lo he señalado renglones arriba, el *carácter autoritario* es obediente hacia arriba y violento hacia abajo, con un super-yo heterónimo y predispuesto a some-

terse al colectivo de pertenencia. Adorno destaca el síndrome del manipulador, que considera “potencialmente el más peligroso” (2009b: 501). Sujetos en los que predomina el pensamiento rígido implicado en el estereotipo y maniqueísmo; la relación cosificante con el mundo y la propia persona (2009a: 607), puesto que los otros son, solamente, objetos-herramienta en función del interés personal; así como la practicidad y “fetichismo del hacer” (Adorno, 2009b: 501), que se traducen en la tendencia a gestionarlo y administrarlo todo. Estamos ante individuos con un marcado realismo y cinismo ante las condiciones sociales de desigualdad y el sufrimiento ajeno, en los que predomina la frialdad, incapacidad para vincularse libidinalmente con los otros y el narcisismo. El filósofo alemán sostiene que la frialdad es un rasgo de la época que se expresa en indiferencia hacia los demás e interés solamente en lo propio y en el bienestar del círculo inmediato (Adorno, 2009a: 610).

Un aspecto de suma relevancia de estas investigaciones es la elaboración de un mecanismo compensatorio con gran poder explicativo: la *personalización*. Hemos visto que el daño de la autoestima tiene causas sociales y psicológicas de fondo. De acuerdo con Adorno, el malestar causado por los mecanismos sociales provoca estados de ansiedad y miedo que se resuelven funcionalmente a través de la violencia contra los débiles (2009b: 287). En este sentido es que el antisemitismo es funcional, puesto que orienta en un mundo frío, alienado y, en buena medida, incomprendible (Adorno, 2009b: 273), pero no se trata solo de los judíos sino de cualquier sujeto vulnerable. Se construye un “enemigo imaginario” cuyo papel ante la consciencia autoritaria es facilitar la proyección, fantasía y paranoia a tal grado que el otro puede aparecer, según las necesidades del caso, como inferior o superior, poderoso y menesteroso.

Ante el malestar que le genera el funcionamiento de las estructuras económica y política, el individuo se enfrenta a la tarea de comprender lo incomprendible en un mundo extrañado que le provoca ansiedad, miedo y frustración. La complejidad de los procesos objetivos y su organización fetichista impone un reto de conocimiento que difícilmente está a su alcance, por tanto, apela a estrategias psicológicas de orientación para aliviar la incertidumbre, intentando fijar el objeto en categorías rígidas para guiarse con certeza en la realidad y ahorrándose el esfuerzo intelectual de la “dialéctica de ensayo y error” (2009b: 354). El estereotipo se aleja de la experiencia inmediata etiquetando la diversidad de lo particular y haciendo lejano lo familiar; la *personalización* hace familiar lo extraño, desplazando el conocimiento de

los procesos sociales y económicos abstractos que le dan sitio (2009b: 354). En este último caso, se trata de un fenómeno tanto subjetivo como objetivo, no reducible a la *psique*, puesto que supone la desconexión entre procesos sociales abstractos y la base social en las cuales se sostienen, pero tampoco puede prescindir de esta, ya que implica la sustitución proyectiva de las causas reales con individuos o grupos concretos y vulnerables. La idea de *personalización* implica una reelaboración compleja entre el psicoanálisis de Freud y la tesis del *fetichismo de la mercancía*. En *El capital*, Marx (2016) plantea que la mecánica del capital opera a partir de procesos abstractos escindidos de los sujetos que sostienen la producción de valor con su fuerza de trabajo; se trata de una apariencia, pero que deviene efectiva.

Esta apariencia efectiva también está construida a través de una “ofuscación deliberada”. Los individuos colaboran inconscientemente con este estado de cosas, puesto que optan por no conocer demasiado a fin de no poner en crisis sus sentido de realidad e identidad (2009b: 350). La industria cultural abona a esta falta de entendimiento: los medios de información difunden versiones parciales y manipuladas de los hechos (2009b: 349), además, ajustándose el imperativo de entretener y evadir la realidad (2009b: 351). Adorno señala, además, que el sistema educativo anatemiza el pensamiento especulativo a favor de hechos y cifras superficiales (2009b: 350), limitando, con esto, la posibilidad de una crítica que localice las causas profundas y complejas de los fenómenos.

Gracias al recurso al maniqueísmo, el mundo se colorea solo de blanco y negro. El sujeto percibe una realidad sin matices, de buenos y malos, en una visión del conflicto permanente entre dos extremos irreconciliables. En lo que respecta a las relaciones de género, estas se circunscriben a un formato de guerra de los sexos, situación que refuerza el antagonismo estructural en lugar de conducir a una posible reconciliación que pacifique los vínculos.

5 RADICALISMO DE DERECHA CONTEMPORÁNEO Y CONTRAFEMINISMO

En el marco del radicalismo de derecha contemporáneo es notoria la manifestación de una pugna renovada e intensificada que se refleja en la aparición de modalidades nuevas de violencia contra las mujeres. Las contradicciones de la sociedad y sus despliegues en las relaciones de género han encontrado una vía de expresión en la reacción patriarcal y esta se desplaza en ideologías autoritarias contra las reivin-

dicaciones de las mujeres contenidas en la agenda feminista. La sociedad de las últimas décadas está transitando de una versión moderada de la política de derecha a una de mayor radicalidad que se extiende por Europa y varias partes de América.

Esta circunstancia no ha terminado de reflexionarse, de modo que están apareciendo intentos de llevarla a concepto con términos como “postfascismo” (Traverso, 2019), “neofascismo” (Fassin, 2018) y “autoritarismo libertario” (Chamayou, 2022; Dardot y Laval, 2019). Ante este estado de la discusión, pocos a volteado a ver las aportaciones de la Teoría crítica y sus reflexiones sintetizadas en la fórmula “nuevo radicalismo de derecha”, viéndolas como cuestiones superadas por completo. En textos y conferencias de los cincuenta y sesenta como “¿Qué significa elaborar el pasado?” (2009) y *Rasgos de los nuevos radicalismos de derecha* (2020), Adorno dio cuenta de las prolongaciones en estado latente de las tendencias autoritarias, señalando que estas se ocultaban con el manto de lo políticamente correcto, pero podían emerger con toda su crudeza dadas ciertas coyunturas favorables. La cualidad de las formulaciones adornianas es que permiten ver las tanto las continuidades con el fascismo histórico como sus tensiones y diferencias, entender sus causas estructurales desde el horizonte de la totalidad y, por tanto, el modo como articula sus expresiones políticas, económicas y culturales en una fase de reformulación relativa. Además, una vuelta a la Teoría crítica y sus indagaciones sobre la vinculación fascismo-capitalismo-patriarcado se vuelve urgente, puesto que no todos los análisis atacan frontalmente estas relaciones que nutren una de sus tesis básicas y más radicales, como lo sentencio Horkheimer en 1939: “quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo” (2016: 4). Asimismo, una perspectiva dialéctica obliga a llevar la discusión más allá de su esquema de lucha identitaria, pero sin renunciar a esta. En este apartado, por cuestiones de espacio, me propongo dibujar, solamente, algunos trazos de la cuestión.

El enemigo privilegiado del radicalismo de derechas contemporáneo es el feminismo en sus expresiones teóricas y prácticas, así como la teoría de género y las disidencias LGBTQI+. Entre las múltiples causas que explican este fenómeno están las políticas, hablo del desdibujamiento de la lucha de clases que el fascismo de la primera mitad del siglo veinte convirtió en su antagonista más importante. Asimismo, Rita Segato (2016) ha señalado que se trata, también, del reconocimiento conservador de la centralidad del género para la configuración de la sociedad patriarcal y capitalista y, por tanto, de la necesidad de disputar el control de este campo. El feminismo se ha convertido en blanco perfecto para la lógica de “guerra

cultural” o identitaria, económica, política y psicológicamente funcional para el discurso del radicalismo de nuestros días.

Como lo ha analizado minuciosamente Butler (2024), los avances en la agenda feminista y de género, motivados estructuralmente por el progresismo neoliberal: derecho al aborto, incorporación de las mujeres en el trabajo asalariado, cuotas de género, visibilidad y reconocimiento en los medios masivos de comunicación y la esfera virtual... se interpretan como causa de la crisis contemporánea no solo de la familia sino de la sociedad entera. Este impulso es tomado como pretexto para convertir a las mujeres y disidencias sexo-genéricas en receptáculos de un malestar que, en realidad, tiene determinantes sistémicos. Ante este estado de cosas, el patriarcado de derecha pugna por medidas políticas que reviertan los progresos en la autonomía corporal de las mujeres, recuperando con esto el control de la reproducción, reinstalen a los varones en una esfera de la producción cada vez más medrada y recuperen o conserven el modelo tradicional de familia como instancia de regulación de la sexualidad y configuración de géneros normativos (Alabao, 2021).

Este antagonismo refleja las tensiones y contradicciones constitutivas de la sociedad capitalista-patriarcal, pero ya no solo en el marco de relaciones de poder centradas en ver a las mujeres como víctimas en resistencia, sino también a través de una pugna política por su sujetividad y la socialización de recursos materiales y simbólicos que han estado históricamente en manos de los varones. Sin embargo, en la superficie, esta relación conflictiva se presenta en formato de guerra identitaria. El ataque al feminismo y la teoría de género funciona como chivo expiatorio de los efectos de la estructura; la *personalización* compensa el malestar generado por la crisis contemporánea en todos sus órdenes.

Estamos ante un movimiento político y social reaccionario compuesto de *masculinidades autoritarias*, patriarcales, cuyo propósito no es resolver los estados de malestar de los varones contribuyendo con la búsqueda de una sociedad reconciliada y, por tanto, rompiendo con sus subjetivaciones y estructuraciones de género, sino restituir su estado previo y, en lo que Adorno veía como *falsas rebeliones*, culpando y dirigiendo su hostilidad por sus estados de incertidumbre, autoestima agraviada y ansiedad contra las resistencias feministas. El feminismo, junto con la teoría de género, es presentado ideológicamente con el mote de “ideología de género”, identificándoseles como los agentes de las crisis de nuestro tiempo.

Las estratagemas del radicalismo de derecha contemporáneo tienen aires de familia con las usadas por el fascismo histórico y sus resonancias en el *nuevo radica-*

lismo de derecha. Estos obedecen al formato general de la propaganda, que se define por impedir al inconsciente hacerse consciente, recurriendo a la agitación de contenidos emocionales y necesidades profundas que están por fuera de la argumentación racional (Adorno, 2020: 42). Así pues, el discurso autoritario y patriarcal de derechas apela al maniqueísmo en una guerra de sexos que no parece tener puntos medios ni matices, la estereotipia conformada de afirmaciones totalizantes y rígidas sobre las mujeres, el feminismo y las disidencias género-genéricas, así como el rechazo de la experiencia inmediata expresado en el negacionismo sobre la existencia del patriarcado: que va de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, políticas y económicas, a la violencia contra las mujeres llegando al extremo del feminicidio. En el primer caso, se apela a la igualdad formal como razón suficiente para ir en contra de toda reivindicación de justicia, viéndola, además, como hecho logrado y consumado, exagerando ideológicamente sus avances. De este modo, circulan versiones que hacen ver a las mujeres sobrerrepresentadas en la esfera pública o sobrepoderadas en la familia, sociedad y cultura, así como percepciones sobre una agenda feminista cuyo éxito ha conseguido sesgar la política inclinándola injustamente en beneficio de las mujeres. En lo que respecta a la violencia, señalando que la hostilidad es bilateral, comparando estadísticas de homicidios contra femicidios para minimizar y banalizar estos hechos de violencia y sosteniendo que el asesinato de mujeres no tiene al género como móvil de mayor relevancia; este truco retórico intenta desviar las causas de la violencia letal contra las mujeres hacia el universalismo de la especie, demandando un retorno al concepto de homicidios y borrando, con esto, las determinantes patriarcales que tiene detrás.

Lo último es muy relevante, puesto que se desestima un concepto con un gran poder epistemológico y político. El alza de la violencia contra las mujeres, particularmente del feminicidio, puede leerse como sismógrafo de la presencia del patriarcado y sus grados de intensidad, señala, contra cualquier estadística manipulada en contra, que este modelo de sociedad más que desaparecer parece haberse recrudecido en formas de barbarie exacerbadas, además de que apunta a una crítica de la estructuración de la sociedad vista como un todo (Hernández López, 2023a).

Los componentes de la ideología contrafeminista se propagan masivamente a través de las plataformas de internet, más efectivas –polinización– y con menor censura –anonimato, tolerancia y difusión estratégica de discursos de odio– que los medios de comunicación tradicionales, pero sin romper con estos, puesto que también tienen parte en la lucha del radicalismo de derecha. Presenciamos una

guerra digital y mediática que cuenta con sus propios recursos discursivos y estéticas de difusión, orientada a esparcir la misoginia en versiones sofisticadas y populares a través de lo que se conoce como *manosfera*, (*Manosphere*) o *androsfera*. Aunque hay quienes presentaron versiones romantizadas sobre la *manosfera* cuando sus inicios, viéndola esperanzadoramente como un espacio de consuelo y generación de sentido para los varones desorientados ante los cambios recientes (Ironwoods, 2013), sin negar por completo lo anterior, en realidad se trata de una colmena de espacios y plataformas virtuales compuesta de una multiplicidad de movimientos de ideología masculinista que se cohesionan alrededor del discurso misógino, posiciones y propaganda antifeministas, comunión con movimientos políticos de derecha y entre cuyas actitudes destacan el resentimiento y victimismo (Delgado Ontivero y Sánchez-Sicilia). Con marcada presencia en los Estados Unidos de Norteamérica, desde hace algunos años ha aparecido en Europa y América Latina con variaciones contextuales y mixturas entre sus distintas vertientes. Entre estos movimientos sobresalen los Activistas por los Derechos de los Hombres (Men's Rights Activists-MRAS), Hombres que Siguen su Propio Camino (Men Going their Own Way-MGTOW), Artistas del Ligue (Pick Up Artist-PUA) y los Célibes involuntarios (Involuntary Celibate-INCELS).

La misoginia digital y sus recursos técnicos y discursivos ha sido minuciosamente analizada por múltiples especialistas (Kimmel, 2017; Ging, 2019; Bonet-Martí, 2020; Defaure, 2022; Bates, 2023), aunque hay diferencias relativas en los modos de resolver el malestar social entre los distintos grupos, para propósitos de este trabajo, me centraré en sus rasgos centrales. Una de las estrategias de la ideología contrafeminista más característica es la inversión de las relaciones de poder en la que el victimario ocupa la posición de víctima. Así pues, se acusa al feminismo y la teoría de género de “ideología”, indicando con esto un sistema de creencias que tergiversa los hechos o de plano los falsea deliberada y estratégicamente para culpar injustamente a los varones de una dominación y violencia de la que se dicen completamente ajenos, presentándose como los sujetos que padecen esta situación y son más bien ellos quienes son objeto del odio femenino (“misandria”). Este discurso invertido, que deja de lado que el concepto de ideología remite a la legitimación de relaciones de poder en interés del dominador, se presenta en un formato que da la impresión de racionalidad y espíritu de ciencia, apelando a argumentaciones falaces y “estadísticas retóricas” –datos cuantitativos como recurso discursivo, sin uso riguroso ni análisis– (Delgado Ontivero y Sánchez-Sicilia, 2023: 40) que

presentan como incontestables los avances en la dimensión de la igualdad formal entre hombres y mujeres, generalizándolos sin sustento, descontextualizándolos y usándolos en comparaciones distractoras que desvían la atención del hecho central del problema. Asimismo, se insiste en poner el foco en los supuestos “privilegios” femeninos y el ataque a un “feminismo paja” construido selectiva y estratégicamente, y que poco o nada tiene que ver con la crítica feminista.

La marea de estos discursos emocionalmente efectivos es sostenida por una colmena de divulgadores de derechas –youtubers, escritores, *gender trolls*, *bots*– que rentabilizan política y económicamente la reacción, dando la “batalla cultural” en las redes sociales. Esta violencia de género digital está orquestada a través de memes, videos, podcast y posteos, tomando forma de campañas con propósitos desprestigio, expulsión y acallamiento del movimiento feminista y sus figuras representativas a través de recursos como la demonización y ridiculización, así como de convocatorias a reaccionar e implementar acciones en un activismo digital contrafeminista que no tiene reparos en recurrir a vías como el acoso coordinado y la difusión de *fake news* (Delgado Ontivero y Sánchez-Sicilia, 2023). Esta misoginia de plataforma puede interpretarse como un programa de recuperación de una masculinidad autoritaria y patriarcal reforzada, legitimando principios clásicos como el éxito económico y sexual.

El discurso victimista deja ver una masculinidad herida y nostálgica que busca reestablecer el significado y las prácticas de los varones en el acceso al trabajo, el “respeto” de las mujeres y su no interpelación, es decir, el retorno a sus papel sumiso y conforme a su rol tradicional. Quienes integran la manosfera son hombres de perfiles diversos unidos afectivamente por su supuesta condición de víctimas de las mujeres y el feminismo, a quienes les gustaría ser esposos, padres y amantes tal y como lo dictaba su construcción hegemónica de género. Destaca, además, que dicha colmena sea su fuente de información, conocimiento y verdad, y no la academia, a la cual conciben dominada por la “ideología de género”. Se trata de un espacio de vinculación que reanuda la fraternidad masculina patriarcal y está reforzado por la cámara de resonancia.

En el fondo de esta disputa por el sentido de realidad o sentido común estamos ante el deterioro de la masculinidad por las reconfiguraciones económicas, políticas y culturales que han llevado, por ejemplo, a la precarización del trabajo y pérdida de empleo, así como a las modificaciones en la familia que han sido interpretadas como una merma de su autoridad y prestigio, asimismo, como daño de la

autoestima, sentido de la masculinidad, virilidad, que se traduce en una desorientación ante la ruptura del contrato sexual patriarcal, pero que en lugar de buscar relaciones nuevas para su propio beneficio y no solo el de las mujeres, se proponen restaurar el orden patriarcal y los lugares de poder masculino a través del disciplinamiento, la ruptura de relaciones y la violencia por todos los medios.

Habiendo llegado a este punto, se vuelve notoria la necesidad de una reapropiación feminista de la Teoría crítica, lo cual supone el retorno del punto de vista de la *crítica de la economía política*, movimientos que la crítica de la escisión del valor ha venido realizando desde hace tiempo. Una mirada informada por estos enfoques permitiría salir de las discusiones sobre las llamadas “nuevas masculinidades” y su disputa entre lo hegemónico y lo alternativo, cuya principal limitación es no conseguir cuestionar de manera suficiente las estructuraciones moderno-capitalista-patriarcales e incluso colonialistas de los géneros contemporáneos. El objetivo sería rebasar los marcos psicologizantes y sociologizantes en el estudio de las masculinidades que miran hacia una sensibilización de los varones y reparto de las tareas de la reproducción social en condiciones de crisis del Estado de bienestar o neoliberalización de la economía. De este modo, el propósito no sería sustituir una masculinidad capitalista-patriarcal por otra, como sucede en los desplazamientos posmodernos y el auge de las identidades de género flexibles Scholz (2020), sino apuntar hacia una reflexión y práctica política que posibilite la emergencia de *géneros no idénticos*, negativos y antagónicos con el principio de realidad establecido, lo cual precisa, en una dialéctica entre agencia y estructura, de una sociedad distinta al principio de identidad que ordena el poder en la sociedad contemporánea.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2003). “Adorno to Fromm”, en ZIEGE, Eva-Maria, *The Fetish-Character of “Woman”: On a Letter from Theodor W. Adorno to Erich Fromm Written in 1937*, *Logos*, 2.4. Recuperado a partir de: <http://www.logosjournal.com/issue2.4.pdf>
- ADORNO, Theodor W. (2006): *Minima moralia*, *Obra Completa*, 4, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2007): *Dialéctica de la Ilustración*, *Obra Completa*, 3, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009a): “Educar después de Auschwitz”, en *Crítica de la cultura y la sociedad II*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, pp. 599-614.

- ADORNO, Theodor W. (2009b): “Estudios sobre la personalidad autoritaria”, en *Escritos sociológicos II, Vol. 1, Obra Completa, 9/1*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009c): “¿Qué significa elaborar el pasado?” en *Crítica de la cultura y la sociedad II, Obra Completa, 10/2*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, pp. 489-504.
- ADORNO, Theodor W. (2010): “El problema de la familia”, en *Miscelanea I. Obra completa 20/1*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, pp. 305-312.
- ADORNO, Theodor W. (2020): *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*, trad. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, Madrid, Taurus.
- ADORNO, Theodor. W. y MANN, Thomas. (2006): *Correspondencia: 1943-1955*, trad. Nicolás Gelormini, México, Fondo de Cultura Económica.
- AMOROS, Celia (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- ALABAO, Nuria (2019): “¿Por qué el neofascismo es antifeminista?”, en GUAMÁN, Adoración, ARAGONESES, Alfons y MARTÍN, Sebastián (dir.), *Neofascismo. La bestia neoliberal*, Madrid, Siglo XXI, pp. 205-18.
- BATES, Laura (2023): *Los hombres que odian a las mujeres*, Madrid, Capitán Swing Libros.
- BONET-MARTÍ, Jordi (2020). “Análisis de las estrategias discursivas empleadas en la construcción de discurso antifeminista en redes sociales”, *Psicoperspectivas*, 19(3). Recuperado a partir de: <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol19-issue3-fulltext-2040>
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.
- BUTLER, Judith (2018): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Barcelona, Cátedra.
- BUTLER, Judith (2024): *¿Quién teme al género?* trad. Alicia Martorell Linares, Barcelona, Paidós.
- COTT, Nancy F. (2006): “Mujer moderna, estilo norteamericano: los años veinte”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres. El siglo XX*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Taurus, pp.107-126.
- CHAMAYOU, Grégoire (2022): *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*, trad. Alcira Bixio, Madrid, Akal.
- DAFAURE, Maxime (2022). “Memes, trolls and the manosphere: mapping the manifold expressions of antifeminism and misogyny online”, *European Journal of English Studies*, 26(2), 236-254. Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.1080/13825577.2022.2091299>
- DELGADO ONTIVERO, Liolen S. y SÁNCHEZ-SICILIA, Alejandro (2023): “Subversión antifeminista: análisis audiovisual de la Manosfera en redes sociales”, *Revista Prisma Social*, (40), pp. 181-212. Recuperado a partir de: <https://revistaprismasocial.es/article/view/4958>

- DARDOT, Pierre y LAVAL Christian (2019): “Anatomía del nuevo neoliberalismo”, en *Viento sur* (164). Recuperado a partir de: <https://vientosur.info/spip.php?article14984>
- FASSIN, Éric. (2018): “El momento neofascista del neoliberalismo”, en *Ctxt. Contexto y Acción*, trad. Andrea Sancho. Recuperado a partir de: <https://ctxt.es/es/20180627/Firmas/20466/Eric-Fassin-neofascismo-neoliberalismo-UE-Trump-riesgos.htm>
- FEDERICI, Silvia. (2020): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Madrid, Traficantes de sueños.
- FRENKEL-BRUNSWIK, Else (1950a): “Parents and Childhood as Seen Through the Interviews”, en Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel y Sanford, Nevitt R., *The Authoritarian Personality*, The American Jewish Committee, pp. 337-389.
- FRENKEL-BRUNSWIK, Else (1950b): “Sex, People; and Self as Seen Through the Interviews”, en Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel y Sanford, Nevitt R., *The Authoritarian Personality*, The American Jewish Committee, pp. 390-441.
- FREUD, Sigmund (1992): “Sobre la sexualidad femenina”, *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 223-244.
- GING, Debbie (2019): “Alphas, betas, and incels: Theorizing the masculinities of the manosphere”, *Men and Masculinities*, 22(4), pp. 638-657. Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.1177/1097184X17706401>
- HORKHEIMER, Max (2002): *Crítica de la razón instrumental*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta.
- HORKHEIMER, Max (2005a): “Autoridad y familia en el presente”, en *Sociedad, razón y libertad*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, pp. 81-98.
- HORKHEIMER, Max (2005b): “El futuro del matrimonio”, en *Sociedad, razón y libertad*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, pp. 99-112.
- HORKHEIMER, Max (2008): “Autoridad y familia”, en *Teoría Crítica*, trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires: Amorrortu.
- HORKHEIMER, Max (2016). “Los judíos y Europa”. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 4(4), 2-24. Recuperado a partir de: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/778>
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, W. (2016): *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2020): “Imágenes dialécticas del patriarcado: Para una Teoría Crítica feminista desde la negatividad”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11(11-12). Recuperado a partir de: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/3615>
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2023a). “Feminicidio: elementos para su comprensión desde la crítica de la economía política feminista”, *Debate Feminista*, 67, 3-31. Recuperado a partir de:

<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2024.67.2403>

- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2023b): “Theodor W. Adorno: resistencia y briznas de vida moral” *Sincronía*, Año XXVII, N° 83. Recuperado a partir de: <http://sincronia,cucsh.udg.mx>
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2024): “Juliette en la dialéctica de la Ilustración: sujeto soberano, vulnerabilidad y violencia contra las mujeres”, AMADOR SAAVEDRA, Berenice (coord.), *Crítica de la violencia Análisis de su materialidad y sus formas en perspectiva filosófica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 45-64.
- IRONWOODS, Ian (2013). *The manosphere: a new hope for masculinity*. Red Pill Press.
- KIMMEL, Michael (2017). *Angry White Men: American masculinity at the end of an era*. Hachette UK.
- LYNN VON BOECKMANN, Staci (2004): *The life and work of Gretel Karplus/Adorno: her contributions to Frankfurt School Theory*. [Tesis de doctorado inédita]. Universidad de Oklahoma.
- LUKÁCS, György (2021): *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, Madrid, Siglo XXI.
- MAISO, Jordi (2016): “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis”, *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 5(5), pp. 132-150. Recuperado a partir de: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- MAISO, Jordi (2022): *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Madrid, Siglo XXI.
- MARQUÉS DE SADE (2009): *La filosofía en el tocador*, trad. Ricardo Poschta, Barcelona, Tusquets.
- MARCUSE, Herbert (1965): *Eros y civilización*, trad. Juan García Ponce, México, Joaquín Mortiz.
- MARCUSE, Herbert (1983): “Marxismo y feminismo”, en *Calas en nuestro tiempo*, trad. Juan García Ponce, Barcelona, Icaria.
- MARCUSE, Herbert (1987): *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Madrid, Ariel.
- MARX, Karl (2016): *El capital, Tomo I/ Vol. 1. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI.
- MILLET, Kate (2000): *Sexual politics*, United States of America, University of Illinois Press.
- MOLINA Manuel (2023): ““Adorno” como empresa familiar. Acerca de Gretel Karplus Adorno”, *AVATARES de la comunicación y la cultura*, N° 25, pp. 1-16. Recuperado a partir de: <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/avatares/article/view/8226>
- MULLER-DOOHM, Stefan (2003): *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, trad. Roberto H. Bernet y Raúl Gabas, Barcelona, Herder.
- PATEMAN, Carole (1988): *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press.

- RUBIN, Gayle (1975): "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex", en REITER, Raina R (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- SCHOLZ, Roswhita (2013): "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", en *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, 5(5), pp. 44-60. Recuperado a partir de: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/815>
- SCOTT, James C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance*, Hidden Transcripts, Michigan, Yale University.
- SEGATO, Rita (2016): "Introducción", en *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños.
- TRAVERSO, Enzo (2019). *Las nuevas caras de la derecha*, trad. Horacio Pons, Madrid, Siglo XXI.
- UMRATH, Barbara (2022): "Recovering the Gender Dimension of Frankfurt School Critical Theory: A Feminist Analysis", en *Berlin Journal of Critical Theory*. Vol 6, N° 1, pp. 77-126.
- ZAMORA, José Antonio & MAISO, Jordi (2016): "Teoría Crítica del antisemitismo", en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 4(4), 133-177. Recuperado a partir de: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/785>
- ZIEGE, Eva-Maria (2003): "The Fetish-Character of "Woman": On a Letter from Theodor W. Adorno to Erich Fromm Written in 1937", *Logos*, 2.4. Recuperado a partir de: <http://www.logosjournal.com/issue2.4.pdf>

ESTÉTICA, AGRO-SUBJETIVAÇÃO E DOMINAÇÃO: O EXEMPLO DO 'FEMINEJO' NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Aesthetics, Agro-subjectivation, and Domination:
The Example of 'Feminejo' in Contemporary Brazil*

JÉSSICA RAQUEL RODEGUERO STEFANUTO*

jessicaraquelpsi@yahoo.com.br

Data de recepção: 15/05/2024

Data de recepção: 03/09/2024

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de analisar de que modo a esfera “agro” do mercado cultural brasileiro contemporâneo, a partir da vertente feminina de música, tem promovido um ajustamento dos sentidos e uma gestão da cultura por meio da indústria cultural. Parte-se da ideia de que a música é organizadora das sociedades e pode prenunciar transformações no campo da sociabilidade, da política e da economia. Estabelecendo relações entre as bases materiais capitalistas, a indústria cultural e a construção das subjetividades, discute-se, então, a partir de exemplos de músicas do gênero feminejo, acerca da gestão de insatisfações e mal estares e reintegração ajustada ao capitalismo patriarcal. As conclusões indicam que parte importante da disputa econômica e política da contemporaneidade se dá no campo estético e subjetivo, daí a relevância de uma crítica cultural que não se iluda com a aparência de realização daquilo que ainda requer transformação.

Palavras-chave: Subjetividade; análise musical; educação estética; crítica cultural.

ABSTRACT

This paper aims to analyze how the "agro" sphere of the contemporary Brazilian cultural market, through the female branch of music, has promoted an adjustment of meanings and a management of culture through the cultural industry. It starts from the idea that music organizes societies and can foreshadow transformations in the fields of sociability, politics, and economy. By establishing relationships between capitalist material bases, the cultural in-

* Fundação Educacional de Penápolis: Penápolis, São Paulo (Brasil).

dustry, and the construction of subjectivities, the discussion focuses on examples of *feminejo* songs, addressing the management of dissatisfactions and discomforts and the adjusted reintegration into patriarchal capitalism. The conclusions indicate that an important part of the contemporary economic and political dispute occurs in the aesthetic and subjective field, hence the relevance of a cultural critique that is not deceived by the appearance of the realization of what still requires transformation.

Key words: Subjectivity; musical analysis; aesthetic education; cultural critique.

A proposta do presente trabalho é analisar de que modo tem sido promovido um ajustamento dos sentidos e uma educação sentimental – e também política – a partir da esfera agro do mercado cultural brasileiro contemporâneo, em especial sua vertente feminina da música agro, e da gestão da cultura por meio da indústria cultural. Nascido em 1955, o termo *agrobusiness*, abreviado para *agronegócio* e abreviado como *agro*, remete ao conjunto de operações envolvidas na produção e distribuição de commodities agrícolas (Pompeia, 2021). Enquanto base econômica, tal vertente não economiza em lançar-se para as esferas da cultura e da educação (Chã, 2018), disputando a formação da opinião pública, da construção de uma visão de mundo e até de processos psicológicos e subjetivos. Pressupondo relações de determinação e interrelação dialética entre as dimensões material, cultural e subjetiva, recorre-se a trabalhos que apontam as músicas e os sons como organizadores das sociedades, das relações de poder e das economias, políticas e psíquicas, de uma dada época (Attali, 1977; Wisnik, 1989; Adorno, 1991) para construir a argumentação da discussão proposta aqui.

Para isso, o texto se organiza do seguinte modo: parte de uma discussão sobre a relação entre o desenvolvimento das mídias e a construção social das subjetividades, voltando-se para a segunda metade do século XIX, quando da disseminação da leitura silenciosa e suas relações com o processo moderno de subjetivação. A partir daí, avança para as transformações contemporâneas da mediação de acesso à cultura, em especial, da música. Referir-se à música requer considerações para que se pense suas especificidades enquanto produção etérea que tem uma presença intensa na sociedade contemporânea, mas não é pensada, refletida e analisada na mesma proporção. Isso encaminha a discussão para a configuração da mediação do acesso à cultura musical, principalmente, por meio dos agentes e da lógica da in-

dústria cultural, cuja base econômica e material remete às violências extrativistas coloniais que são reiteradas na contemporaneidade, também no âmbito cultural.

Trilhado esse caminho, a proposta é então voltar os ouvidos e o olhar para algumas canções que figuram entre as mais tocadas procurando desvelar de que modo essas produções, que aparecem como agradáveis, inocentes e “representativas” das expectativas e sentimentos dos ouvintes podem ser entendidas como, ao contrário, arautas de uma sociedade que está fazendo-se ou intensificando-se (Attali, 1977) e que precisa, para tanto, de subjetividades coerentemente ajustadas e desajustadas daquilo que a base material e econômica requer para sua reprodução (Horkheimer & Adorno, 1985; Oliveira, 2013; Marx, 2017).

A vertente da indústria cultural chamada, grosso modo, de feminejo, aparece aqui como um elemento para a análise da contemporaneidade por pretensamente superar a presença masculina no mercado musical, trazendo consigo a perspectiva feminina, desejos de independência e rompendo com a hierarquia de gênero presente na sociedade. A partir da Teoria Crítica da Sociedade é possível problematizar que não é disso que trata: ao contrário, a dimensão feminina parece figurar no mainstream como mais um esforço de integração e de ajustamento subjetivo justamente de um grupo social que produziu questionamentos e movimentou transformações do seu lugar social nas últimas décadas. Isso requer uma ofensiva da indústria cultural que incorpore os desejos legítimos de transformação, mal estares e insatisfações, e os devolva ajustados à sociedade que se quer fazer vigorar nos próximos anos, garantindo a reorganização acumulativa do mercado extrativista e monocultor diante das crises cada vez mais frequentes do capital.

1 MÍDIA, MÚSICA, MERCADORIA E SUBJETIVIDADE

Uma preocupação e um estudo sistematizado sobre a subjetividade datam do final do século XIX, quando se consolida uma subjetividade privada, que inclusive demandou uma ciência psicológica própria para estudá-la (Figueiredo & Santi, 2021). Esse processo de subjetivação privada foi decorrente das transformações sociais da Modernidade que redesenharam as formas de vida, de ser e de estar no mundo e forjaram um mundo interno. Tal contexto de transformações da sociabilidade, da ocupação do espaço, do trabalho, dos papéis sociais e da subjetividade incluiu o desenvolvimento da imprensa, o maior alcance da alfabetização e a expansão da leitura, em especial da leitura silenciosa: “[...] só essa maneira de ler pode subtrair o

leitor ao controle da comunidade quando lê num espaço coletivo – por exemplo, numa biblioteca ou num local onde há outros presentes; só ela possibilita a interiorização imediata do que é lido por aquele que lê” (Chartier, 2009: 128).

A difusão da leitura é um marco fundamental no desenvolvimento das mídias e coincide com a construção social da subjetividade moderna, evidenciando o quanto as mídias e as formas de mediação entre as pessoas e a cultura, dialeticamente, produzem as pessoas. Mas é no campo da música que se torna possível encontrar um terreno mais nebuloso e, ao mesmo tempo, mais profícuo para essa discussão. Nascida em um contexto mágico e fetichista de execuções coletivas e rituais de danças e cânticos (Fischer, 1959; Attali, 1977; Wisnik, 1989; Adorno, 1991; Adorno, 2009), a música se faz presente desde os primórdios da cultura humana e adquiriu diferentes organizações e funções ao longo do tempo e das transformações sociais.

Enquanto uma sequência de ondas sonoras caracterizadas por impulsos e repousos, que permitem que som e silêncio se desenvolvam no tempo (Wisnik, 1989), a manifestação da música é etérea, não palpável e estabelece uma lógica de afinação do mundo que procura organizar som e ruído, harmonia e violência (Attali, 1977). As lógicas de organização dos sons, a exemplo da música modal ou tonal, remetem ao modo como a racionalidade extramusical é incorporada na música e implicam em concatenações dos sons que nunca são neutras ou imparciais, mas remetem a um campo de forças e violências que são fundantes da própria organização da cultura. Pensada como elemento ordenador, Wisnik (1989: 34) entende que a música faz-se “como o mais intenso modelo utópico da sociedade harmonizada e/ou, ao mesmo tempo, a mais bem acabada representação ideológica [...] de que ela não tem conflitos”.

Essa relação entre música, sociedade e subjetividade é mais profunda do que as afirmações acerca de “influência” da música na subjetividade podem fazer supor: “as sociedades existem na medida em que possam fazer música, ou seja, travar um acordo mínimo sobre a constituição de uma ordem entre as violências que possam atingi-la do exterior e as violências que as dividem a partir do seu interior” (Wisnik, 1989: 33-34). Assim, não é por acaso que a tonalidade seja o modo de hierarquização dos sons próprios à sociedade burguesa e à subjetividade moderna. Mais que isso, para Attali (1977) a organização sonora e a elaboração de uma noção moderna de harmonia no século XVIII foi premonitória, no sentido de já anunciar a organização social e política que se desdobraria no século XIX e que se tornaria

hegemônica, a ponto de a sociedade contemporânea resistir à superação técnica da tonalidade e mantê-la como um modo cristalizado e ideológico de ordenação harmônica.

Na contemporaneidade, a escuta parece ainda ser regida pelo reconhecimento (Adorno & Simpson, 1986), o que é explorado pela gestão técnica e algorítmica do acesso e da reprodução da cultura musical (Santini, 2020; Seabrook, 2016). Essa configuração exige que a análise e a crítica musical estejam atentas às determinações políticas, técnicas e econômicas de tal configuração, pois, se se concorda com Attali (1977), tal configuração das músicas e da indústria da cultura não está apenas representando ideologicamente o nosso tempo, mas está lançando as bases de como serão os próximos anos. Mais que isso, está construindo as subjetividades que serão necessárias para a manutenção de interesses de acumulação do capital.

No entanto, nem sempre a música foi mercadoria. Enquanto produção etérea, marcada pela execução e transmissão oral, foi preciso que primeiro existisse um objeto – a partitura – para que depois a música pudesse ser comercializada (Attali, 1977). Isso também exigiu a transformação do público no sentido de este aprender a pagar para ouvir música (Elias, 1995). Posteriormente, a reconfiguração do mercado fonográfico atuou no sentido de oferecer a música em diferentes formatos de consumo (Kischinhevsky, 2011), culminando nos serviços de *streaming* que cobram pelo acesso à música, mas já não garantem a posse de nenhum objeto, gravação ou afim.

Se por um lado essa dinâmica exige a atualização do conceito de indústria cultural, de outro lado, também evidencia que o conceito segue atual, pois permanece a formatação da produção cultural a partir da forma mercadoria. Tal atualização dos mecanismos da indústria cultural segue garantindo que o capital investido tenha retorno e segue funcionando como indústria e como mercado sem disfarces. Sobre isso, vale dizer que a lógica de mercadoria cultural vigora inclusive sobre produções independentes, mas que são feitas visando o sucesso comercial. Sobrevive o ar de semelhança em produções musicais e representações imagéticas de clipes e da própria figura do músico/artista. A aparência e, pode-se dizer, o estereótipo das cantoras sertanejas, oscilam sutilmente, principalmente no sentido de integrar a resistência e incorporar a leve desobediência, o que também evidencia a similitude. A coesão do sistema, afinal, segue sendo garantida pelos setores mais poderosos da indústria, no caso, setor agroquímico em geral, mas também setores do capitalismo

financeiro como bancos e serviços de investimento e financiamento¹ (Horkheimer & Adorno, 1985). Mesmo as mercadorias culturais produzidas de modo “independente” poderão, quando interessar ao mercado, ser incorporadas aos agentes tradicionais da indústria cultural, como gravadoras, televisão, rádios e afins.

Soma-se à tese de Attali (1977) acerca da premonição contida nas produções musicais, a denúncia de Horkheimer e Adorno e (1985) sobre a captura do esquematismo kantiano: se são os produtos que ditam a percepção, a indústria cultural contemporânea segue forjando sensibilidades e subjetividades, evidenciando que a disputa política e econômica segue se dando no campo estético (Sztulwark, 2023). Como escreveram Horkheimer e Adorno e (1985), a diferença ou a dissonância é integrada ou resolvida, sendo tolerada quando já não implica ameaça, ao mesmo tempo em que a diversidade técnica, artística e subjetiva que segue existindo vai sendo punida, condenada ao ostracismo e lançada à própria sorte em um mundo de capital monopolista e financeiro. É ilustrativa essa síntese dos autores: “uma vez registrado em sua diferença pela indústria cultural, ele passa a pertencer a ela assim como o participante da reforma agrária ao capitalismo” (Horkheimer & Adorno, 1985: 108-109). Afinal, a indústria cultural sabe identificar os seus.

2 AGRONEGÓCIO, VALOR-CLIVAGEM, INDÚSTRIA CULTURAL E ECONOMIA PSÍQUICA

A música sertaneja tem uma história própria no campo da indústria fonográfica no Brasil e nem sempre foi possível identifica-la com a pretensão de hegemonia (Alonso, 2015). Quando o sertanejo universitário desponta como gênero da indústria cultural em meados dos anos 2000 (Alonso, 2012), os personagens são de fato predominantemente masculinos e envolvem: “César Menotti & Fabiano, João Bosco & Vinicius, Luan Santana, Fernando & Sorocaba, Jorge & Mateus, Maria Cecília & Rodolfo, Victor & Léo, Michel Teló entre outros”, para citar o compilado trazido por Alonso (2012) que completa: “Se alguém ainda não ouviu falar deles, vive em outro país que não o Brasil” (Alonso, 2012: 99).

Os anos 2000, principalmente a partir de 2008, também assistiram ao esgotamento da resposta neoliberal às crises dos anos de 1970. Em especial, assistiram à

¹ Aqui pode ser mencionado o patrocínio de lives musicais pela indústria da cerveja, mas também todo um leque de marcas de caminhonete, roupa, bebida e carne que aparecem nos cliques musicais das músicas do agro.

crise financeira que se desdobrou da crise imobiliária estadunidense e desnudou o capitalismo financeiro exigindo uma reorganização do capital para manter a acumulação. O cenário de crises sistêmicas é, então, gerido para buscar reequilibrar o sistema. Há que se considerar aqui que a indústria cultural compõe esse cenário como um campo de valores simbólicos que busca interpretar e reformular os conflitos, inclusive psíquicos, que decorrem de um contexto de instabilidade e crise permanente.

Assim como a relação entre música, sociedade e subjetividade, a relação entre economia, gênero e subjetividade também emerge como relevante e profunda para a problematização que se propõe aqui. Se entendemos, com Roswitha Scholz, que a construção do valor é sexualmente específica e que o valor é o homem (Scholz, 1992), é necessário considerar que o capitalismo é patriarcal e que o patriarcado, como o conhecemos, é capitalista (Leite, 2020; Scholz, 1992). Desse modo, soma-se à crítica à indústria cultural a crítica à forma valor, o que implica que mesmo que as mulheres se inserissem no mainstream do mercado fonográfico, não seria suficiente para romper com a clivagem da forma-valor: “a clivagem faz parte da sua morfologia obrigatoriamente, pois não há como compreender historicamente a moderna sociedade produtora de mercadorias sem sua metanarrativa, que é o iluminismo” (Leite, 2020). Daí a retomada dos frankfurtianos para a construção da crítica de Scholz. Para a autora:

“[...] é precisamente a ascensão do *principio masculino* do ‘trabalho abstrato como um tautológico fim em si mesmo’ (R. Kurz) que traz como resultado o confinamento doméstico e a repressão da mulher na história ocidental, produzindo, ao fim e ao cabo, a perda da dimensão sensível das relações humanas, a destruição da natureza e a ameaça de guerra nuclear. Nesse sentido, o movimento feminista não precisa - para dar prova de seu valor (moral e econômico) - tentar a redefinição da atividade feminina em termos de trabalho, já que o ‘trabalho’ é de certo modo a ‘raiz de todo o mal’” (Scholz, 1992: s/p).

Se a indústria cultural é financiada pelos setores da economia de base de uma sociedade e está sempre alerta para o que é produzido em termos de cultura que possa ser incorporado por ela, compreendê-la na contemporaneidade e analisar de que modo ela se organiza como ramo “soft” de ajustamento subjetivo aos interesses do capital implica em reconhecer agentes e interesses mercadológicos. Conhecê-la a partir da reconfiguração e intensificação das formas de acumulação pós crise de 2008 parece fundamental para fazer frente às formas autoritárias que, de dentro

das sociedades liberais, emergem para reconduzir as dissonâncias à retroalimentação do capital. Mas, mais que isso, implica em discutir como a clivagem do valor é incorporada na forma musical, em especial pela tonalidade, modo de organização hierárquico dos sons que corresponde à organização social consolidada a partir das transformações vinculadas à Modernidade.

Na compreensão das subjetividades a partir da base material, das contradições e da sociabilidade em uma dada sociedade, é tanto necessário compreender essa organização social e a base material que a sustenta e reproduz, quanto desvelar os mecanismos de ajustes subjetivos que aparecem como inócuos ou como produtos da cultura automaticamente emancipatórios, como costuma acontecer com a música. A indústria cultural tem aqui uma função psicológica:

“A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério que dominadores a moral que deles recebiam, hoje as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza” (Horkheimer & Adorno, 1985: 110).

Ela cumpre o papel de capturar e dirigir descontentamentos, mantendo a aparência de liberdade, mas fazendo uso de suas artimanhas que reiteradamente recusam e disfarçam as raízes das crises permanentes, gerindo os mal estares e reconduzindo o sistema – e as pessoas – para uma nova etapa de acumulação do capital. No Brasil, essas velhas-novas formas de dominação, de matriz colonial e extrativista, evidenciam-se com uma retomada intensa do setor “agro” (Pompeia, 2021). Desde o início dos anos 2000, os setores agrários foram adquirindo maior relevância no cenário político - e a categoria “agronegócio” foi também instrumentalizada por segmentos progressistas (Pompeia, 2021), alertando para a complexidade da tarefa, que exige, como Adorno, Horkheimer (1985) e Benjamin (1994) já denunciavam, uma crítica da noção de progresso.

Esse período também coincide com uma ofensiva das gravadoras incorporando artistas emergentes (Alonso, 2018), em um movimento que parece bastante pautado na forma mercadoria de garantir e produzir e incorporar o sucesso de público e audição. O feminejo, enquanto segmento feminino ~~mas declaradamente não feminista~~ da música representante do setor agro, nasce nesse contexto. O lançamento da música “Coitado” de Naiara Azevedo, em 2011, é reconhecido como um marco da configuração feminina que se desdobraria a partir daí no cenário da in-

dústria musical. Nascida como resposta a uma música machista, “Coitado” é entendida como a música que abriu as portas para fenômenos como Marília Mendonça, Maiara e Maraisa, Simone e Simaria entre outras mulheres, que passaram a ocupar espaços em um segmento musical predominantemente masculino. E passaram também a ocupar o topo dos rankings das mais tocadas.

Ainda que o prefixo indique uma questão feminina, é apressado, e talvez equivocado, atribuir uma dimensão feminista ao gênero musical e a suas agentes. Concluindo com uma certa benevolência ao gênero musical que não é partilhada aqui, Alonso (2018) tensiona algumas ambiguidades da atribuição de uma força feminista ao feminejo ao resgatar posicionamentos a respeito:

“As mulheres do feminejo demonstram muita resistência a se verem como ‘feministas’. Em entrevista ao UOL TAB muitas delas relativizaram ou até negaram o uso do termo. ‘Sinceramente, nunca pensei nisso [feminismo nas letras]. Cantamos a verdade, o que sentimos. Se agradamos as meninas que gostam do movimento, estamos juntas. É parceria total, estamos aqui para defender as mulheres’, disse Simaria. Em Campo Grande, Maiara disse: ‘a mulher é forte, guerreira, vai para cima e acredita em seu talento’. Apesar do discurso de ‘empoderamento’, Maiara declarou não ser feminista. Marília Mendonça disse: ‘Eu falo que eu não sou feminista de conceitos, sou adepta do feminismo na minha vida’. Já Naiara Azevedo fugiu do rótulo feminista para assumir o rótulo religioso: ‘Não [me vejo como feminista], me considero uma mulher justa. Eu sou muito religiosa e acredito que isso seja bíblico: o homem é a cabeça, é o chefe da casa, mas a mulher é o pescoço’ (Alonso, 2018: 8).

Aqui cabe a crítica de que é apressado atribuir por princípio o rótulo de feminismo, que deveria ser carregado de uma dimensão emancipatória, às atividades desempenhadas por mulheres, mesmo em um cenário de predominância masculina, como é o caso da música sertaneja. Mais que isso, é preciso fazer uma distinção importante entre formas de feminismo que de fato procuram romper com a perversidade estrutural do modo como a sociedade é organizada, divide e valoriza o trabalho, e formas liberais (Leite, 2020). O problemático emblema de “empoderamento” também consegue, com razoável tranquilidade, figurar entre formas liberais, autoritárias e conservadoras de vida (Solano et. al., 2023). E se o debate pode se dar no âmbito do conteúdo das músicas, é no âmbito da forma que reside uma dimensão fundamental da crítica, como se discutirá mais à frente.

Compondo o cenário de crescimento da vertente agro da indústria cultural, a campanha publicitária intitulada “Agro: a Indústria-Riqueza do Brasil” começa a circular a partir de 2016 com presença intensa na Rede Globo:

“[...] nos últimos anos começou a circular uma campanha em rede nacional pela valorização do agronegócio, veiculada por uma farta produção de vídeos na Rede Globo, intitulada “Agro: a Indústria-Riqueza do Brasil”, com o intuito, segundo Roberto Schmidt, diretor de marketing da campanha, de “fazer com que o brasileiro tenha orgulho do agro”, associado ao slogan “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo” (Santos, 2021: 28).

A publicidade é um ramo importante da indústria cultural e, nas palavras dos autores “Quanto menos promessas a indústria cultural tem a fazer, quanto menos ela consegue dar uma explicação da vida como algo dotado de sentido, mais vazia torna-se necessariamente a ideologia que ela difunde” (Horkheimer & Adorno, 1985: 121). O “agro é tudo” se converte, afinal, “no profeta irrefutável da ordem existente” (Horkheimer & Adorno, 1985: 122). A pretensão de hegemonia lança luz para uma unidade entre as bases econômicas, sua reorganização e intensificação em um cenário de crises sistêmicas e permanentes; a indústria cultural musical e a publicidade; e o esforço declarado para forjar a aceitação do público ao que for necessário para garantir a lógica da acumulação:

“[...] na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos. As associações e as celebridades assumem as funções do ego e do superego, e as massas, despojadas até mesmo da aparência da personalidade, deixam-se modelar muito mais docilmente segundo os modelos e palavras de ordem dadas, do que os instintos pela censura interna” (Horkheimer & Adorno, 1985: 167)

As mulheres aparecem aqui como um grupo social que parece requerer esforço e estratégia para a recondução das insatisfações geradas nos cenários das crises con-

temporâneas. Se o agronegócio encontra simpatia nos segmentos considerados mais à esquerda no espectro político, essa parece ser já uma vitória do campo neoliberal. As mulheres, por sua vez, já representaram um segmento de resistência, por exemplo, na eleição de Jair Bolsonaro². Capturar as insatisfações desse grupo social, reconduzindo-as de volta a uma estabilidade do sistema que garanta a sobrevivência da dominação é a tarefa da indústria cultural. E parece ser a tarefa do feminejo: forjar subjetividades para os próximos anos.

3 GESTÃO DAS INSATISFAÇÕES E CAPTURA DAS POTENCIALIDADES: O EXEMPLO DO FEMINEJO

Para Theodor Adorno “Analisar as obras artísticas equivale a perceber a história imanente nelas armazenada” (Adorno, 2011: 135). Analisar o exemplo do feminejo na perspectiva da Teoria Crítica requer, portanto, que a discussão que foi apresentada até aqui seja continuada junto dos elementos estéticos, sonoros, verbais e não verbais, e visuais das canções mais tocadas e mais ouvidas do feminejo no Brasil contemporâneo, dado que um modo de ouvir músicas implica assisti-las em clipes que contam com uma dedicada produção. Como já foi dito, tal análise das obras de arte requer também que elas sejam pensadas imanentemente e em dimensões estruturais para além do conteúdo que é possível captar verbalmente ou imageticamente.

A partir do que foi dito, é possível dizer que o feminejo não está sendo compreendido aqui como um segmento feminista da indústria musical. Se ele aparenta incorporar demandas, insatisfações, performances ou discursos ditos empoderados, isso é feito na medida em que se torna necessário para capturar, gerir e reconduzir essas dimensões dos conflitos contemporâneos a um ajustamento compatível com uma certa moralidade vinculada à direita política e ao dogmatismo religioso. Isso aparece em uma dimensão estrutural adequada à forma mercadoria. Pode-se citar aqui os diversos requisitos que são elencados por Adorno e Simpson (1986) para pensar a construção da música feita para ser vendida – mesmo que em um primeiro momento ela não tenha sido capitaneada por uma grande gravadora. Pode-se mencionar o *plugging*, as pequenas diferenças que permitem que um *hit* possa ser

² Ver, por exemplo: Voto feminino puxa Bolsonaro para baixo: Números do PoderData nos últimos 3 meses indicam forte viés de gênero no desempenho do presidente... Disponível em: <https://www.poder360.com.br/analise/voto-feminino-puxa-bolsonaro-para-baixo/>

diferenciado de outro, mas ainda assim, seguir sendo familiar e convencional, o glamour, a fala de criança, a tessitura das canções e seu tempo médio de execução, a disposição de autoridade dos artistas etc (Adorno & Simpson, 1986).

Pode-se também argumentar no sentido da manutenção da ordem sonora, testemunhando a naturalização de uma ordem social, política e econômica que vigora na música mesmo já tendo sido superada musicalmente. Como bom exemplar da indústria cultural, o “feminejo” não se atreve a qualquer ousadia estrutural, reconduzindo a harmonia, e também os anseios femininos emergentes das contradições sociais. A tonalidade, escreve Adorno (1986), é ajustada ao espírito burguês de sua época e é coerente com a forma mercadoria, o que se expressa na forma musical e não é de modo algum posto em questão pelas músicas de sucesso. A pretensa harmonia entre o universal e o particular, expressa na tonalidade, é correspondente a um modelo liberal de sociedade (Adorno, 1986) e parece compor a trilha sonora da sociedade neoliberal conservadora com habilidade.

Lidando com o desafio de ser sempre igual e, ao mesmo tempo, diferenciar-se proporcionando um reconhecimento, a música sertaneja também incorpora em sua estrutura detalhes que lhe são característicos. Rocha escreve que:

“Outra particularidade da estrutura musical do sertanejo universitário é o que os músicos do gênero chamam de convenções ou conversões. [...] se trata de células rítmicas tocadas de maneira convencional, ou seja, todos os instrumentos executam uma frase praticamente no mesmo ritmo, soando como um bloco. Estas convenções costumam ser frases sincopadas na qual, tomando a unidade de tempo como semínima, utilizam ataques na segunda semicolcheia ou no contratempo, normalmente as convenções acontecem em finais de frase ou em transições, como do verso para o refrão ou da introdução para o verso” (Rocha, 2019: 123).

Os detalhes, embora possam parecer uma ousadia da forma musical, não são menos padronizados do que esta, mas sua estandardização aparece como um efeito que seria próprio de especialistas, mesmo que não o seja (Adorno & Simpson, 1986). No entanto, isso é capaz de provocar no ouvinte uma reação que o inclina a perceber o detalhe de modo mais conspícuo do que o todo da obra: “O todo é preestabelecido e previamente aceito, antes mesmo de começar a real experiência da música” (Adorno & Simpson, 1986: 117). Essa construção estrutural dita as reações do ouvinte e, dispensando-lhe do esforço da escuta, da atenção e da compreensão, despoja o ouvinte de qualquer espontaneidade. Essa estrutura e meca-

nismo de funcionamento é de um convencionalismo e de uma tal coerência com a organização social que torna irrisória a possibilidade de haver ali algo digno de ser entendido como aliado da transformação social.

E mesmo o conteúdo verbal, escrito ou falado, torna difícil a atribuição de uma postura de protesto ao modo como as relações sociais são organizadas. É digno de nota que, na canção “inaugural” do feminejo, “Coitado”, a fala de Naiara Azevedo na gravação do DVD começa dizendo que a música foi “mandada por Deus” e que, portanto, ela agradece a Deus por enviar uma canção que ela pode cantar para a mulherada. Isso é compatível com a análise realizada por Solano, Rocha e Sendretti, a saber:

“O empoderamento feminino baseado na valorização moral da mulher, realizada a partir de uma estrutura binária de gênero, possibilita que a extrema-direita possa se apropriar de agendas em defesa das mulheres, tornando-se mais atraentes e palatáveis ao eleitorado feminino, e transmitir seus valores para uma gama mais ampla de mulheres. Além disso, também possibilita tanto uma disputa do campo feminista a partir de um viés conservador, como a emergência do femonacionalismo e outros fenômenos correlatos, como as “Mulheres Empoderadas em Deus”. Dessa forma, grupos de extrema-direita conseguem reivindicar o retorno aos papéis tradicionais de gênero como uma celebração do empoderamento das mulheres” (Solano et al., 2023: 14).

No bojo dessa valorização moral da mulher, ecoa nas letras das canções mais tocadas a expectativa pelo casamento tradicional, a exemplo de “Agora o nosso quadro casando na igreja/ Não vai ser pendurado, só existe na minha cabeça/ Nós dois tocando o gado, a filha Boiadeira [...] O meu pai não desiste, ainda quer ser vovô”, na música “Nosso quadro” de Ana Castela; a divisão tradicional de papéis de gênero: “Ahô Michele Castela, cê fez seu trabalho direitinho”, na música “Dona de mim”, em que Ana Castela refere-se à mãe: “Eu criei filha minha pra ser Boiadeira/ Na volta desse mundo não ficar por baixo/ Não vai ter frescurinha pra abrir porteira/ E nunca nessa vida depender de macho”. Ainda que “sem depender de macho”, mantém-se as estruturas de dominação:

“Esse modelo de família heteronormativa e monogâmica, de relações e de sexualidade, era completamente aderente ao liberalismo e ao fordismo. Com as alterações sociais do fim do século XX, porém, aparecem configurações em que o casal não precisa ser heterossexual, as pessoas podem viver sozinhas ou em relações poliafetivas etc, pois a dissociação tradicional (com esposa recatada e “do

lar”) deixa de ser oportuna quanto todas as pessoas precisam *trabalhar* para sobreviver – isso se houver trabalho. No pós-fordismo, é possível que todos desempenhem todos os trabalhos (abstrato ou clivado) ou que nem o homem nem a mulher se responsabilizem pelo cuidado da casa e dos filhos (nestes casos, essas tarefas são delegadas a uma instituição prestadora de serviços onde trabalham mulheres ou à empregada doméstica)”. (Leite, 2020: 281).

Aqui, é curioso notar que, ao buscar por “Dona de mim” aparecem músicas de IZA, Ana Castela, Glória Groove e Mattos e Mateus, evidenciando como o slogan da propriedade de si pode adequar-se a diversos níveis do espectro político. Isso é um alerta de que a crítica da propriedade, das formas de empreendimento de si, do progresso e, a rigor, da forma-valor, também precisam ser discutidas nos âmbitos críticos e feministas: “A clivagem é a sombra da forma do valor, para a qual não se olha, nem do ponto de vista conservador, nem pelas lentes do marxismo tradicional, da esquerda e dos feminismos” (Leite, 2020: 283).

A ideia de *se valorizar*, eventualmente como um sintoma da clivagem do valor, e abrir mão de relacionamentos que não levam ao casamento, sendo este o “dar certo”, mantém a aparência de autonomia e liberdade da mulher, ao mesmo tempo em que funciona como porta giratória para uma educação sentimental pautada na família heterossexual com filhos: “De mulher pra mulher: supera”, de Marília Mendonça, remete a uma volta por cima do relacionamento que, afinal, “não deu certo”. A mesma lógica aparece na “Dona de mim”, de Ana Castela: “Palhaço, decepção em cima de decepção/ Eita amor que dá coice no coração/ Acreditei que era herói, mas é bandido/ Por que você fez isso comigo?”. O herói, afinal, seria aquele capaz de reconhecer um certo tipo de valor na mulher: “As ideias de autonomia, escolha e empoderamento também perpassam o ativismo de mulheres evangélicas e conservadoras na política brasileira. Em sua ótica, há uma oposição entre mulheres “sem valor” e mulheres “de valor”, ou “mulheres de verdade” (Solano et al., 2023: 4). Mas, de novo, na sociedade vigente “o valor é o homem; o dissociado da forma-valor é mulher” (Leite, 2020: 283).

A brutalidade e a dureza combinam com a dominação da natureza, expressa na fazenda, no mato e, principalmente, no gado, e reproduzem uma lógica patriarcal de dominação que tem na máquina o seu modelo de eficiência e de racionalidade. A “mulher bruta”, que gosta de rodeio, de som trepidando, cerveja e churrasco, aparece em contraposição à mulher urbana, a patricinha, que toma vinho, usa cabelo Chanel e perfume Dolce&Gabbana e que talvez tenha alguma frescura para

abrir porteira e laçar o gado. Aquilo que poderia ser estilo não passa de um estereótipo pré-digerido: “Escolher um *ticket* [...] significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que prolonga a perder de vista graças a essa adaptação” (Horkheimer & Adorno, 1985: 169). E os ícones de força, são aqueles patriarcais, forjados por um processo civilizatório que se pautou na dominação.

A dominação da natureza não aparece só na relação de gênero. A roça, o campo, a fazenda, são representados fundamentalmente com ícones industriais: grandiosos e numerosos silos de armazenamento de cereais, cercados por tratores, máquinas de difusão de agroquímicos e caminhonetes ocupam um cenário de monocultura, gado confinado e terra arada em tamanhos latifundiários. O clipe da música que pretende fazer um trocadilho sensual com a expressão “Roça em mim”, cantada por Zé Felipe, Ana Castela e Luan Pereira é emblemático nesse sentido de representar o campo e a natureza dominados:

“O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital” (Adorno & Horkheimer, 1985: 18).

A pretensa conciliação entre natureza e técnica, entre a cidade e o campo, aparece esteticamente na combinação entre instrumentos, timbres e ritmos tipicamente sertanejos e os tipicamente urbanos, como aqueles que remetes aos bailes funks e às batidas do rap. O berrante aparece em meio a batidas eletrônicas, trazendo referências a estereótipos de uma vida fantasiada em um campo que foi tomado pelo extrativismo e a monocultura em articulação com uma vida urbana exaustiva, acessível, mas preterida por opção ao campo – e não qualquer campo, como analisa Chã (2018) ao pensar as manobras estéticas para ajustes da opinião pública e convencimentos acerca da aposta no agronegócio. O marketing cultural, a inserção e a disputa por conteúdos escolares e a territorialização da indústria cultural articulam-se com uma ofensiva estética que gera desmobilização política no campo e ampla aceitação da suposta vocação agrária do Brasil (Chã, 2018).

A dificuldade da tarefa se relaciona com o fato de que essa aparência de revolta e superação do status quo masculino forjado pelo feminejo captura as insatisfações decorrentes do atual modo de organização e reprodução da vida, mas as devolve à lógica patriarcal. Sem questionar a forma trabalho e a forma valor, sem questionar a relação entre cultura e natureza, sem questionar progresso e história e, no campo da música, sem remeter à uma transformação da hierarquia e da afinação dos sons, recaí-se, agora com mais cansaço, mais frustração e mais ressentimento, às velhas formas de dominação. O papel da indústria cultural de profeta do existente é explícito aqui e fomenta a subjetivação da impotência percebida cotidianamente pelos sujeitos.

No seu “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, Benjamin escreve que “Os conceitos seguintes, novos na teoria da arte, distinguem-se dos outros pela circunstância de não serem de modo algum apropriáveis pelo fascismo. Em compensação, podem ser utilizados para a formulação de exigências revolucionárias na política artística” (Benjamin, 1994: 166). Nesse caminho, instala-se a tarefa de construir uma forma estética que, sendo crítica da realidade vigente, não seja incorporável pelo fascismo. Uma vez construída, o desafio segue sendo fazê-la ser ouvida: “A nova música”, escreve Adorno (1986), “pressupõe – enquanto consciência da tensão – experiência, a dimensão de felicidade e sofrimento, a capacidade para o extremo, para aquilo que não esteja já pré-formado, como que para salvar o que o aparato do mundo administrado destrói” (Adorno, 1986: 159). Mas a formação social da escuta e a construção social das subjetividades não encaminha para isso. Enquanto isso, permanece a tarefa indicada por Adorno de fazer vir à consciência a complexidade das questões envolvidas na cultura musical, desvelando as contradições e artimanhas que, ainda que não planejadas, são coerentes com o estado de dominação. Cabe assim, trabalhar pela construção de uma música outra e de outras relações com a música, entendendo-se que aí reside uma dimensão fundamental da transformação social.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi analisar de que modo a esfera agro do mercado brasileiro contemporâneo, a exemplo da sua vertente feminina da música e da gestão da cultura por meio da indústria cultural, promoveria um ajustamento dos sentidos e uma educação sentimental e política. Para tanto, o texto procurou articular a rela-

ção entre as mídias e a construção da subjetividade, pensando aqui as especificidades da música e suas implicações parcamente problematizadas na sociedade vigente. Posteriormente, procurou apresentar as relações profundas entre a configuração da sociedade capitalista e o desenvolvimento da forma musical, culminando em uma recuperação do conceito de indústria cultural.

Antes de recorrer ao material musical, o texto procurou discutir como a sociedade capitalista, principalmente em sua expressão contemporânea voltada à produção, reprodução e acumulação pelo viés agro do mercado, precisa lançar mão de mecanismos da indústria cultural que, longe de representarem a superação do atual estado de dominação, capturam e adestram as insatisfações e mal estares reconduzindo-os silenciados de volta à sociedade patriarcal. Sem realizar a crítica e a reconstrução da forma musical, o feminejo emerge como mais uma vertente reacionária e patriarcal da indústria cultural que, a despeito de eventualmente provocar deslumbres e otimismo frente à presença feminina, apenas evidencia as dificuldades pelas quais passa a crítica cultural e musical.

A título de exemplo, o texto procurou trazer músicas ícones do feminejo que figuram entre as mais tocadas visando desvelar que, desde as letras e imagens de clipes, já se evidencia que não há ali nenhuma pretensão de transformação do atual estado de hierarquias e formas de dominação. A breve discussão sobre instrumentos musicais, timbres e estrutura harmônica escancaram que tudo segue normal no interior das canções. Segue sendo necessário aprofundar a análise da forma musical, suas estruturas e relações extra musicais para que se evidencie como as contradições sociais se fazem presentes e se reproduzem no interior das obras musicais que estão longe de serem emancipatórias em si mesmas, mas que, ainda assim, constroem subjetividades. Conhecer como as ouvintes se relacionam com esses sons, emerge também como um campo de investigação que merece atenção. As novas formas de opressão restauram o verniz das antigas formas de dominação e mantém seu núcleo funcional. A superação dessa normalidade hostil à vida requer a radicalidade da crítica cultural.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. (1991): “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In. M. Horkheimer & Th. W. Adorno: *Textos escolhidos* -Col. Os Pensadores (5a edição). São Paulo: Editora Nova Cultural, p. 79-105.

- ADORNO, Theodor W. (2009): *Filosofia da nova música* (3ª reimpressão da 3ª edição de 2002). São Paulo: Perspectiva.
- ADORNO, Theodor W. (2011). *Teoria Estética*. Coimbra: Edições 70.
- ADORNO, Theodor W. e SIMPSON, George (1986). “Sobre música popular”. In: Gabriel Cohn (Org.) Theodor W. Adorno: *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, pp.115-146.
- ADORNO, Theodor W. (1986). “Por que é difícil a nova música?” In: Gabriel Cohn (Org.) Theodor W. Adorno: *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, pp.147-161.
- ALONSO, Gustavo (2012): “O sertão vai à faculdade: O sertanejo universitário e o Brasil dos anos 2000”, *Revista Perspectiva Histórica*. nº 2 (2), janeiro - junho, pp. 99-111. Disponível em: <http://www.perspectivahistorica.com.br/revistas/1434420384.pdf>
- ALONSO, Gustavo (2015): *Cowboys do asfalto: música sertaneja e modernização brasileira* (1ª edição). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ALONSO, Gustavo (2018): “Do sertanejo universitário ao feminejo: a música sertaneja e a antropofagia das massas”, *Revista Zumbido*, SESC, publicada em 08/01/2018. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/online/selo-sesc/605_O+GENERO+MUSICAL+QUE+MAIS+VENDE+NO+BRASIL+E+TEMA+DA+ZUMBIDO+ 2#/tagcloud=lista
- ATTALI, Jacques (1977): *Bruits: Essais sur l'Économie Politique de la Musique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BENJAMIN, Walter (1994): *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política - Volume I*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CHÃ, Ana Manuela (2018): *Agronegocio e industria cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia* (1ª edição). São Paulo: Expressão popular editora.
- CHARTIER, Roger. (2009): “As práticas da escrita”. In: Roger Chartier (Org.) *História da vida privada*, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 113-162.
- ELIAS, Norbert (1995). *Mozart: Sociologia de um gênio*. Organizado por Michael Schöter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. & SANTI, Pedro Luiz R. de (2006). *Psicologia: Uma (nova) introdução*. 2ª edição. São Paulo: Educ.
- FISCHER, Ernest (1959): *A Necessidade da Arte*. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Círculo do Livro.
- HORKHEIMER, Max. & ADORNO, Theodor & (1985): *Dialética do Esclarecimento* (Reimpressão de 2006). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- KISCHINHEVSKY, Marcelo (2011): “Por uma economia política do rádio musical - articulações entre as indústrias da música e da radiodifusão sonora”, *Revista MATRIZES*, Ano 5 - nº 1 jul./dez., São Paulo, pp. 247-258 Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v5i1p247-258>
- LEITE, Taylisi de Souza Correa (2020): *Crítica ao Feminismo Liberal: Valor-clivagem e Marxismo Feminista*. São Paulo: Editora Contracorrente.

- MARX, Karl (2017): *O Capital* [Livro 1]: Crítica da Economia Política: O Processo de Produção do Capital. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial.
- OLIVEIRA, Francisco de (2013): *Crítica à Razão Dualista: O Ornitorrinco* (1ª edição 4ª reimpressão). São Paulo: Boitempo Editorial.
- POMPEIA, Caio (2021): *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Editora Elefante.
- ROCHA, Bruno Magalhães de Oliveira (2019): *Sertanejo Universitário: apontamentos históricos, estruturais, sonoros e temáticos*. (Dissertação de mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Música. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/30485>
- SANTINI, R. M. (2020): *O algoritmo do gosto: Os sistemas de recomendação on-line e seus impactos no mercado cultural*. Volume 1 (1ª edição). Curitiba: Appris Editora.
- SANTOS, José Vítor Palhares dos (2021): “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”?: *Um estudo sobre os conflitos pela água intensificados pelo agronegócio em Minas Gerais a partir do caso da Bacia Hidrográfica do Médio São Francisco*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração.
<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/37649>
- SCHOLZ, Roswitha. (1992): “O valor é o homem”, *Krisis* nº 12, pp. 19-52. Trad. José Marcos Macedo em S. Paulo, *NOVOS ESTUDOS - CEBRAP*, nº. 45 - julho de 1996, pp. 15-36.
Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rst1.htm>
- SEABROOK, John (2016): *The Song Machine: Inside the Hit Factory*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- SOLANO, Esther, ROCHA, Camila & SENDRETTI, Lilian (2023): “Mulheres de extrema-direita: Empoderamento feminino e valorização moral da mulher”, *Caderno CRH*, Salvador, v. 36, pp. 1-16.
Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v36i0.55443>
- SZTULWARK, Diego (2023): *A ofensiva sensível: neoliberalismo, populismo e o reverso da política* (1ª edição). São Paulo: Editora Elefante.
- WISNIK, José Miguel (1989): *O som e o sentido—Uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras.

MYTHICAL FATE, FACTUAL MENTALITY, AND POLITICAL DELUSION: REPETITION AS A KEY FEATURE OF THE DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT

*Destino mítico, mentalidad fáctica y desvarío político:
la repetición como elemento clave de la Dialéctica de la Ilustración*

SIMONE BERNARDETE FERNANDES*

simonebfernades.usp@gmail.com

Fecha de recepción: 23/05/2024

Fecha de aceptación: 27/12/2023

ABSTRACT

This article explores the problems addressed in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno's references to repetition in *Dialectic of Enlightenment*. Repetition is presented as a particular notion of "immanence of thought" aiming to elucidate a denial of the possibility of social emancipation, inscribed in the conception of mythical fate and in late enlightenment's factual mentality and political delusion. By analyzing the reception of two pivotal sources for the discussion on repetition, Nietzsche and Freud, our aim is to show, both in the points of alignment to their ideas and in the depiction of their limits, how the critical theorists sought to respond to such tendency, which they identified in individual's cognition and psychic life.

Keywords: repetition, mimesis, death drive, critical theory, Psychoanalysis, Friedrich Nietzsche.

RESUMEN

Este artículo explora los problemas abordados en las referencias de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a la repetición en *Dialéctica de la Ilustración*. La repetición se presenta como una noción particular de «inmanencia

* PhD candidate in the Philosophy department - Universidade de São Paulo. The analyses contained in this article were developed in my PhD and [during a research internship at the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, thanks to FAPESP (São Paulo Research Foundation) grants 2020/01051-1 and 2021/11113-7. I would also like to thank my supervisor, Professor Luiz Repa, for his rigor in discussing this text in our research group and all the colleagues present, especially Adriano Carvalheiro, who generously debated it.

del pensamiento» con el propósito de aclarar una negación de la posibilidad de emancipación social, inscrita en la concepción del destino mítico, así como en la mentalidad fáctica y en el delirio político de la Ilustración tardía. Mediante un análisis de la recepción de dos fuentes fundamentales para la discusión sobre la repetición, Nietzsche y Freud, nuestro objetivo es mostrar, tanto en los puntos de concordancia con sus ideas como en la descripción de sus límites, cómo los teóricos críticos trataron de responder a esa tendencia, que identificaron en la cognición y la vida psíquica del individuo.

Palabras clave: repetición, mimesis, pulsión de muerte, teoría crítica, psicoanálisis, Friedrich Nietzsche.

Aiming to elucidate the roots and development of a mode of thinking characterized by an immanent activity, and its consequent inability to prevent the outburst of barbarism, in *Dialectic of Enlightenment*, Max Horkheimer and Theodor W. Adorno present repetition as a shared feature of myth and enlightenment. That is, they aim to understand how enlightened thinking came to inhibit imagination and morality, thereby withdrawing from the pursuit of emancipation and reducing itself to an immanent activity that condemns belief in a better form of social organization.

Along these lines, the notions of fate, blind destiny, retribution, and analogies with the cycle of nature are employed to demonstrate a specific field of entwinement between myth and enlightenment, which we call *immanence of thought*. It describes enlightenment as being presently trapped in a closed cycle that denies the very conception of a new form of social life, and, therefore, all emancipatory change. Moreover, the authors state that a taboo status is placed on everything that does not fit in, indicating a strong affective refusal to it. The result is a strong call for complete adaptation to the *status quo* and the restriction of thought to a narrow horizon of experience and to a sober and realistic set of possibilities, exemplified by the image of an “arid wisdom which acknowledges nothing new under the sun” (Horkheimer & Adorno, 2002: 8, hereafter DA). Such strong assertions can be understood as a reference to the predominance of positivism, which, according to them, refuses everything that cannot be systematized. They are also connected to their perception that self-preservation came to the fore as the normative guide for every action, leaving morality and imagination aside. Aiming to understand the genesis of this “pure immanence”, a late product of the enlightenment, they refer to humankind’s early confrontation with the closed cycle of the laws of nature,

mediated by a principle of immanence: “the principle of immanence, the explanation of every event as repetition, which enlightenment upholds against mythical imagination, is that of myth itself” (DA: 8), of a logic of retribution and fate that haunts mythical entities, mirroring humankind’s confrontation with the laws of nature.

Given that Nietzsche and Freud, who were two pivotal references for the book, also ascribed a central role to repetition in their theories, this raises the question of how closely the perspectives of the critical theorists align with theirs in this aspect. That is, to which point such theoretical construction of the immanence of thought can be related to a certain logic of retribution and to the “eternal return or recurrence of the same” presented by Nietzsche, as well as to the “compulsion to repeat” conceptualized by Freud. Through this investigation, this article will reveal certain similarities, especially Horkheimer and Adorno’s non-adherence to such previous philosophical and psychoanalytical postulations, due to their problematic status for a critical theory of society. While investigating the paths refused by them and highlighting their original approach to the problem of repetition, our purpose is not only to clarify the threat it poses to social emancipation, but, in the end, to understand how the authors found gaps to theorize resistance against these tendencies, even when domination and thinking seem so entangled as in such an account of enlightenment.

The first section of this article describes the path of enlightenment from a representation of repetition as mythical fate and as a first reaction to human vulnerability until its late obsession for control, typical of a *factual mentality*. Illustrated by the contraposition between Francis Bacon’s doctrine and positivism (DA: 2), it designates a manner of thinking concerned exclusively with classification, systematization, and prediction, aiming to enhance its efficacy in the domination of nature. In other words, a strict and narrow type of scientific procedure would have become the sole valid procedure and criteria, extending itself even into Philosophy and social life, since the fully developed enlightened thinking rejects all precedent forms as metaphysical in its own process of development of rationality, and any form of un-adapted attitude as senseless. This section also presents its consequences: the inability to deal with the difference, to imagine another social arrangement and, arising from that, political delusion, regression, and barbarism. The focus is initially on the role of affects associated with fear, such as terror and anxiety, but, above all, on a cognitive development that implies the prevalence of immanence.

In that theorization, one can identify Nietzsche's contribution, despite the limitations of his perspective pointed out by the authors and understand their subsequent option to integrate the critical and non-affirmative elements of his thought.¹

The following section aims to demonstrate how that affective reaction is further exacerbated because of a subjective tendency to seek the same disintegration of the ego that was being prevented, that is, due to the existence of a force in the opposite sense of self-preservation. This tendency was recognized by the authors as a manifestation of the death drive, uniquely interpreting it through the lens of the anthropologist Roger Caillois' conception of mimicry.² Nonetheless, Freud's biological speculation could not be fully incorporated into a critical theory of society that refuses to explain contemporary events in light of innate psychic features. Therefore, in *Dialectic of Enlightenment*, the compulsion to repeat is not understood as a primary tendency, as it was for Freud and even for Caillois, but as a defensive reaction to the mimetic attraction of the environment. Thus, the interpretation of the myth of Odysseus and the analysis of anti-Semitism both depict a reaction to the anxiety of losing oneself and to the happiness lost in the compulsive quest for self-preservation.

Consequently, what is at stake in such an analysis is not a transposition of a psychoanalytic drive theory or philosophical concepts, but the operation of an anthropological account of subjectivity, which considers its constitution.³ Nietzsche and Freud's contributions are integrated into a narrative of a socially mediated subjective formation, encompassing affects and cognition. They are, above all, mobilized to deploy the self-reflection of enlightened thinking against its tendency to operate immanently.

1 FROM MYTHICAL FATE TO FACTUAL MENTALITY AND POLITICAL DELUSION

Repetition is an essential aspect of the entwinement between myth and enlightenment according to Horkheimer and Adorno. Human beings would be initially

¹ Some of these themes were discussed in my broader study on Nietzsche's reception by Max Horkheimer: Fernandes, 2022.

² The authors' main reference is the essay "La mante religieuse", which focuses on the strong impression triggered by the insect praying mantis in many cultures (Caillois, 2015).

³ For some interpretations of this conception of anthropology, which does not refer to the specialized discipline, see Marin, 2009, Costa, 2019, Noppen, 2020.

confronted with repetition in the form of the seasons of the year and the corresponding need, once they acquired agricultural skills, to observe the best periods for cultivation and harvesting. In their words, “Nature as self-repetition is the core of the symbolic: an entity or a process which is conceived as eternal because it is reenacted again and again in the guise of the symbol” (DA: 12). Myth refers, therefore, to the repetition found in nature through representations such as cyclical processes, fate, or logics of retribution in which the mythical entities are trapped. For example, even “The mythical monsters under whose power he [Odysseus] falls represent, as it were, petrified contracts and legal claims dating from primeval times”, being “figures of abstract fate” (DA: 45). More importantly, Odysseus’ inability to manage these mythical dangers by fleeing, making a detour, or defeating them by force is a paradigm of the ego confronting overpowering natural threats and, we could add, the internal demands of the unconscious.

Within the development of enlightenment, these mythical representations and science came to be intertwined, both permeated by fear:

“The world as a gigantic analytical judgment, the only surviving dream of science, is of the same kind as the cosmic myth, which linked the alternation of spring and autumn to the abduction of Persephone. (...) The postulation of the single past event endows the cycle with a quality of inevitability, and the terror radiating from the ancient event spreads over the whole process as its mere repetition” (DA: 20-21).

At a later stage, one witnesses a regression to the repetition of the existent in which “The more completely the machinery of thought subjugates existence, the more blindly it is satisfied with reproducing it.” (DA: 20).

To understand this development, it does not suffice to analyze rationality’s conceptual framework. The mediation of the affects is crucial for it, since subjective formation was marked by terror, which is a reaction characteristic of the confrontation with danger without preparation. In this regard, it is essential to refer to Inara Marin’s presentation of the difference between anxiety [*Angst*], as a state of expectation and preparation for an encounter with danger, fear [*Furcht*], which implies the reference to an object, and terror [*Schreck*], as a confrontation with danger without preparation, according to Freud’s conceptual framework.⁴

⁴ In reference to the differentiation proposed by Freud in *Beyond the pleasure principle* (1920) and *Inhibition, Symptoms and Anxiety* (1926). James Strachey translated *Schreck* as “fright”, but here “ter-

In *Inhibition, Symptoms and Anxiety*, Freud stated that the most primordial danger lies in the infant's inherent vulnerability, arising from the unique biological condition of human beings characterized by an extended period of development outside of the womb. The disturbance within the psychic economy resulting from the inability to satisfy basic needs is experienced as a displeasure in the face of which the infant is powerless and unprepared to master. That becomes the prototype for the anxiety that emerges in the absence of an object libidinally invested and, in general, for the subsequent forms of anxiety.⁵

Analogously, from a phylogenetic standpoint, humankind was confronted with its vulnerability when measuring strength against an overwhelming nature. Horkheimer and Adorno argued that, in response to this vulnerability, enlightenment aimed at "liberating human beings from fear and installing them as masters" (DA: 1). At first glance, this could be interpreted as a struggle driven by an impulse for self-preservation. It could also appear that enlightenment would promote the emergence of a new emancipated world, in terms of it becoming more capable to master the repetition of the natural cycle. However, it became trapped in immanence, and it finished by representing social life as a hostile external world.

Their approach involved identifying immanence as a principle permeating both myth and enlightenment. This is how they arrived to theorize what they call the principle of immanence:

"The principle of immanence, the explanation of every event as repetition, which enlightenment upholds against mythical imagination, is that of myth itself. The arid wisdom, which acknowledges nothing new under the sun, because all the pieces in the meaningless game have been played out, all the great thoughts have been thought, all possible discoveries can be construed in advance, and human beings are defined by self-preservation through adaptation - this barren wisdom merely reproduces the fantastic doctrine it rejects: the sanction of fate which, through retribution, incessantly reinstates what always was" (DA: 8).

That is, by guiding itself by this principle, enlightenment would have been captured in an obsession for unity, systematicity, and rigid identity, as illustrated by the reference to Oedipus' response to the Sphinx: "That being is man" (DA: 4).

ror" was preferred to mark the accent of a strong affection. For further elucidation of its application to *Dialectic of Enlightenment*, see: Marin, 2009: 149-151.

⁵ See chapters VIII and IX of Freud, 1959: 132-149.

The very conception of emancipation is impacted hereafter: the relationship to otherness and the ability to imagine a different social order are impacted by a deep-rooted belief in immanence, typical of a rigidified ego that occupies itself with compulsive control and seeks to all incorporate into a system. This is also evident when the authors address projection as a crucial mechanism for anti-Semitism.

However, the key to understanding the development of enlightened thinking linked to immanence is not immediately related to Freud's conception of repetition. Not in its first presentation, that is, in the discussion on the technique of clinical practice outlined in "Remembering, Repeating and Working-Through" (1914). Neither according to the 1919/1920s⁶ reformulation that posited the compulsion to repeat as the basis of his late drive theory when developing the concept of death drive. This later formulation where the compulsion to repeat is characterized as a primary force that is beyond the pleasure principle and implicated in the very conception of what constitutes a drive⁷ is not echoed by critical theorists. Not because they deny it, but because their concerns lead to a different methodological approach to the problem, avoiding the emphasis on its biological aspect and refraining from speculations about inorganic life. Freud's contribution will be discussed in the next section, as in the current presentation of the link between mythical and enlightened repetition the reference to Nietzsche is more elucidating.

In this discussion, one can trace a resource to a certain logic of retribution and to the fear and the ensuing impulse to control nature which were considered by Nietzsche as fundamental for understanding human beings. After all, in *On the Genealogy of morals*, he attributed the origin of the gods to the fear inspired by the

⁶ The conception first appeared in "The Uncanny" (1919), shortly before the publication of *Beyond the Pleasure Principle* (1920).

⁷ As observed by Assoun (1994: 348), Freud now emphasizes "the being of repetition, or the 'compulsional' of the very drive". This idea is developed in *Beyond the pleasure principle*, where he presents evidence of a tendency to return to a more ancient stage, that is, of a regressive operation in psychic life. The Nirvana Principle represents this tendency of keeping tensions in a minimal state and even abolishing them. The postulation of a tendency to repeat an original state and diminish psychic tensions implies that this drive must be directed towards the most basic state of all - the inorganic - ultimately leading to the existence of a death drive. As Freud wrote: "It would be in contradiction to the conservative nature of the drives* if the goal of life were a state of things which had never yet been attained. On the contrary, it must be an *old* state of things, an initial state from which the living entity has at one time or other departed and to which it is striving to return by the circuitous paths along which its development leads. If we are to take it as a truth that knows no exception that everything living dies for *internal* reasons becomes inorganic once again then we shall be compelled to say that '*the aim of all life is death*' and, looking backward, that '*inanimate things existed before living ones*'" (Freud, 1961: 32, *translation modified).

conscience of the debit to the ancestors⁸ and, in *Human All Too Human*, interpreted religion as an incipient attempt to impose laws over nature, by coercion.⁹ He also connected fear and the need for knowledge in *Gay Science*, by asking: “And isn't our need for knowledge precisely this need for the familiar, the will to uncover among everything strange, unusual, and doubtful something which no longer unsettles us? Is it not the instinct of fear that bids us to know?” (Nietzsche, 1996: 214, §355).¹⁰ Therefore, fear, an impulse to control and the quest for knowledge, elements found later in *Dialectic of Enlightenment*, are already entangled in his account of subjectivity.

Nietzsche also devoted significant attention to a logic according to which “everything has its price; all things can be paid for”, as part of the civilizational process of domestication of humankind, where memory, the ability to measure values and to calculate means and ends emerge (Nietzsche, 1989: 70 - II-8). Similarly, *Dialectic of Enlightenment* presents a conception of retribution as a logic moving from myth to enlightenment. It can be summarized in the formula “everything that happens must atone for the fact of having happened” (DA: 8), as well as in the image of a “blind destiny”:

“The world controlled by mana, and even the worlds of Indian and Greek myth, are issueless and eternally the same. All birth is paid for with death, all fortune with misfortune. While men and gods may attempt in their short span to assess their fates by a measure other than blind destiny, existence triumphs over them in the end” (DA: 11).

In mythical representations, it implies the imprisonment not only of humankind but even of gods and mythical entities, since they are bound to follow their role designed by a contract, that is, to reproduce their acts, and to linger to their

⁸ Nietzsche writes: “The *fear* of the ancestor and his power, the consciousness of indebtedness to him, increases, according to this kind of logic, in exactly the same measure as the power of the tribe itself increases, as the tribe itself grows ever more victorious, independent., honored, and feared. (...) If one imagines this rude kind of logic carried to its end; then the ancestors of the *most powerful* tribes are bound eventually to grow to monstrous dimensions through the imagination of growing fear and to recede into the darkness of the divinely uncanny and unimaginable: in the end, the ancestor must necessarily be transfigured into a *god*. Perhaps this is even the origin of gods, an origin therefore out of fear! ...” (Nietzsche, 1989: 89 (II-19)).

⁹ In *Human All Too Human*, we read: “The meaning of the religious cult is to determine and constrain nature for the benefit of mankind, that is to say, to impress upon it a regularity and rule of law which it does not at first possess; while in the present age, one seeks to understand the laws of nature so as to accommodate oneself to them” (Nietzsche, 1996: 65 -§111).

¹⁰ As highlighted by Patrick Wotling (1995), Nietzsche assigned an essential role to fear at the foundation of culture, throughout all its stages, and as an impulse to master reality.

right to receive sacrificial goods. In any human attempt to bypass the sacrificial obligations or the consequences of their neglect through deceit, that is, by defrauding such contract, the principle of equivalence must be taken into account, as it stands as the very logic one tries to subvert (DA: 39). This is how immanence permeates both theoretical backgrounds as a description of early forms of cognition.

Furthermore, the importance of repetition was formulated by Nietzsche in the more notorious notion of “eternal return or recurrence of the same”. The conception that the same phenomena are repeated in individual and collective history is established through a narrative based on natural sciences, and the essence of time and universe. However, what is central in his approach is not such a narrative itself, which can be read as having a hypothetical or fictional character, but the motivation for its formulation. Its core is the creation of new values and an affirmative attitude towards life, regardless of whether it is globally happy or valuable, an attitude presented as *amor fati*. Thus, this concept can be understood as an “ethical imperative”, as proposed by Mattos.¹¹ After all, what is at stake is the challenge of accepting the reproduction not only of pleasant moments but also of painful ones, and, therefore, of preventing resentment against the past. As summarized by Assoun (2018: 310), one finds there, on one hand, the more tragic and harsh truth, but, from another standpoint, also the biggest hope.

This is certainly not how repetition figures in *Dialectic of Enlightenment*, where neither Nietzsche’s account of subjective formation nor his cosmological narrative was fully assimilated. In fact, Horkheimer and Adorno’s reception of Nietzsche did not comprise elements connected to a cosmological interpretation: concepts such as eternal return and *amor fati* were set aside, while others such as “overman” [*Übermensch*] and “will to power” [*Wille zur Macht*] were referenced only in a critical light. First, it is important to examine the intellectual context in the 1930s and 1940s to unveil a significant motivation for that. After all, those were the concepts upon which the broadly disseminated national-socialist interpretations of Nietzsche relied. Above all, they would contradict the “dialectical interpretation”¹² of his

¹¹ According to Mattos, as an ethical imperative, “the eternal return comes to serve as a ‘test’ to verify to what extent the strong ones are willing to say ‘Yes to all the things’: if the individual is capable of saying Yes to everything experienced, exactly as it happened, so he/she effectively affirms life” (Mattos, 2013: 229).

¹² This dialectical interpretation of Nietzsche’s concepts by Max Horkheimer was disclosed by John Abromeit (2011: 281-282).

philosophy set in motion by Horkheimer and endorsed by Adorno.¹³ To sum up, the authors did not corroborate the propositional character intrinsic to these conceptions since, according to them, his initial diagnosis was already compromised by the lack of dialectic and insight into the effects of a capitalistic society on individuals.¹⁴

Horkheimer and Adorno sought to retain the critical elements of his thought, also observed by Agnès Gayraud (2010). They leaned towards, above all, the analysis they could employ in their historical anthropological investigation to provide a psychological analysis of culture and a truthful picture of enlightenment. Later, their references to Nietzsche's ideas would be problematized by Jürgen Habermas, who concentrated his attention on their repercussions concerning critique and method. The aporia already announced by the authors in the Preface to *Dialectic of Enlightenment* would be read by Habermas from the perspective of what he called "performative contradiction", arising from a self-referential critique of reason. According to him, it undermined the very foundations of critique. In addition, the approximation to Nietzsche is viewed as a detour in Horkheimer's intellectual development which would have engaged him in contradictions.¹⁵

Despite the limits of the approximation with Nietzsche drawn by the authors themselves and the controversies emerging from it, it is essential to highlight the cognitive aspects analysed relying on his previous developments: enlightened thought's deep-rooted belief in the reproduction of the past, a conditioning to view sameness instead of the diverse, a blockage of free imagination, all fueled by a compulsion of control. In line with his analyses, Horkheimer and Adorno described that enlightened thinking, while directing itself against magical practices

¹³ See Gillian Rose (1978: 15-34) and Karin Bauer (1999: 1-4)'s analysis that comprises his other works, as well as his own take on the concept of *amor fati* in the aphorism 61 of *Minima moralia* (Adorno, 2005: 97-98).

¹⁴ A balance of Nietzsche's thought is drawn in a 1950's radio interview, where they discussed the problematic character of his proposals: Adorno, Gadamer, Horkheimer, 2000.

¹⁵ This can be seen in Chapters IV and V of his conferences, first published in 1985 (Habermas, 1990), as well as in his article on the development of Max Horkheimer's work (Habermas, 1986). More recently, however, such theses were challenged, and some scholars attempted to complexify their account of this approximation to Nietzsche, analyzing specific claims and methodological perspectives. Karin Bauer (1999) questions three of the main critiques to the reference to Nietzsche in *Dialectic of Enlightenment*: its impact on the search for emancipatory potentials, the contradictory status of critique, and its implications for Horkheimer and Adorno's work as a whole. Martin Saar (2002, 2008) proposed a rapprochement between critical theory and Nietzschean and Foucauldian contributions, emphasizing the potential of genealogical critique. And, more recently, Amy Allen (2016) centered her interest in a discussion on progress and genealogy.

and myth, remained ritualistic and stuck in immanence precisely because of this tendency to control, systematize and mathematize the world. Following on from this, all possible relations to objects and what is diverse in them must be organized by formula and concept, which means not leaving space for particularity and to what is not manageable. Marked by terror, the process of work permeated by the division of labor is a crucial mediation to the institution of such logic that establishes “chains of inference and dependence, the superordination and coordination of concepts” (DA: 16).

The restriction on free and uncoordinated imagination arises when the factual is taken as the sole reference for thought and actions, and self-preservation is the only directive. By treating everything as a scheme and all freezing in its deadly compulsion, this form of knowledge eliminates the hope of transcendence. In this movement, enlightenment also displays its bond with magic thinking, since in both any deviation leads to punishment, that is, “in both cases violation of the taboo carries a heavy price for the offender” (DA: 19). In sum, this leads to a tendency of reinstating the past and to “the blocking of the theoretical imagination”, which, according to the authors, “paved the way for political delusion” (DA: xvi).

These analyses are crucial, first, because this logic of immanence is closely related to the key subject of the book: that “ambivalent relationship of enlightenment to power” of which Nietzsche had a broader and nearly unparalleled insight, in the critical theorists’ own words (DA: 36). But, above all, because this problematic transcends the field of a description of the process of enlightenment, comprising that of concrete political struggles and the question of resistance. Regarding the first point, one can observe in the national-socialist appropriations of Nietzsche a quest to affirm and reiterate that very image of fate he had described, aiming to create their own narrative, as is the case in the affirmation of the predestination of the Führer.

Intending to promote resistance to this contemporary tendency, the authors are interested in Nietzsche’s negativity, as well as in the ideas of all those they named as the “darker writers of the bourgeoisie”. Along these lines, in the Excursus II, “Juliette or Enlightenment and Morality”, dedicated mainly to Marquis de Sade and Nietzsche’s moral critique, they proposed: “In taking fright at the image in its own mirror, that thought [de Sade’s] opens to view what lies beyond it” (DA: 92), adding that “it is the fact that de Sade did not leave it to its enemies to be horrified by the Enlightenment which makes his work pivotal to its rescue” (DA: 92). This

declaration is extended to Nietzsche, as their procedure is approximated: “they both took science at its word. In pursuing the implications of reason still more resolutely than the positivists their secret purpose was to lay bare the utopia that is contained in every great philosophy, as it is in Kant's concept of reason: the utopia of a humanity which, itself no longer distorted, no longer needs distortion” (DA: 93).

The challenge to emancipation is nonetheless maintained, since all deviation of the existent is the source of anxiety, and the disrespect of this taboo is threatened with punishment. Therefore, as well demonstrated by Pierre-François Noppen, psychic life is a fundamental concern for the authors, who investigated “how dynamics related to drives fundament the development of the cognitive apparatus, setting in motion enlightenment’s process and enabling the understanding of its deviation” (Noppen, 2023: 78). Thus, this demonstration can only be complete with reference to their displacements of Freud’s drive theory.

2 DEATH DRIVE AND MIMESIS

Horkheimer and Adorno refer to Freud’s drive theory through a peculiar approach to mimicry and to the development of the mimetic impulse in relation to enlightened thinking. This concept of mimesis permeates different movements of the book: displayed as the mimicry performed by animals, as a trace of an ontogenetical development, but, above all, implicated in a phylogenetic process. After all, it was crucial for the development of humankind’s ability to dominate nature, from a magic stage to scientific thinking. Later, in its perverted form, that is, as the mimesis of mimesis, it is decisive for the emergence of anti-Semitism. The interest in this subject is rooted in theoretical discussions from that time, namely, in the reception of Roger Caillois’ investigations by Walter Benjamin and in the proximity of the critical theorists to the Collège de Sociologie.¹⁶ Beyond this intellectual context, however, it is important to look at the implication of mimesis in their description of the imitation of the Jews by the leader of mass movements and its reception by the public.¹⁷ From this empirical fact, the study of the vicissitudes of the mimet-

¹⁶ However, it is worth noting that Walter Benjamin’s approach of the subject took different directions. See the works of Früchtl, 1986: 17, Gagnebin, 1997: 96-97, and Abadi, 2015: 33-45.

¹⁷ See the V these on “Elements of Anti-Semitism: Limits of Enlightenment” (DA: 151-152).

ic impulse in civilization becomes a tool to elucidate the fall of enlightenment into domination and its regression to barbarism, linked to the return of the repressed.

Even though the following elaboration of the death drive in analogy to Caillois' conception of mimicry is presented only in one of the notes at the end of the *Dialectic of Enlightenment*, it is key to understanding the concept of mimesis that permeates the whole book:

“The strength to stand out as an individual against one's environment and, at the same time, to make contact with it through the approved forms of intercourse and thereby to assert oneself within it—in criminals this strength was eroded. They represented a tendency deeply inherent in living things, the overcoming of which is the mark of all development: the tendency to lose oneself in one's surroundings instead of actively engaging with them, the inclination to let oneself go, to lapse back into nature. Freud called this the death drive [*Todestrieb*], Caillois le *mimétisme*” (DA: 188-189).

In order to elucidate such displacement, it is essential to look into Horkheimer and Adorno's broader position regarding Psychoanalysis, their appropriation of some of Caillois' ideas, and their analysis of passages of the myth of Odysseus.

By presenting the concept of death drive as one of the possible ways to characterize the phenomenon described above, the authors avoid fully committing to Freud's metapsychology and, therefore, they don't need to follow the biological and speculative hypothesis employed to ground it, neither his final verdict about the primary statute of the compulsion to repeat, as presented in *Beyond the pleasure principle*.

Caillois' (1938: 71) conception of mimicry as a death drive encompassed the Freudian “Nirvana principle” and the compulsion to repeat, but he also claimed that, while in the animal the automatism of the instinct triumphs, humans are able to represent, create images, having a “fabulation function”, as described by Bergson. This solution was not approved by Adorno. In his 1938 review of the essay “La mante religieuse”, he showed significant reservations regarding the biologism followed by Caillois, although recognizing in it a potential contribution to a materialistic analysis taking into account real somatic factors (Adorno, in: Horkheimer, 1980).

From Horkheimer's side, the reasoning behind their position in *Dialectic of Enlightenment* implies a displacement of his early rejection of the death drive. Criticizing it in an essay from 1936, he reaffirmed the commitment of critical theory with

the claim of the historical formation of the individual, rejecting biological determinism (Horkheimer, 1993).¹⁸ This tenet was asserted in the discussions held in 1939 with Adorno to elaborate *Dialectic of Enlightenment* (Horkheimer, 1985, v.12: 439ss). By the 1940s, when this concept was finally appropriated by both of them, there was still a distance between their approach and Freud's formulation. Nevertheless, in the study on anti-Semitism they refer to involuntary movements which the individual does not master: "rigidity of the skin, muscles, and limbs" (DA: 148) and reactions of aversion pointing to an unmanaged terror. In short, since they describe the inability to represent impulses in such a manner, a corporeal reference subsists, even though it is not at the center of their reception of Psychoanalysis.

Furthermore, the following excerpt from Horkheimer's letter to Lowenthal written in October 1942 expresses another aspect of his changed position on death drive and a more developed position on Psychoanalysis:

"The set of concepts connected with the *Todestrieb* [the death drive*] are anthropological categories (in the German sense of the word). Even where we do not agree with Freud's interpretation and use of them, we find their objective intention is deeply right and that they betray Freud's great flair for the situation" (Horkheimer, in: Jay, 1973: 102, translation modified).

In the direction of an understanding of death drive and compulsion to repeat as "anthropological categories" to be elucidated throughout this article, it must be highlighted for now that this approach is self-declared "orthodox" in the sense that Horkheimer and Adorno opposed the Neo-Freudian revisionist currents. Such theoreticians focused on the importance of the environment for people's behavior, denying drive theory and the conception of libido. As stated by Adorno, since they did so at the expense of the consideration of the dynamics of the unconscious, by highlighting the role of the ego as a tool for adaptation to reality, that would undermine Psychoanalysis' negativity and promote social conformism.¹⁹ For example, Karen Horney, whose paradigmatic position he chose as a target, had criticized Freud for postulating that nothing new could arise after the earlier stages of the child's development. Against that, he emphasized the interest of the investigation

¹⁸ This first reception of Psychoanalysis at the Institute of Social Research is deeply indebted to Erich Fromm's theorizations on its compatibility and complementarity with historical materialism in the early 1930s. However, by the 1940s, Fromm had already left the Institute, and Horkheimer decided to work closely together with Adorno.

¹⁹ See Adorno (1962)'s speech proffered in 1946 and published for the first time in 1952, which targets Karen Horney but that must also be put in the context of Erich Fromm's departure from the Institute in the late 1930s.

of ontogenesis as a reproduction of phylogenesis and claimed that “only if theory calls repetition by its name and insists on the negative always-the-same in the seemingly new can it perhaps force the promise of the new from the always-the-same” (Adorno, 1962: 134).

With these contextual considerations in mind, let's focus on the peculiar way by which Horkheimer and Adorno came to present the effects of repetition on subjectivity. First of all, according to Caillois, mimicry and self-preservation are not identical. Instead, they are only contingently combined and can even be opposed. For example, he mentions how mimicry can increase the risk of death for certain animals, characterizing it as “a dangerous luxury” (Caillois, 1938: 106). From this perspective, mimicry is fueled by a yearning of *assimilation* to the environment, inseparable from the desire for reduction of tensions permeating Freud's formulation of the compulsion to repeat. In *Dialectic of Enlightenment*, this takes different forms, all subsumed to the broader concept of mimesis. However, this yearning for assimilation can only be fully apprehended if situated in the different phases of the process of enlightenment.²⁰

One of these moments deserves closer attention for the investigation of repetition: Odysseus' process of ego formation, which is marked by the constant longing for assimilation, return to an earlier phase of development, fall into mythology, on the one hand, and its resistance fuelled by anxiety, on the other. In each of the episodes the hero surpasses, it appears that a mortal threat must be overcome. However, not all of them pose a real threat of material death. While the encounters with Polyphemus and the sirens imply the imminent risk of death by a form of incorporation (being devoured or drowned in the sea), the Lotus-eaters and Circe actually promise happiness by abandonment of the self, its discipline and goals. That is, they represent, instead of real death, the dispersion and assimilation characteristic of a genuine form of mimesis. What is at stake, therefore, is not the fear

²⁰ In this sense, the secondary literature opted to approach the problem departing from the idea of constellation (Früchtel, 1989), by the perspective of a narrative definition (Hullat, 2009), and emphasizing the presentation of its different moments (Noppen, 2017). Noppen's division between different argumentative moments is key for clarifying its vicissitudes of the mimetic impulse: the study of mimesis in its elementary forms, which supports the claim that myth is already enlightenment as a dislocation of magical mimetic practices; followed by the analysis of rational forms of mimesis as the “mimesis of death”; and the ultimate moment of regression of rationality and reversion of enlightenment into mythology, in the mimesis of mimesis. In addition to following the movement presented in *Dialectic of Enlightenment*, this author calls attention to its affective and cognitive dimensions, which are of great interest to the present investigation (see Noppen, 2023: 71-98).

triggered by external threats, but anxiety as a defense to a tendency of ego disintegration. In short, one can detect here a reaction against a primordial mimetic impulse, that is, repression and creation of defence mechanisms against it, and, above all, the persistence of such impulse, analogously as one detects in Psychoanalysis' depicting of a drive.²¹

Because rationality must manage strong external and internal threats to the integrity of the ego, this instance is hardened, and it comes to serve much more as a secondary compulsion for self-preservation than an actual primordial drive of self-preservation. Consequently, death drive as mimetic assimilation as well as the anxiety emerging in response to it are the keys to understand this movement that impels reason to a bond with repetition, with an immanent activity that must reject otherness, all that is new, unknown, and does not fit into a system.

An essential movement in that direction lies in Odysseus' mimicry through language. In brief, when he calls himself "Nobody" when confronting Polyphemus, he "is able to differentiate, to separate name and named object, that is, of overcoming the magical-mimetic identity between name and named", as highlighted by Gagnebin (2006: 31). This illustrates a crucial step towards the formalism that would be fully developed in bourgeois society (DA: 47). From this point onward, as summarized by Wolf (2022: 130), in its relation to objects, rationality "becomes the modern functional equivalent of mimicry", and the "cause behind mimicry is still effective, namely the extreme fear of an incontrollable otherness". One can conclude, then, that rationality is also permeated by affects, namely, fear and hostility to everything that cannot be classified and subject to inclusion in a chain aiming at calculation.

Additionally, the myth of Odysseus also portrays a call for the moderation of the claim of human happiness, since calculation emerges as an imperative in response to that yearning for assimilation:

"The nimble-witted man survives only at the cost of his own dream, which he forfeits by disintegrating his own magic along with that of the powers outside him. He can never have the whole, he must always be able to wait, to be patient, to renounce; he may not eat the lotus or the cattle of Hyperion, and when he steers through the narrows he must include in his calculation the loss of the companions snatched from the ship by Scylla. He wriggles through-that is his

²¹ See "Repression" and "Instincts and their Vicissitudes", Freud's (1994, v.14) metapsychological writings presenting the impossibility of eliminating the drive, as well as its vicissitudes.

survival, and all the renown he gains in his own and others' eyes merely confirms that the honor of heroism is won only by the humbling of the urge to attain entire, universal, undivided happiness" (DA: 45).

It is noteworthy that this passage does not simply describe the introduction of the "reality principle", which is essential for the formation of the ego and human survival, but a hardening of the ego that goes beyond it. After all, according to Freud, the reality principle meant to serve the pleasure principle, in the sense that it only delayed satisfaction, still following the purpose of ensuring it whenever possible.²² In contrast, what is at stake in Odysseus' renunciations and later in the antisemitic rage against the supposed happiness of the Jews is that the very idea of happiness is turned into a taboo, in a process mediated by the interdiction of the free manifestation of the mimetic impulse.

In analogy to Freudian drive theory, these developments indicate the proscription of Eros in its manifestation as libidinal drives, as any loosening of the grip on self-control is considered a threat. Paradigmatically, in the myth of Odysseus, total gratification is condemned, as pictured in the rejection of the Lotus-eaters' life of laziness and of the libidinal desires whose liberation, in the episode of Circe, reverts humans to animality, and, even, to impure animals, the pigs. In relation to anti-Semitism, Rabinbach (2000: 60) observes that the Jews are represented in its imagery as those who refuse to be civilized and submit to the primacy of discipline and work, while their utopia of a "land of milk and honey", where satisfaction without work is possible, became tabooed.

Therefore, all the components of Freud's first and second drive theories are taken into a different light in *Dialectic of Enlightenment*. Self-preservation, although recognized as a primal drive, a *Naturtrieb*,²³ in a brief passage of the book, is not discussed as a drive, but as a compulsion to control that has become second nature. Its origins lie in the anti-emancipatory and sometimes destructive reaction to anxiety that implies the repetition of the same and the instrumentalization of alterity.²⁴ Sexual drives fall victim to desexualization, which is not simply an argument

²² In "Formulation on the two principles of mental functioning", in Freud (1994, v.12).

²³ One reads in *Dialectic of Enlightenment*: "Even self-preservation, as a natural drive like other impulses, has a bad conscience; only bustling efficiency and the institutions created to serve it—mediation, apparatus, organization, systematization as ends in themselves—enjoy the esteem, in practice as in theory, of being deemed reasonable; the emotions are incorporated into this spurious reason" (DA: 72)

²⁴ In this direction, Genel and Grivaux called attention to the fact that self-preservation is not conceived by the authors as a drive: "Horkheimer and Adorno show how *Aufklärung* displaces self-

concerning social repression or sublimation, but part of a broader stance on the denial of Eros, the opposite and complementary force to death drive according to Freud. In turn, the death drive is presented as a drive related to assimilation, but its origins are not explicitly addressed, as it would mean agreeing to Freud's speculations. And, most importantly for this investigation, compulsion to repeat, the most fundamental element of Freud's second drive theory, emerges at the end of a process and is linked to a deranged compulsion of self-preservation.

As shown, repetition is severed from the domain of metapsychological concepts like the Nirvana Principle, and the genesis of its compulsive character is approximated to the constellation of concepts such as domination, control, and anxiety. Even so, the economic dimension of the psychism present in Freud's theory is still considered, but not in terms of a primary tendency of regression to an earlier state and, hence, beyond the pleasure principle. Instead, this conception of repetition can be related much more to the infant's play that Freud called *fort-da*, through which an infant seeks some mastery of a situation of vulnerability, such as the absence of the mother or primary caretaker (Freud, 1959: 8-11). The *fort-da* is one of the phenomena presented by Freud when he's tentative about the hypothesis of the existence of events beyond the pleasure principle. Therefore, it does not need necessarily to be read as such, as its goal is the control of a situation in favor of homeostasis.

Such mastery over the circumstances, even if imagined, is also a key aspect to Horkheimer and Adorno's approach, as, describing the development of enlightenment, the authors claim that it "seeks to escape the trial of fate and retribution by itself exacting retribution on that trial" (DA: 8), in an attempt to exert control. Thus, it is interesting to observe Benjamin Fong's elaboration of the problem. He calls attention to the consideration of a drive to mastery [*Bemächtigungstrieb*], which is not itself bound with domination, and places the game *fort-da* as a paradigm of the moment when such drive becomes entwined with domination [*Bewältigungstrieb*]. In such a passage, the anti-emancipatory aim of control is instituted, not anymore as self-mastery but as a compulsive attitude (Fong, 2016: 26).

All these remarks, in sum, reveal the particularity of such an approach to repetition and drive theory in general. The perception of the formation of a second nature, which comprises the psychic and cognitive modification of the individuals by

preservation, understood as mastery, by the weak ego, of the overpowering nature, to the side of domination and repression of the drives" (Genel & Grivaux, 2023: 58-59).

the process of enlightenment and conditions all possible representations of external nature, is crucial for understanding the displacements regarding drive theory. In such a perspective, fascist destructivity is not directly derived from human drives. As Adorno highlights in “Theses on Need” (1942), “Each drive is socially mediated in a manner that what is natural in it appears never immediately, rather always only as produced by society” (Adorno, 2014: 464-467).

This second nature is connected to the denial of the natural aspect of individuals, that is, their drives and longings, and to subjective mutilation. The inability to reflect on these renunciations is a pivotal anti-emancipatory factor. Anti-Semitism is the highest paradigm of the inability to reflect and of the attitude of taking repressed drives as taboo. In the image of the Jews, the antisemites project a happiness that they refuse for themselves and that is perceived as dangerous, along with their own aggression.

In terms of the investigation of emancipatory potentials, Horkheimer and Adorno refuse to reaffirm such logic of repetition, by not recognizing it as the most primordial human tendency. They take as a principle not presenting the drives solely in a natural form and not treating cognition as an ahistorical human trait. This is the source of their particular relation to Nietzsche and Freud’s ideas, who did not envisage an emancipatory exit. For Nietzsche, repetition is external to the individual, and the only possible subjective answer is passivity. In turn, Freud finds its origin within his analysands, pointing therefore to a possible treatment, through transference and working through.²⁵ However, his conclusions when discussing politics, human aggression, and the possibility of world peace show us how his conception of death drive leads to a pessimistic conclusion.²⁶

Differently, Horkheimer and Adorno relied in an anthropology that is not philosophically nor biologically founded, as it does not refer to the human essence or human nature. Instead, it consists of a close scrutiny of a changing human condition. A human condition marked, without doubt, by primal impulses and shared traits, represented in the book by mimesis’ theoretical entwinement with Freudian drive theory and by humans’ initial vulnerability in the face of the external world, a vulnerability that paves the way to affects such as terror, fear and anxiety. But it also involves culture and the effects of the historical transformations over these

²⁵ See: “Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis” (Freud, 1994, v.12).

²⁶ See, for example, *Civilisation and its discontents* and “Why War?” (Freud, 1994, v.21 and 22).

individuals. Nietzsche and Freud's ideas played, without doubt, an important part on this anthropological investigation. Yet that investigation goes beyond them, as they were accused of taking a certain historically situated structure as what is properly human.²⁷ In sum, the critical theorists do not fully acquiesce to their conceptions that could lead to a complete pessimism over social emancipation neither to the optimistic position of their contemporary revisionist psychoanalysts, who deny the negativity inherent to drive theory.²⁸ Instead, they opted to emphasize this negative moment in subjective cognitive and psychic development, paving the way to self-reflection.

3 FINAL REMARKS

Throughout this article, it was presented that, from the critical theorists' perspective, repetition is a mechanism of defense and mastery in the face of anxiety. Historically entwined with control and domination, self-preservation is presented as a compulsive attitude that became anti-emancipatory because it was turned into a cognitive and affective tendency to refuse the experience of alterity and the longing for liberation and happiness. In this theoretical elaboration, the incorporation of Nietzsche and Freud's ideas was submitted to the search for emancipatory paths outside a consolidated principle of immanence. This is why Nietzsche's affirmative concepts, as well as his ahistorical analyses were left aside, and the reference to Freud's drive theory required so many displacements. Through such deviations, one apprehends the construction of a particular anthropology aiming to elucidate the formation of a second human nature, not identified with biological traits nor any human essence.

²⁷ Beyond the aforementioned critiques to Nietzsche, Freud was also heavily targeted. See: the discussions that prepared the writing of *Dialectic of Enlightenment* (protocols from January 03rd 19th 1939, GS 12 : 437-457), as well as Adorno's development in "The Problem of a New Type of Human Being" (1941), against "the assumption of the relative constancy of human nature" postulated by psychology and sustained by Freud (Adorno, 2009 : 461).

²⁸ The debate over the possible reference to drive theory and its interest for critical theory, as well as its reception of Freudian Psychoanalysis in general, is still heated, as it is evident in proposals which consider its status after an intersubjective turn represented by Jessica Benjamin, Jürgen Habermas and Axel Honneth's proposals. See, for example, Alford (1988), Whitebook (1995), Fong (2016), Honneth & Whitebook (2016), Jappe (2017), Allen (2021).

As mentioned earlier, Horkheimer and Adorno refrained from a mere adherence to Freud's thesis. However, that did not lead them to what Adorno referred to as the "sociologization of Psychoanalysis" of the neo-Freudians, which reduced the importance of the psychic phenomena in the face of social determinants. This is the sense of Adorno's (1962: 133) statement that it would be a mistake to try to "overcome this negativity by treating the inhuman relationships as if they were already human". On the contrary, Horkheimer and Adorno found in Nietzsche and Freud resources for understanding the negativity and destructivity of their time, situated within subjectivity, and which could not be minimized.

The claim that "If enlightenment does not assimilate reflection on this regressive moment, it seals its own fate" (DA: xvi) is essential for understanding Nietzsche and Freud's contributions. Regarding the philosopher, the act of mirroring enlightenment's worst tendencies, that is, of not trying to conceal its destructive traits under harmonizing doctrines (DA: 92) is presented as more effective for such a goal of self-reflection. Similarly, Freud's insistence on calling repetition by its name could pave the way beyond it (Adorno, 1962: 134). The image of a mimetic performance presented by Adorno, describing what was depicted as Freud's coldness, is representative of his and Horkheimer's general position: "he wants to free from their captivity the elements of the better that are embedded in the reality. He makes himself so rigid as the petrified conditions to break them" (idem: 135).

At the same time, by preserving the reference to human historical development, Horkheimer and Adorno kept open a space for reflection, which depends on the elaboration of anxiety and the overcoming of pathological forms of projection, even though its effectiveness cannot be easily sketched. It seems, therefore, that the lack of political imagination and the reproduction of the violence could be reversed but the solution is more difficultly envisaged as it must rely, again, on the very rationality which is permeated by mimesis.

ABBREVIATIONS

DA: HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (2002): *Dialectic of Enlightenment*. California: Stanford University Press.

REFERENCES

- ABADI, Florencia (2015): Mimesis y corporalidad en Walter Benjamin y Roger Caillois, *Cuadernos de filosofía*, 65, 33-45
- ABROMEIT, John (2011): *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press.
- ADORNO, Theodor & GADAMER, H.G & HORKHEIMER, Max. (2000): “Nietzsche et nous: Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Hans-Georg Gadamer”, en GADAMER, H.G. *Nietzsche l’antipode: Le Drame de Zarathoustra*, traduit par Christophe Davidem, Paris: Editions Allia.
- ADORNO, Theodor W. (1962): “Die revidierte Psychoanalyse”, in Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. *Sociologica II Reden und Vorträge*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, Theodor W. (2005): *Minima moralia: Reflection on a Damaged Life*, translated by Edmund Jephcott, London/New York: Verso.
- ADORNO, Theodor W. (2009): “The Problem of a New Type of Human Being”, *Current of Music: Elements of a Radio Theory*, Cambridge: Polity Press.
- ADORNO, Theodor W. (2014): “Theses on Need”, *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, 6, 464-467.
- ALFORD, Fred (1988): *Narcissism: Socrates, the Frankfurt School, and Psychoanalytic Theory*, New Haven: Yale University Press.
- ALLEN, Amy (2016): *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- ALLEN, Amy (2021): *Critique on the Couch : Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1994): “La passion de répétition. Genèse et figures de la compulsion dans la métapsychologie freudienne”, *Revue Française de Psychanalyse*, 2, 335-357.
- ASSOUN, Paul-Laurent (2018): *Freud et Nietzsche*, Paris : PUF.
- BAUER, Karin (1999): *Adorno’s Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*, New York: State University of New York Press.
- CAILLOIS, Roger (1938): *Le mythe et l’homme*, Paris : Gallimard.
- COSTA, Virgínia (2019): “A Personalidade Autoritária”: *Antropologia Crítica e Psicanálise*, Tese de doutorado, Departamento de filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- FERNANDES, Simone (2022). *Subjetividade e dominação: a filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer dos anos 1930 e 1940*. Santo André: Editora UFABC.
- FONG, Benjamin (2016): *Death and Mastery: Psychoanalytic Drive Theory and the Subject of Late Capitalism*, New York: Columbia University Press.
- FREUD, Sigmund (1959): “Inhibitions, Symptoms and Anxiety”, translated by James Strachey, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v.20, London: The Hogarth Press.

- FREUD, Sigmund (1961): *Beyond the Pleasure Principle*, translated by James Strachey, New York: London, W. W. Norton & Company.
- FREUD, Sigmund. (1994): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud 24 volumes*, translated by James Strachey, London: The Hogarth Press.
- FRÜCHTL, Josef (1986): *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (2006): “Homero e a Dialética do esclarecimento”, en *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo: Editora 34.
- GAYRAUD, Agnès (2010): “Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l’interprétation de Nietzsche par la Théorie critique”, *Astérion*, 7, <http://asterion.revues.org/1585> (26.02.2023).
- GENEL, Katia ; GRIVAUX, Agnès (2023): Les besoins : une mise à l’épreuve de la psychanalyse par la Théorie Critique, *Archives de philosophie*, 86(1), 53-70.
- HABERMAS, Jürgen (1986): “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes“, en Schmidt, Alfred und Altvicker, Norbert (Hrsg.), *Max Horkheimer heute : Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, Fischer, 163-179.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge: Polity Press.
- HORKHEIMER, Max (Hrsg.) (1980): *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 7, 1938, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- HORKHEIMER, Max (1985): *Gesammelte Schriften*, en Schmidt, A. und Schmid Noerr, G. (hrsg.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- HORKHEIMER, Max (1993): “Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era”, en *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*, Massachusetts: MIT Press.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (2002): *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott, California: Stanford University Press.
- HONNETH, Axel; WHITEBOOK, Joel (2016): Omnipotence or Fusion? A Conversation between Axel Honneth and Joel Whitebook. *Constellations*, 23(02), 170-179.
- HULLAT, Owen (2019): “The Place of the Mimesis in the *Dialectic of Enlightenment*”, en Gordon, Peter; Hammer, Espen; Honneth, Axel, *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, New York, Routledge.
- JAPPE, Anselm (2017), *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris : La Découverte.
- JAY, Martin. (1973): *The Dialectical Imagination*, London: Heinemann Educational Books.
- MARIN, Inara. (2009): *Narcissisme et reconnaissance : les aléas de la psychanalyse dans la théorie critique*, Thèse de doctorat, Université Paris Diderot - Paris 7, Recherches en psychopathologie et psychanalyse.

- MATTOS, Fernando Costa (2013): *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*, São Paulo: Saraiva
- NIETZSCHE, Friedrich (1989): *On the Genealogy of Morals*, translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996): *Human, All Too Human*, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press.
- NOPPEN, Pierre-François (2017): “L’idée d’une rationalité mimétique. L’argument de La Dialectique de la raison”, en : Genel, Katia (org.) : *La Dialectique de la Raison sous bénéfice d’inventaire*, Paris : Éditions de la maison des sciences de l’homme.
- NOPPEN, Pierre-François (2020): “The Anthropology in *Dialectic of Enlightenment*”, en Gordon, Peter; Hammer, Espen; Pensky, Max, *A Companion to Adorno*, Hoboken: Wiley Blackwell.
- NOPPEN, Pierre-François (2023): “Freud et la logique de l’aveuglement dans les ‘Éléments de l’antisémitisme’ de Horkheimer et Adorno”, *Archives de philosophie*, 86(1), 71-98.
- RABINBACH, Anson (2000): Why Were the Jews Sacrificed?: The Place of Anti-Semitism in *Dialectic of Enlightenment*, *New German Critique*, 81, *Dialectic of Enlightenment*, 49-64.
- ROSE, Gillian (1978): *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press.
- SAAR, Martin. (2002): Genealogy and Subjectivity, *European Journal of Philosophy*, 10(2), 231-245.
- SAAR, Martin. (2008): Understanding Genealogy: History, Power and the Self, *Journal of Philosophy of History*, 2, 295-314.
- WHITEBOOK, Joel (1995), *Perversion and Utopia: a Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- WOLF, Philipp. (2022): Posthuman Mimétisme: Caillois, Adorno and an Aesthetics of Mimesis, *Journal of Posthumanism*, 2(2), 125-137.
- WOTLING, Patrick. (2012): *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris : PUF.

DE LA IMAGEN ONÍRICA A LA IMAGEN DIALÉCTICA. SOBRE EL OBJETO DE LA HISTORIOGRAFÍA MATERIALISTA EN WALTER BENJAMIN

*From the Dream Image to the Dialectical Image.
On the Object of Materialist Historiography in Walter Benjamin*

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS*

palomamartinezm@filos.ucm.es

Fecha de recepción: 14/06/2024

Fecha de aceptación: 05/11/2024

RESUMEN

Este ensayo propone una interpretación de la noción de imagen dialéctica que busca articular coherentemente el uso que Benjamin hace de ella en el trabajo de los pasajes y en los Paralipomena de “Sobre el concepto de historia”. Para ello, se parte del concepto de fantasmagoría, definido en su investigación sobre el París decimonónico como la imagen que la sociedad moderna proyecta sobre sí misma y que converge en su naturaleza alienante con el ámbito de lo onírico. Bajo este prisma, se analiza la conexión que Benjamin traza entre la imagen onírica y la imagen dialéctica con el objetivo de defender que ésta última remite a la forma de conocimiento que resulta de la dilucidación dialéctica de la apariencia ambigua que presentan los fenómenos de la sociedad capitalista. Esta interpretación explica la identificación planteada en el trabajo de los pasajes entre la imagen dialéctica y el objeto construido por la historiografía materialista, así como la equivalencia de ambas instancias con el concepto de mónada, que reemplaza en “Sobre el concepto de historia” al de imagen dialéctica sin alterar su sentido.

Palabras clave: fantasmagoría, alienación, utopía, historia, revolución.

ABSTRACT

This essay offers an interpretation of the concept of the dialectical image, aiming to cohesively explain Benjamin’s use of it in both The Arcades Project

* Universidad Complutense de Madrid.

and the *Paralipomena* to “On the Concept of History”. The starting point is the concept of phantasmagoria, which Benjamin defines in his study of nineteenth-century Paris as the image that modern society projects onto itself, intertwining its alienating nature with the realm of the dreamlike. Through this lens, the essay explores the link Benjamin draws between the dream image and the dialectical image, arguing that the latter signifies the form of knowledge emerging from the dialectical clarification of the ambiguous appearance characteristic of capitalist society’s phenomena. This interpretation elucidates the identification raised in *The Arcades Project* between the dialectical image and the object constructed by materialist historiography, as well as the equivalence of both instances with the notion of monad, which in “On the Concept of History” replaces the dialectical image without altering its meaning.

Key words: phantasmagoria, alienation, utopia, history, revolution.

1 INTRODUCCIÓN: IMAGEN DIALÉCTICA E IMAGEN EN WALTER BENJAMIN

Entre las múltiples controversias que ha suscitado la interpretación de la obra de Walter Benjamin, atravesada por una heterogeneidad de temáticas e inquietudes que se resisten a todo intento de articulación unitaria, ocupa un lugar destacado la que gira en torno al sentido que en ella adquiere la noción de “imagen dialéctica (*dialektisches Bild*)”. Que la pregunta por el significado de esta fórmula haya animado con intensidad la discusión hermenéutica sobre el legado de Benjamin no deja de llamar la atención ante el hecho de que sus apariciones literales se circunscriben a tres únicos enclaves, publicados décadas después de su muerte y en los que figuran en contadas ocasiones: la colección de anotaciones que, aglutinadas bajo el rótulo de “Parque central (*Zentralpark*)”, acompañan entre 1938 y 1939 a la reflexión de Benjamin sobre la poesía de Baudelaire; la investigación inacabada sobre los pasajes de París en la que trabaja desde 1927 –con una larga interrupción entre 1930 y 1934– hasta el final de sus días, hoy conocida como *La obra de los pasajes* (*Das Passagen-Werk*); y, por último, las notas catalogadas por sus editores como materiales preparatorios o *Paralipomena* de la redacción, en 1940, de la serie de tesis que integran “Sobre el concepto de historia (*Über den Begriff der Geschichte*)”. Sin embargo, los numerosos estudios dedicados a dilucidar aquello a lo que remite la imagen dialéctica se justifican no sólo por las insuficientes aclaraciones que Ben-

jamin proporciona sobre su sentido en contraste con el papel esencial que le atribuye en su comprensión de la tarea del historiador materialista. También se fundan sobre la importancia que, en el conjunto de su obra y su posterior recepción, ostentan tanto este breve escrito de 1940 como el proyecto de los pasajes, de inquestionable rendimiento filosófico para el análisis del capitalismo y sus manifestaciones culturales pese a su carácter inconcluso y las dificultades exegéticas que de él se derivan.

Las interpretaciones propuestas sobre el significado de la imagen dialéctica suelen inscribirse en el marco de la relevancia concedida al asunto de la imagen en el pensamiento de Benjamin. Ya en el prólogo que preside su fallido escrito de habilitación sobre el *Trauerspiel* alemán el objeto de la indagación y exposición filosóficas se sitúa en la “idea” para incidir en que su estructura monadológica, que con la mediación del concepto ordena al modo de una constelación la diversidad diferencial de lo fenoménico, “contiene la imagen del mundo (*das Bild der Welt*)” (GS I-1: 228). Benjamin no especifica si en esta determinación de la idea la noción de imagen se hace valer en una acepción laxa del término como mero sinónimo de representación o si, por el contrario, con esta palabra apunta a la presencia en ella de un componente intuitivo, visual o gráfico. Pero la previa tipificación del *Trauerspiel* como una idea (GS I-1: 218) que, consecuentemente, encierra una imagen del mundo sugiere que esta imagen guardaría algún tipo de relación –no explicitada en el desarrollo de este ensayo– con el uso de la alegoría como técnica expresiva que Benjamin estima propia de las formas artísticas del Barroco: tanto en la emblemática como en las obras gráficas y literarias de esta época, la alegoría genera según su lectura una “verdadera erupción de imágenes” (GS I-1: 349) cuya naturaleza antinómica demanda de un tratamiento dialéctico. Esta problemática será parcialmente retomada en el trabajo de los pasajes a partir del empleo extemporáneo y aislado de la alegoría en la poesía de Baudelaire, en el que Benjamin advierte un recurso crítico para sacar a la luz la degradación que sufren las cosas en la sociedad capitalista con su conversión en mercancías.

La centralidad que se otorga al tema de la imagen en la trayectoria de Benjamin se ha apoyado especialmente en su texto de 1929 sobre el surrealismo. Asumiendo un enfoque marxiano, en él apela a la necesidad de que este movimiento de vanguardia descubra “en el espacio de la política el auténtico espacio de las imágenes” (GS II-1: 309). Benjamin establece con ello un vínculo entre la producción de imágenes del surrealismo –a las que dotará de la capacidad de provocar una “ilumina-

ción profana” (GS II-1: 297; 310)- y la praxis política revolucionaria por el cual, al reevaluar en 1934 la posición política de este movimiento, juzga que el surrealismo ha terminado por ubicar el espacio de imágenes inaugurado en sus obras en “la patria de la sociedad sin clases” (GS II-2: 798). A su vez, el postulado de esta centralidad se nutre de que, en algunos de sus escritos más influyentes, las consideraciones de Benjamin sobre las creaciones culturales que emergen con el nacimiento y evolución del capitalismo se focalizan sobre el terreno de la imagen: bien para registrar la proliferación de imágenes que, a partir del siglo XIX, promueve la actividad artística gracias a su paulatina incorporación de nuevos medios técnicos – primero en los panoramas y la fotografía, algo más tarde en el cine-, bien para analizar el impacto de esta profusión de imágenes en la conformación perceptiva del individuo moderno, examinado desde una óptica también política en el ensayo de 1935/36 “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*)”.

Más de allá de aquellos textos en los que Benjamin menciona o profundiza en problemas relativos a la función de la imagen en el conocimiento, el arte y la experiencia de los sujetos de la sociedad moderna, la tradición hermenéutica forjada en torno a su obra ha tendido a enraizar esta cuestión en la forma misma que cobra su proceder teórico: inspirándose en la valoración de Theodor Adorno, en 1955, del peculiar libro *Dirección única (Einbahnstraße)* como una colección de “imágenes que piensan (*Denkbilder*)” (2003: 680), este proceder se ha descrito como un “pensar en imágenes (*Bilddenken*)” (Weigel, 1996: VIII y ss.; 8 y ss.; Pensky, 2006: 179; Gourgouris, 2006: 207). Sobre el trasfondo de una reactivación del uso de la imagen entre teóricos y filósofos de su tiempo, el pensar en imágenes de Benjamin trascendería su frecuente utilización de metáforas, símiles y analogías –el tren que encarna el progreso y el freno de mano para su detención, la comparación de la teología con la tinta allí donde el pensamiento se equipara con el papel secante, o la figura del ángel de la historia, entre tantas otras- por constituir un rasgo singular de su reflexión y de su escritura que impediría entender los términos más específicos de su producción como simples conceptos (Hillach, 2014: 646-649). Pero conviene tener en cuenta que, con su temprana apreciación, Adorno traslada a *Dirección única* el título con el que Benjamin agrupa siete textos breves que publica en 1933 (GS IV: 428-433) por las afinidades que encuentra entre ellos y los que se engloban en aquel libro. En continuidad con esta traslación, a la prevalencia de la idea de que en su obra opera un pensar en imágenes ha contribuido asimismo el

que los editores de sus obras completas, también por su supuesta similitud con los que forman parte de *Dirección única*, decidieran en 1972 reunir con este rótulo un conjunto mucho más amplio de textos fragmentarios y ensayos, de extensión notablemente variable, escritos entre 1925 y 1934 (GS IV: 305-438)¹.

Del editor del volumen de las obras completas de Benjamin que recoge el proyecto de los pasajes proviene la interpretación del sentido de la imagen dialéctica que parece haber encauzado los posteriores estudios sobre ella. Además de refrendar la tesis –de nuevo sustentada sobre una observación de Adorno– de que la filosofía de Benjamin se despliega por medio de imágenes (Tiedemann, 1991: 35; 2016: 33 y s.), en el texto introductorio a este volumen defiende que la imagen dialéctica y la dialéctica en reposo que se le asocia “configuran sin discusión las categorías centrales de *La obra de los pasajes*”. Pero en la medida en que “su significado permaneció difuso, sin alcanzar consistencia terminológica”, sostiene que, en lo concerniente a estas nociones, en el legado de Benjamin “se distinguen al menos dos significados, relativamente aislados entre sí y que en todo caso no se pueden concertar sin fisuras” (Tiedemann, 1991: 34; 2016: 32). El primero de ellos se localiza en el resumen de 1935, que sintetiza los resultados de las investigaciones que, hasta esa fecha, Benjamin emprende para el trabajo de los pasajes y en el que las imágenes dialécticas se asignarían al inconsciente colectivo en su equivalencia con las imágenes oníricas o desiderativas. La crítica de Adorno a esta visión de la imagen dialéctica habría motivado –siempre según este ensayo introductorio– el abandono de Benjamin de la misma, patente en las alteraciones del resumen de 1939 frente a ese primer resumen. El segundo significado correspondería a las tesis de “Sobre el concepto de historia” y los materiales preparatorios para su redacción, en los que tanto la imagen dialéctica como la dialéctica en reposo refieren al método de aprehensión de sus objetos del materialista histórico (Tiedemann, 1991: 35 y s.; 2016: 33 y s.). Conforme a este esquema exegético, se ha comentado que en este texto de 1940 y sus *Paralipomena* se lleva a cabo una “redefinición” de la noción de

¹ En concreto, los siete textos breves que llevan el título “Imágenes que piensan (*Denkbilder*)” fueron publicados el 15 noviembre de 1933 en el *Frankfurter Zeitung* bajo el pseudónimo de Detlef Holz. Como explica el editor del cuarto volumen de las obras completas de Benjamin (GS IV: 883), el trasvase de este nombre al variado conjunto de textos que figuran en él con este rótulo se basa en la edición de ensayos de Benjamin que sale a la luz en 1955 con el título *Escritos (Schriften)*, a cargo de Theodor y Gretel Adorno, en la que tales textos aparecen reunidos en la sección “Piezas de lectura (*Lesestücke*)”.

imagen dialéctica que se seguiría de su inserción en una perspectiva mesiánica (Hillich, 2014: 694 y s.)².

Entre los argumentos que ponen en entredicho esta interpretación, tal vez el principal resida en la evidente convergencia entre las anotaciones sobre la imagen dialéctica que Benjamin incluye en el legajo N del proyecto de los pasajes, así como entre el total de notas que se congregan en dicho proyecto, y las que concurren en los materiales preparatorios del escrito de 1940 en unidad con las tesis que lo componen. Pues al igual que en estos materiales, en ese legajo N el concepto de imagen dialéctica se presenta como un principio metodológico para el conocimiento de la historia de posible aplicación a cualquier objeto al que se ciña la investigación materialista y que –como refleja su título, “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” (GS V: 570)– serviría a la empresa destructiva de liquidar la creencia en el progreso. Por otra parte, que esta concepción de cariz metodológico de la imagen dialéctica se tematice tanto en *La obra de los pasajes* como en los *Paralipomena* de “Sobre el concepto de historia” únicamente se explica en virtud de su previsible validez para la consecución de los objetivos que orientan estos dos trabajos y con independencia de las indudables diferencias existentes entre ellos: así, si en el proyecto de los pasajes se acomete una lectura dialéctico-materialista del siglo XIX que Benjamin dirige hacia la sociedad parisina como sociedad en la que, de manera palmaria, se visibilizan las características e incipientes contradicciones del capitalismo tras la revolución industrial, en “Sobre el concepto de historia” se adopta un enfoque más amplio en el que el acento recae sobre la delimitación de una captación de la historia susceptible de propiciar la puesta en marcha de un proyecto revolucionario.

En el contexto de esta problemática, varios aspectos del trabajo de los pasajes invitan a rechazar que Benjamin renuncie a la comprensión de la imagen dialéctica que se destila del resumen de 1935 y la sustituya por otra distinta en los años subsiguientes. En primer lugar, la conexión que en él se traza entre la imagen dialéctica y la imagen onírica no sólo se reitera en el legajo N (GS V: 55; 580), en consonancia con la diseminación del concepto de lo onírico y otras nociones pertene-

² Una versión distinta de la coexistencia en la obra de Benjamin de dos concepciones de la imagen dialéctica difícilmente conciliables la ofrece Pensky (2006: 179): a su juicio, en el proyecto de los pasajes la imagen dialéctica opera como “un método radicalmente nuevo para el proceder de un nuevo modo de historiografía crítica materialista”, mientras que en “Sobre el concepto de historia” prima su visión “como parte de la descripción de una comprensión del *tiempo* y de la experiencia histórica radicalmente alternativa” a la de la historiografía tradicional.

cientes al campo semántico del sueño por diferentes legajos de este proyecto: también en los *Paralipomena* de “Sobre el concepto de historia” se intercala una anotación que alude a la conciencia onírica con un significado parejo al que se le adjudica en *La obra de los pasajes* (GS I-3: 1236). En segundo lugar, entre las hojas manuscritas que su editor encuadra en la época de redacción del resumen de 1935, en la numerada como 24, que se presume algo más tardía, y en la número 25, posterior a diciembre de 1938, se trae a colación el concepto de imagen dialéctica en términos que en absoluto refutan el sentido que posee en ese primer resumen (GS V: 1250 y s.) y en relación con cuestiones –como “el ahora de la cognoscibilidad”, la noción de progreso o la fijación del objeto histórico– sobre las que se reflexiona en los materiales de “Sobre el concepto de historia” (GS I-3: 1237; 1231 y ss.; 1242). Por último, en el texto “Parque central”, como se ha dicho datado entre 1938 y 1939, conviven notas en las que el concepto de imagen dialéctica se utiliza con un significado acorde con el predominante en tales materiales (GS I-2a: 682) y otras en las que éste confluye con el que rige en el resumen de 1935 y las anotaciones del legajo N (GS I-2a: 657; 677).

Sobre esta base, el propósito de este trabajo radica en ensayar una interpretación de la noción de imagen dialéctica que muestre que, en los escasos textos en los que acude a ella, Benjamin la emplea en un sentido que alberga matices diversos pero que deviene en lo esencial unitario. Con este fin se escogerá como punto de arranque el concepto de fantasmagoría: por un lado, porque su función nuclear en el resumen de 1939 lo torna imprescindible para esclarecer si en él se acredita un cambio de perspectiva frente al de 1935 que afecte al contenido semántico de la noción de imagen dialéctica; por otro, por su identificación en el proyecto de los pasajes con cierta “imagen” que Benjamin ancla a la sociedad moderna a partir del carácter fetichista de la mercancía. Por medio de su análisis se pondrá de relieve que el concepto de fantasmagoría da razón de la presencia en las conciencias de los sujetos de la sociedad moderna de imágenes oníricas que, al tiempo que opacan las dinámicas de dominación que imperan en el régimen de producción capitalista, nublan su visión de la historia. Ante esta situación, Benjamin cifra la tarea del historiador materialista en un ejercicio de disolución de tales imágenes que habrá de despertar a sus coetáneos del sueño en el que se mantienen sumidos al brindarles una adecuada intelección de su realidad histórica y productiva. Por eso, la indagación acerca de la imbricación que Benjamin plantea entre las imágenes oníricas y la imagen dialéctica, así como el estudio del proceso de formación de esta última,

ofrecerá la clave para comprender por qué tanto el legajo N del trabajo de los pasajes como los materiales preparatorios de “Sobre el concepto de historia” emplazan en ella la instancia metodológica para un acercamiento al pasado que, rompiendo con las desfiguraciones del historicismo, incite a la transformación del presente. Pero antes de dar paso al recorrido que aquí comienza, se ha de puntualizar que si bien del cometido de este ensayo se excluye el examen de la cuestión de la imagen como tal en el pensamiento y obra de Benjamin, la exploración del problema que aborda no podrá prescindir de una cierta toma de postura acerca del papel que dicha cuestión juega en él.

2 IDEOLOGÍA, FANTASMAGORÍA E IMAGEN

La condición que expresa el concepto de fantasmagoría se predica en el resumen de 1935 de fenómenos dispares de la sociedad parisina del siglo XIX –como el marco que instauran las exposiciones universales con su enaltecimiento de la mercancía o el amueblado y decoración del interior de las viviendas burguesas (V: 50; 52)– sobre los que se abunda en los materiales del proyecto de los pasajes junto a otras facetas del París decimonónico a las que también se dispensa un carácter fantasmagórico. Pero en la carta con la que lo envía a Adorno y a la que éste responde con una evaluación sumamente crítica del texto (GS V: 1127-1136), Benjamin le comunica que de él ha omitido deliberadamente, por no creerla apropiada para un resumen, “la determinación de las ‘fantasmagorías’” (GS V: 1119). Cuatro años más tarde, Benjamin declara en otra carta a Gretel Adorno que, en el nuevo resumen solicitado por Max Horkheimer, se ha “esforzado por poner en su centro una de las concepciones fundamentales de los ‘Pasajes’, a saber, la cultura de la sociedad productora de mercancías como fantasmagoría” (GS V: 1172). O, en otras palabras, el carácter fantasmagórico que Benjamin acusa en la cultura engendrada por la sociedad moderna o capitalista en tanto que sociedad vertebrada por la producción de mercancías. Y, en efecto, a diferencia del de 1935, en el resumen de 1939 se añaden una introducción y una conclusión en las que la noción de fantasmagoría ostenta un particular protagonismo.

En la introducción Benjamin anuncia que su investigación se encamina a exponer cómo a raíz de la visión de la historia cultural que se gesta en la sociedad decimonónica “las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmago-

ría” (GS V: 60). Esto significa, precisa Benjamin, que tanto esas formas de vivir como las innovaciones técnicas y culturales que afloran en este período del capitalismo “se manifiestan como fantasmagorías” (GS V: 60). Desde esta premisa, Benjamin informa a Horkheimer de que los capítulos que suceden a la introducción, y que en buena medida reproducen los del resumen de 1935, marcan “la secuencia de etapas de las fantasmagorías” (GS V: 1171). De este modo da a entender que todos aquellos fenómenos que se analizan en ellos –la arquitectura de los pasajes parisinos, las experiencias del *flâneur* o la remodelación de la ciudad bajo los dictados de Haussmann– se inscriben de una manera u otra en el universo fantasmagórico que envuelve a la sociedad capitalista. Esta secuencia conduce a “la gran fantasmagoría de Blanqui sobre el universo” (GS V: 1171) de la que se ocupa la conclusión, en la que Benjamin esboza una interpretación del libro que éste redacta en la prisión de Fort Taureau, *L'éternité par les astres*, según la cual la concepción del progreso que en él se dibuja lo descubre “como la fantasmagoría de la historia misma” (GS V: 76).

Pero a pesar de la posición preeminente del concepto de fantasmagoría en el resumen de 1939 y de su recurrente aparición en los materiales del trabajo de los pasajes, Benjamin no se detiene a explicitar su sentido más que en una anotación que cierra el legajo X, consagrado a la obra de Marx, que dice:

“La propiedad que posee la mercancía como su carácter de fetiche se adhiere a la propia sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, pero sí tal y como en todo caso se imagina (*sich vorstellt*) y cree entenderse a sí misma cuando se abstrae del hecho de que, precisamente, produce mercancías. La imagen (*Bild*) que de esta manera produce de sí misma y que tiende a rotular como su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría” (GS V: 822).

En esta nota Benjamin remite el significado del término fantasmagoría a la imagen que la sociedad capitalista construye sobre sí misma por causa del influjo, adherencia o afectación que sobre ella ejerce el carácter fetichista de las mercancías que fabrica y que la induce a eludir su rasgo más distintivo: que todo lo producido en ella se produce en calidad de mercancía. Si el fetichismo que Marx le atribuye en *El capital* consiste en que la mercancía suscita la apariencia de que su valor se asienta sobre sus cualidades físicas y materiales, ocultando así que dicho valor brota del tiempo de trabajo abstracto cristalizado en ella (MEW 23: 85 y ss.), Benjamin señala que esa misma ocultación, para Marx necesaria por ser inherente a la forma mercancía, determina la imagen que la sociedad moderna proyecta en torno a sí,

originando en ella una autocomprensión que la encubre en su propia naturaleza. De esta acotación cabe deducir que el concepto de fantasmagoría se fundamenta en la noción de ideología que se segrega de *El capital* y cumple en el trabajo de los pasajes una función análoga. Pues la ideología vendría a nombrar en esta obra de Marx el entramado de ideas y representaciones que la sociedad capitalista maneja sobre sí misma a consecuencia del fetichismo de la mercancía y que comporta una visión deformante tanto de su sistema productivo como de las relaciones de explotación y sometimiento que éste involucra³.

Que Benjamin detecte un carácter fantasmagórico en la idea del progreso, del eterno retorno o en la historia cultural como disciplina iniciada en el siglo XIX (GS V: 76; 174; 55) ratifica la tesis de que su acuñación filosófica del concepto de fantasmagoría, al abarcar la esfera de las ideas y los saberes teóricos que se imponen en la sociedad moderna, se alinea con la noción marxiana de ideología. Además, la participación de ideas abstractas en las fantasmagorías de esta sociedad desmiente cualquier intelección de la imagen con la que se define este término en una acepción literal de la palabra imagen, es decir, como representación netamente visual de la índole, por ejemplo, del recuerdo de un cuadro o una fotografía. Sin embargo, la diversidad de fenómenos y dimensiones del París decimonónico a los que Benjamin concede la condición de fantasmagorías indica que su uso de este concepto supone una ampliación de la noción de ideología que expande su ámbito de denotación a aspectos que, sobrepasando el plano de las ideas, constituyen en su entrelazamiento con ellas instancias ineludibles en el surgimiento de la imagen distorsionada con la que la sociedad capitalista se retrata a sí misma. A esta ampliación se apunta ya en la introducción del resumen de 1939, en el que se afirma que el ingreso de las manifestaciones culturales del siglo XIX en un universo fantasmagórico se traduce en que éstas se ven “iluminadas”, en el sentido de idealizadas, mitificadas o embellecidas –según el verbo *verklären* de la versión alemana de la introducción–, no sólo de manera teórica o ideológica, sino también de forma

³ La justificación de la continuidad que aquí se establece entre la noción marxiana de ideología y el concepto de fantasmagoría por su común enraizamiento en el carácter fetichista de la mercancía se ha aportado en Martínez Matías, 2021: 111-116. Una de las razones que la avala se encuentra en una nota del legajo X, en la que Benjamin cita un pasaje del texto de Karl Korsch *Karl Marx* en el que, con el objetivo de sostener que la ideología de la sociedad capitalista emerge del fetichismo de la mercancía, Korsch escribe: “Ideales de la sociedad burguesa como el individuo que se determina a sí mismo, la libertad e igualdad de todos los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos políticos y la igualdad ante la ley, aparecen ahora solamente como las *representaciones correlativas al fetichismo de la mercancía*, derivadas del intercambio de mercancías” (1975: 152, subrayado del autor; GS V: 814).

sensible en la inmediatez de su presencia (GS V: 60 y 1256). Esta afirmación revela que, aun cuando aquello que Benjamin llama la imagen de la sociedad moderna no coincide, por la vertiente intelectual o ideal del concepto de fantasmagoría, con una imagen en el sentido estricto del término, su elección de este vocablo no resulta tampoco trivial. Por el contrario, esta elección obedece al componente sensible y en parte visual que, entretejido con esa dimensión ideal, anida en la condición de lo fantasmagórico.

Ese componente sensible proviene, de entrada, de que en la formación de la imagen de sí de la sociedad moderna intervienen para Benjamin estructuras y objetos materiales, nacidos de las innovaciones técnicas impulsadas por el régimen de producción capitalista, que a la vez que encarnan las ideas vigentes en ella, favorecen su calado social y la irrupción de ideas y representaciones afines. Si entre los más emblemáticos del París decimonónico se cuentan los pasajes, los pabellones de las exposiciones universales o la estratégica disposición de las calles que implica el diseño urbanístico de Haussmann (GS V: 60 y s.; 74), a estas estructuras se suman nuevos productos artísticos y culturales, como los panoramas, dioramas y otras variantes de estos espectáculos visuales que anteceden a la invención del cine y, poco después, la fotografía (GS V: 48 y s.; 655 y ss.). Pero el que estas estructuras y objetos, en su pura fisicidad material, se conviertan en vehículos tanto de creación como de transmisión de la autoaprehensión de la sociedad capitalista se debe a la alteración que provocan en la existencia de los individuos que cotidianamente los transitan y contemplan en sus desplazamientos o en su tiempo de ocio, cuyas experiencias vitales y perceptivas Benjamin engloba igualmente bajo el concepto de fantasmagoría. Así lo evidencia el que el proyecto de los pasajes atienda a las fantasmagorías del tiempo y el espacio, relativas a experiencias temporales y espaciales que se ilustran, respectivamente, a través de las figuras del jugador y el *flâneur* (GS V: 57). O a las denominadas fantasmagorías del mercado (GS V: 60), que Benjamin liga a las vivencias del *flâneur* en su deambular frente a las mercancías de lujo que se exhiben en los pasajes o cuando circula entre la multitud siempre cambiante de viandantes. Por tanto, el universo de fantasmagorías en el que habitan los sujetos de la sociedad moderna se configura a partir del ensamblaje de ideas, objetos materiales y experiencias que, en su recíproca interacción y refuerzo mutuo, integran la imagen en la que esta sociedad quiere verse plasmada.

En indisoluble conjunción con estos elementos, en el trabajo de los pasajes se observa un solapamiento entre la noción de fantasmagoría y el plano de lo onírico,

concebido éste en dos sentidos distintos pero estrechamente engarzados que Benjamin parece haber tomado de las invocaciones al sueño en una conocida carta de Marx a Arnold Ruge de 1843, citadas en dos momentos del legajo N. En el primero de ellos, Benjamin transcribe, a modo de epígrafe o lema de este legajo (GS V: 570), una frase de esta carta en la que, al hilo de una reflexión sobre la necesidad de la crítica, Marx sentencia: “La reforma de la conciencia *únicamente* estriba en despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo” (MEW 1: 346). Si en esta cita la cuestión del sueño apela a la visión engañosa de sus contemporáneos sobre su presente socio-político, que Marx persigue erradicar por medio de la crítica, en diferentes anotaciones Benjamin se refiere al sueño, a lo onírico, o a las imágenes oníricas de la sociedad moderna con este mismo significado y de tal manera que estos términos se vinculan tácitamente con el concepto de fantasmagoría (GS V: 490; 491 y s.; 571; 678 y s.). Entre ellas destaca una nota del legajo K en la que Benjamin recuerda que, en la teoría marxiana, las ideologías de la superestructura reflejan de un modo “falso y deformado” las condiciones económicas que articulan dicha sociedad con el fin de reivindicar que entre ambas esferas se da una relación no puramente causal, sino también expresiva, por la que tales condiciones “cobran expresión en la superestructura” (GS V: 495). No obstante, para subrayar que se trata de una forma de expresión que las falsea y encubre, Benjamin comenta que estas condiciones materiales “encuentran su expresión en los sueños y en el despertar su interpretación” (GS V: 496). Con esta formulación Benjamin asimila el escenario del sueño, que mediante la desfiguración de los recuerdos perceptivos trasladada al durmiente a una realidad ilusoria y distinta de aquella en la que verdaderamente se halla, con el efecto deformante de la ideología sobre la estructura productiva que cimienta la existencia de los sujetos de la sociedad capitalista. Pero de la equivalencia de la noción de fantasmagoría con la imagen mistificadora de sí de esta sociedad, así como de lo argumentado acerca de su filiación con la concepción marxiana de la ideología, se deriva que la deformación ideológica que Benjamin equipara al sueño se corresponde con la que conlleva la constelación de sus fantasmagorías, que aliena a tales sujetos de su supeditación a una maquinaria económica volcada en la incesante fabricación de mercancías.

Otros puntos del trabajo de los pasajes corroboran esta interpretación que aúna el terreno de lo fantasmagórico y el de lo onírico. Si en el resumen de 1939 los pasajes se presentan como fantasmagorías (GS V: 60), en el legajo L se describen – de idéntico modo que los panoramas, los museos y otras estancias y edificaciones

del París del siglo XIX- como construcciones oníricas (GS V: 511). Algo semejante ocurre en lo que respecta a las ideas de progreso y eterno retorno, en las que se constata un carácter fantasmagórico al tiempo que se las perfila como formas oníricas del acontecer (GS V: 679). Por otra parte, si Benjamin caracteriza la modernidad como “el mundo dominado por sus fantasmagorías” (GS V: 77), en repetidas notas designa a los individuos de la sociedad moderna como el “colectivo onírico (*Traumkollektiv*)” (GS V: 493; 678 y s.; 1033), cuya “conciencia onírica (*Traumbewußtsein*)” pone en relación con la falsa conciencia que genera la superestructura ideológica (GS V: 1217) para enfatizar la comprensión desfiguradora de sí y de su base material que el orden de lo fantasmagórico acarrea en esta sociedad. La naturaleza onírica que Benjamin confiere a la autoimagen de la sociedad capitalista sería entonces intrínseca a las fantasmagorías que, por obra del fetichismo de la mercancía, acompañan a la emergencia y consolidación de esta formación social en cualquiera de sus etapas históricas. Pero Benjamin califica al siglo XIX de “tiempo onírico (*Zeit-traum*)” (GS V: 491) por la particularidad y especial patencia que el carácter deformante de esa autocomprensión adquiere en este periodo: a raíz de la revolución industrial de comienzos de siglo, cuyos avances técnicos incrementan exponencialmente la capacidad productiva de la sociedad decimonónica frente a la de siglos anteriores, sus individuos se imaginan instalados en un presente al que aguarda un futuro de creciente prosperidad que, de forma paulatina, se propagará a todas las capas de la población. Es por ello por lo que, en el resumen de 1939, Benjamin alude al embellecimiento o idealización que experimentan las creaciones culturales del París decimonónico con su entrada en el universo de lo fantasmagórico, así como al “brillo” y el “esplendor” con el que, a través de ellas y de la promoción de la historia cultural, “se rodea la sociedad productora de mercancías” (GS V: 61): tanto la naturaleza de estas creaciones como la concepción acumulativa de las riquezas y bienes culturales que propugna esta disciplina son el signo de la visión triunfalista de una sociedad que, orgullosa de sus logros técnicos, productivos y artísticos y penetrada por la fe en el progreso, cree estar en la senda de la superación definitiva de la miseria de tiempos pretéritos y fantasea con “una humanidad siempre mejor” (GS V: 432), correlativa a un porvenir inevitablemente más floreciente y dichoso que el presente vivido.

El poder enajenante de esta creencia emana de que opera como un medio de encubrimiento, pero también de huida y evasión, frente a una realidad económica y social en la que pronto se vislumbran las insoslayables contradicciones del siste-

ma capitalista. En el caso de las clases trabajadoras, la promesa de su eventual acceso, en un futuro ya próximo, al mundo de mercancías hacia el que pretenden atraerles las exposiciones universales (GS V: 50 y s.; 65) alimenta fantasías y esperanzas que, por un lado, enmascaran la explotación estructural que gobierna la dinámica productiva del capitalismo, siempre tendente a su intensificación y, por otro, fomentan su conformismo con un estado de precariedad que se presume por fin transitorio y abocado a su gradual desaparición. Pero este enmascaramiento que permea a las clases trabajadoras no conseguirá evitar que, con las primeras crisis económicas, se desaten los procesos revolucionarios que jalonan el discurrir del siglo XIX, obligando a las clases pudientes a adoptar una actitud defensiva y a redoblar sus esfuerzos por contener o llevar al fracaso cualquier conato de rebeldía (GS V: 58; 74 y s.; 457; 599; 852 y ss.). Al margen de ésta, Benjamin examina otra consecuencia del impacto de esas primeras crisis sobre la burguesía que se alía con la desfiguración del sueño. Al sentir amenazados su posición de poder y sus privilegios materiales por la combatividad del proletariado y los mecanismos de competencia, esta clase social se refugia en viviendas cuyos interiores amuebla y adorna oníricamente, es decir, con estilos y tejidos que avivan ensoñaciones y fantasías exóticas (GS V: 282-286): acunándose en ellas, la burguesía se sustrae de un entorno social que, con la evolución del capitalismo, ha empezado a resquebrajar sus sueños de grandeza tanto sobre sí misma como sobre los medios de producción de los que es propietaria (GS V: 298 y s.).

En esta dimensión semántica de lo onírico, que entraña una cierta faceta de proyección hacia lo venidero basada en las deformaciones del presente, se entrecruza un segundo significado de la noción de sueño que aparece en otro párrafo de la carta de Marx a Ruge, citado por Benjamin en el transcurso del legajo N (GS V: 583). Profundizando sobre el tema de la reforma de la conciencia, y tras puntualizar que ésta ha de proceder por medio de un análisis que la libere de su oscuridad acerca de sí misma, Marx concluye: “Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo realmente” (MEW 1: 346). Es obvio que, en contraste con la primera invocación al sueño de esta carta, que concierne a la alienación y opacidad de las que serían víctimas los individuos de su tiempo, el término sueño se emplea en este punto como sinónimo de ensoñación o fantasía con la que la humanidad recrea en su imaginación lo que desea para sí en el presente o en el porvenir, aunque sin disponer de una imagen nítida del objeto de sus deseos o de aquello a lo que aspira. La carta

no concreta en qué se cifra lo soñado desde tiempo atrás por la humanidad. Pero su contenido permite interpretar que los sueños o deseos de la sociedad del siglo XIX gravitan sobre ideales –de justicia, libertad, igualdad–, no plenamente conscientes ni precisos en su representación, en cuya clarificación y toma de conciencia Marx sitúa la condición de posibilidad de su realización social por la orientación que han de proporcionar a las luchas políticas de su momento histórico.

De este sentido del sueño en su sinonimia con el deseo se hace cargo Benjamin al incluir en el campo de lo onírico una vertiente utópica que, al comienzo de la sección del resumen de 1935 dedicada a la utopía de Fourier, asocia a las “imágenes desiderativas (*Wunschbilder*)” (GS V: 46) de la sociedad decimonónica. A través de esas imágenes, conectadas explícitamente con el sueño en la acepción de las ensoñaciones con las que cada época “sueña” o imagina aquella que le sucederá, el colectivo onírico del siglo XIX buscaría “tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción” (GS V: 46 y s.). A propósito de una consideración de Marx según la cual los medios de la producción capitalista se desarrollan inicialmente apoyándose sobre los principios formales de los medios productivos tradicionales (GS V: 217), Benjamin agrega que en esas imágenes desiderativas lo nuevo se fusiona con lo antiguo. Pero la antigüedad no es aquí la del pasado más reciente, del que la sociedad decimonónica se distancia tachándolo de anticuado, sino la de un pasado remoto que Benjamin ubica en una hipotética prehistoria o protohistoria (*Urgeschichte*) en la que se habría instituido una sociedad sin clases. Si el texto remite, sorprendentemente, a las “experiencias” de esta sociedad sin clases, de su inexistencia histórica demostrable se infiere que tales experiencias se circunscriben a teorizaciones o relatos inventados en el curso de la historia sobre una eventual sociedad exenta de relaciones de servidumbre y dominio de unos individuos sobre otros. Sin embargo, lo relevante de esas experiencias narrativas, que Benjamin relega al inconsciente del colectivo para resaltar su presencia tácita y no elevada a conciencia en el imaginario social, radica en que, al entremezclarse con la novedad del capitalismo industrial y las esperanzas depositadas en él, propician en el siglo XIX el nacimiento de fantasías o imágenes utópicas que impregnan las fantasmagorías del colectivo. Además de dejar su impronta en multitud de estructuras y fenómenos de esta época, como la arquitectura o la moda, estas imágenes utópicas habrían actuado, desde el seno de la deformación alienante de su universo fantasmagórico y en parte corrompidas o degradadas por esa misma deformación, como una suerte de instancia crítica que

se materializa en la contraimagen que el pensamiento utópico decimonónico opone al *statu quo* reinante y a las convicciones sobre las que descansa su fe en el progreso (GS V: 47)⁴.

A pesar de que esta referencia a las imágenes desiderativas y a la sociedad sin clases es eliminada en el resumen de 1939, la problemática del sueño no desaparece por completo de él. En la reelaboración de la sección sobre Fourier efectuada en este segundo resumen, en la que se insiste en que los falansterios ideados por este utopista son ciudades organizadas en pasajes que subvierten sus anteriores fines mercantiles al transformarlos en viviendas⁵, Benjamin valora que esta “ciudad en pasajes”, en cuya planificación percibe un carácter fantasmagórico, “es un sueño que acariciará la mirada de los parisinos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo” (GS V: 63 y s.). En esta frase la noción de sueño se usa con el mismo significado de deseo o ensoñación desiderativa que se verifica en el resumen de 1935. Por este motivo, el que de la “ciudad en pasajes” bosquejada por Fourier se predique esta peculiar condición onírica y se la determine como una fantasmagoría sugiere que las cuestiones del sueño y la utopía no pierden relevancia en el resumen de 1939 por el supuesto rechazo de Benjamin de su validez teórica, sino por quedar subsumidas bajo la extensión semántica del concepto de fantasmagoría. Es en el marco de esta convergencia entre la dimensión de lo onírico y la constelación de fantasmagorías de la sociedad capitalista donde debe encuadrarse la relación que Benjamin establece entre sus imágenes oníricas y la imagen dialéctica.

⁴ En lo relativo a esta condición dual de las imágenes utópicas o desiderativas que el colectivo social del XIX proyecta ante las innovaciones del capitalismo, condición que se traduce en que su componente crítico se entreteje con la desfiguración enajenante que comporta lo fantasmagórico, Buck-Morss (2001: 129-138) ha resaltado ante todo la significación política y el potencial revolucionario de tales imágenes. Pero también argumenta que, en el contexto de los enmascaramientos que provoca este sistema productivo y el control de las clases pudientes sobre los nuevos medios técnicos, tanto estas imágenes como los objetos y construcciones materiales en los que se encarnan se transforman en “deseos fetichizados”, dirigidos esencialmente al consumo e incapaces de movilizar políticamente al colectivo onírico.

⁵ Pese a la valoración positiva que, siguiendo a Marx, Benjamin expresa en diferentes momentos del trabajo de los pasajes sobre las propuestas utópicas de Fourier, en el resumen de 1935 no duda en calificar esta transformación de los pasajes en viviendas de “reaccionaria” (GS V: 47). Como ha señalado Mertins, en línea con la perspectiva de Buck-Morss expuesta en la nota precedente, esta calificación denota que las ideas utópicas del siglo XIX, plasmadas en obras como las de Fourier y Scheerbart o en las construcciones arquitectónicas, constituyen para Benjamin “manifestaciones deficientes del impulso utópico” (2016: 238). Pues la vertiente utópica de las fantasmagorías de esta época estaría sujeta a las mismas distorsiones y falseamientos que suscita el funcionamiento del régimen de producción capitalista en cualquier otra faceta del aparato representacional de la sociedad decimonónica.

3 IMAGEN ONÍRICA E IMAGEN DIALÉCTICA

Sobre el enlazarse de lo nuevo con lo antiguo que Benjamin acusa en el ingrediente utópico de las fantasmagorías de la sociedad decimonónica se vuelve a incidir en el capítulo del resumen de 1935 que se ocupa de la poesía de Baudelaire. Allí anota que si bien ésta se acoge a una perspectiva típicamente moderna al hacer objeto de sus poemas a la ciudad de París, en las imágenes que la dibujan se atisba un poso de sus orígenes más arcaicos y ocultos. En este capítulo, Benjamin justifica esta amalgama entre lo moderno y el pasado remoto alegando, en términos en los que resuena el inconsciente retrotraerse de la utopía al tiempo inmemorial de la sociedad sin clases, que “la modernidad cita siempre a la prehistoria (*Urgeschichte*)” (GS V: 55). Y tras añadir que Baudelaire despliega esta citación en su poesía poniendo de relieve la ambigüedad que encierran los productos y relaciones sociales de esta época prosigue:

“La ambigüedad (*Zweideutigkeit*) es la aparición figurativa (*bildliche Erscheinung*) de la dialéctica, la ley de la dialéctica en reposo (*Stillstand*). Este reposo es utopía y la imagen dialéctica, por tanto, imagen onírica (*Traumbild*). Semejante imagen presenta en última instancia la mercancía: un fetiche. Semejante imagen presentan los pasajes, que son tanto casa como calle. Semejante imagen presenta la prostituta, que es vendedora y mercancía en uno” (GS V: 55).

Entender el nexo que aquí se traza entre la imagen onírica y la imagen dialéctica exige tener en cuenta, en primer lugar, que la ambigüedad que se asigna en esta parte del resumen a los productos y relaciones de la sociedad del siglo XIX confluye con la que Benjamin ve expresada en el capítulo de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía, en el que, según una anotación del legajo K, Marx hace notar “la apariencia ambigua (*zweideutig*) del mundo económico del capitalismo” (GS V: 499). A modo de ejemplo de aquellos fenómenos en los que se atestigua tal apariencia, Benjamin trae a colación la utilización de maquinaria en el régimen de producción capitalista, que en vez de aliviar al ser humano de la carga del trabajo, acrecienta su explotación. Este ejemplo revela que con el término ambigüedad Benjamin apela a una dialéctica propia del régimen de producción capitalista, que consiste en que aquello que se exhibe con un determinado rostro esconde una realidad opuesta que refuta y niega esa apariencia.

Esta dialéctica arraiga en la forma mercancía, cuyo valor ostenta un modo de manifestación, a saber, el valor de cambio, que simultáneamente lo oculta, encu-

briendo que no otra cosa que el tiempo de trabajo abstracto coagulado en cada mercancía dirime los procesos de intercambio que acontecen en la esfera del mercado. Desde esta óptica, el carácter fetichista de la mercancía reside en que tales procesos se muestran ante los miembros de la sociedad capitalista como aquello que *no son*: no como la relación social entre seres humanos mediada por el trabajo que, *de facto*, subyace al intercambio de mercancías, sino como una relación que se produjera entre cosas materiales con plena autonomía e independencia de ellos (MEW 23: 86 y s.). Como se desprende de lo expuesto sobre el sentido del concepto de fantasmagoría, Benjamin asume con Marx que el fetichismo de la mercancía constituye el sustrato sobre el que se erige el entramado de apariencias y representaciones misticadoras que en la sociedad moderna encubre el funcionamiento de su engranaje productivo. Pero su alusión a la “apariencia ambigua” de la economía capitalista delata que, en su particular interpretación de esta problemática, lo encubierto y desfigurado por el universo fantasmagórico de esta sociedad alcanza a traslucir en las mismas apariencias que lo ocultan. Así lo refrenda el que Benjamin advierta una “doble faz (*Doppelrandigkeit*)” (GS V: 499) o dualidad en instancias y fenómenos dispares de esta sociedad que se dan a ver con un cierto aspecto, pero también con un aspecto opuesto en el que asomaría la verdad enmascarada por el primero.

A partir de esta comprensión del carácter ambiguo de los productos y relaciones de la sociedad moderna, la afirmación de que “la ambigüedad es la aparición figurativa de la dialéctica” como “ley de la dialéctica en reposo” significa que la dialéctica interna a aquellas instancias y fenómenos en los que se aprecia una apariencia ambigua se presenta ante sus individuos en una imagen o figura representativa que yuxtapone estáticamente los elementos o aspectos opuestos que la integran, suspendiendo el movimiento dialéctico inmanente a su contrariedad. A tenor de lo observado por Benjamin sobre la poesía de Baudelaire y el moderno citar a la prehistoria, la identificación que a continuación se enuncia entre, por un lado, la detención o reposo que supone la formación de esta imagen y, por otro, el espacio onírico de la utopía, respondería a la conjunción no consciente de las innovaciones de la modernidad con el pasado remoto que rige en las imágenes desiderativas de la sociedad decimonónica, en las que la dialéctica que se consigna en la oposición entre estos dos referentes históricos queda suspendida. Por eso, esta identificación conduce a asimilar esta imagen, primero adjetivada de dialéctica en atención al origen de la ambigüedad de los productos y relaciones de este período, con

una imagen onírica, así como a ilustrar el sentido de esta expresión recurriendo a tres entidades del París del siglo XIX provistas de una doble faz en cuya ambivalencia Benjamin parece querer asentar, sin duda en ausencia del grado de elaboración que este asunto requeriría, esa mezcla entre lo moderno y lo arcaico que engendra las imágenes utópicas de esta época.

La mercancía aparece en una imagen onírica porque a la vez que aflora como un producto de los más modernos medios técnicos de producción creados por el ser humano, se transfigura bajo la influencia de la publicidad y la moda en un fetiche u objeto de culto no sólo dotado del valor trascendente que los hombres primitivos conferían a sus ídolos, sino con tanto mayor poder sobre los individuos cuanto más se les oculta su conversión en fetiche (GS V: 51; 66; 249). Según recogen los materiales del proyecto de los pasajes, este mismo entrelazamiento dialéctico de lo moderno y lo antiguo se intuye en los pasajes parisinos, símbolos de la modernidad con su novedosa arquitectura de hierro y cristal (GS V: 212-14) y, a la par, “templos del capital mercantil” (GS V: 86; 512) para la adoración del fetiche redivivo que es la mercancía. Sin embargo, en este punto del resumen Benjamin fija la imagen onírica de los pasajes a otra ambigüedad repetidamente tematizada en este proyecto: estos se experimentan como casa y como calle, como interior y exterior (GS V: 531-534; 661; 994; 1050-1052) al ofrecer a sus visitantes un aspecto ambivalente que, reforzado por la profusión de espejos y los sistemas de iluminación que se instalan en ellos, promueve la desorientación de quienes los atraviesan (GS V: 672). Aunque Benjamin no aclara de qué manera la oposición entre lo nuevo y lo prehistórico entra en juego en esta ambigüedad, de su mención de la transformación de los pasajes en viviendas en la obra de Fourier se colige su conexión con la utopía y, con ello, la existencia en dicha ambigüedad de alguna clase de acoplamiento entre esos dos momentos opuestos. Por su parte, la prostituta, que como propietaria de su cuerpo y vendedora de servicios sexuales ejerce el oficio más antiguo del mundo, se contonea en medio de la masa que puebla las grandes ciudades levantadas en la modernidad como una mercancía a la espera de comprador cuyo atractivo, en paralelo con el de cualquier otra, aumenta en proporción al del número de sus potenciales clientes (GS V: 427)⁶.

⁶ También Buck-Morss se acoge a esta descripción de la prostitución como el oficio más antiguo del mundo (*the “oldest profession”*), si bien para enfatizar que Benjamin se interesa principalmente por la transformación que ésta sufre bajo el capitalismo y por su tratamiento poético en la obra de Baudelaire (1986: 118-127). Ciertamente, en el trabajo de los pasajes no se aborda de manera directa el anclaje de la prostitución en la antigüedad. Pero Benjamin defiende que la imagen de la ciudad de

En función de la opacidad sobre sí misma que el trabajo de los pasajes atribuye a la sociedad moderna a consecuencia del universo fantasmagórico con el que se revisite, así como del solapamiento de dicho universo con el terreno de lo onírico, cabe sostener que la mercancía, los pasajes y la prostituta comparecen ante los individuos del París decimonónico en lo que Benjamin nombra como imágenes oníricas, de nuevo en un sentido no literal del término imagen pero que viene a subrayar el carácter parcialmente sensible de las representaciones de estas instancias, porque la dialéctica interna que explica su apariencia ambigua no se les brinda como tal, sino del modo desfigurado y confuso en el que la realidad vivida durante la vigilia se reproduce en los sueños del durmiente. A esta idea se apunta en una anotación del legajo K, según la cual fenómenos como la arquitectura o la moda se manifiestan al colectivo de la sociedad capitalista en una “figura onírica inconsciente y amorfa” (GS V: 492), es decir, por medio de representaciones tan poco precisas y carentes de contornos definidos como las que acaecen durante el sueño y de cuya naturaleza deformante sus individuos carecen de conciencia. Pero también está implícita en otra nota, perteneciente a la etapa de redacción del resumen de 1935, en la que, distinguiendo entre niveles o perspectivas dialécticas que conviven en el trabajo de los pasajes, Benjamin anticipa como corolario de su investigación materialista: “el pasaje pasa de ser una experiencia inconsciente a algo comprendido” (GS V: 1213). Con ello indica que, al mostrarse en una imagen onírica, los pasajes adolecen de la falta de comprensión que suele ir aparejada a la percepción de lo ambiguo y difuso⁷.

París que se plasma en la poesía de Baudelaire, marcada por la presencia de elementos tónicos y arcaicos, se amalgama en ella con los temas de la muerte y de la mujer, en el que la figura de la prostituta ocupa un lugar destacado (GS V: 55; 1231-1233). Si a ello se une su idea de que “lo específicamente moderno se presenta en Baudelaire como complemento de lo específicamente arcaico” (GS V: 969), cabe plantear que los análisis de Benjamin en torno a los nuevos rasgos que la prostitución adquiere en la sociedad capitalista reposan sobre una tácita asunción del carácter arcaico de este “oficio”. Así lo indica, además, una nota del legajo J en la que se cita un fragmento de un libro sobre Alban Berg que cuenta con contribuciones de Adorno y Ernst Krenek. A propósito de un poema en el que Berg equipara la mirada de la “mujer galante”, representación de la prostituta, con el reflejo de la luz de la luna en un lago, el pasaje del libro transcrito por Benjamin reza: “Pues la mirada en venta fue para él [Berg], como para Baudelaire, una mirada procedente de épocas antiquísimas. La bombilla-luna de la gran ciudad le parece provenir de la edad hetárica. Sólo necesita, como el mar, reflejarla, y lo banal se revela como lo que ha sido desde hace mucho; la mercancía del siglo XIX se entrega a su tabú mítico” (GS V: 344). La mercancía aquí mencionada no es otra que la prostituta, visión que coincide con la íntima ligazón que Benjamin percibe entre una y otra en su lectura de la obra de Baudelaire.

⁷ Parte de las críticas de Adorno al resumen de 1935, pronunciadas en una carta de agosto de ese año, se centran en la asimilación que en él tiene lugar de la imagen dialéctica con la imagen onírica,

Ahora bien, para dar razón de la equivalencia entre la imagen dialéctica y la imagen onírica que se hace valer en este primer resumen hay que reparar en una última acepción de lo onírico vigente en el proyecto de los pasajes. Como se comenta en el legajo K, el propósito de la investigación emprendida en este proyecto estriba en llevar a cabo una exégesis crítica de las “formas de manifestación del colectivo onírico del siglo XIX”. Lejos de pensarlo como una labor puramente teórica, Benjamin concede a este ejercicio hermenéutico “la mayor importancia práctica”, ya que tales formas de manifestación, interpretadas de la manera correcta, “nos permiten reconocer el mar por el que navegamos y la orilla de la que partimos” (GS V: 493). Con estas metáforas, Benjamin defiende que el conocimiento de la sociedad del siglo XX –el mar por el que se navega– demanda de un saber de la sociedad decimonónica –la orilla de la que partió la travesía– cuya necesidad se funda sobre la premisa de que, a causa de las fantasmagorías que invariablemente genera el régimen de producción capitalista, el colectivo que componen sus coetáneos no puede más que configurar un colectivo tan onírico como el del siglo XIX, aun cuando sus rasgos sean distintos por la evolución del capitalismo. No obstante, antes de señalar que el conocimiento del pasado decimonónico deviene imprescindible para el del presente desde el que se acomete, en ese mismo legajo K Benjamin declara que el método dialéctico capaz de procurar ese saber histórico se traduce en “el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (GS V: 491), instaurando así

así como en las consecuencias que Adorno extrae de esta asimilación al interpretarla en términos de una identificación de la imagen dialéctica con el ámbito del sueño que supondría la comprensión de dicha imagen como un contenido de conciencia (GS V: 1127 y ss.). Asumiendo esta interpretación a partir de su conocimiento de esta carta de Adorno, Tiedemann comenta, años antes de la publicación de *La obra de los pasajes*, que la psicologización de la imagen dialéctica que se desprende tanto de la localización de su origen en la conciencia colectiva como de su equivalencia con la imagen onírica implica la recaída de Benjamin en una suerte de filosofía romántico-reaccionaria en la que la utopía de la sociedad sin clases, lejos de romper con el mito, confluye con él (1965: 128-129). Que Adorno interprete erróneamente la relación entre la imagen dialéctica y la imagen onírica que Benjamin propone en este texto de 1935 puede justificarse por el carácter extremadamente sintético con el que en él se presentan ambos conceptos. Por ello, en su respuesta a esta carta, Benjamin se apresura a puntualizar que su intención no ha sido en modo alguno afirmar que la imagen dialéctica copia al sueño. Sin embargo, también insiste en que, en virtud de la alianza que busca establecer entre la imagen dialéctica y el despertar, en su teorización de esta imagen resultan inalienables las formas oníricas (GS V: 1139 y s.). La exposición de la crítica de Adorno a este primer resumen y la ponderación de su validez exceden los objetivos de este ensayo, por lo que se remite al respecto a los trabajos de Wohlfarth (2011: 261 y ss.) y Grossheim (1997). Para este último, esta crítica estaría motivada por la peligrosa proximidad que Adorno advierte entre la posición de Benjamin y la de Ludwig Klages, que le habría impulsado a querer apartar a Benjamin de una concepción de la imagen dialéctica cercana a las imágenes arcaicas tematizadas por Klages.

una alianza entre pasado y presente tan indisoluble como la que se da entre los contenidos del sueño y las vivencias conscientes de las que éstos se nutren.

Esta equiparación del pasado con la esfera de lo onírico se sigue, en parte, de la focalización del trabajo de los pasajes sobre la sociedad del siglo XIX: conforme a su tipificación de este período como un tiempo onírico por la especificidad que en él cobra el capitalismo, Benjamin sentencia que sus formas de manifestación onírica “lo caracterizan mucho más rotundamente que a cualquier otro siglo” (GS V: 493). Pero a esto se suma el que en la sociedad decimonónica se gesta aquella interpretación de la historia que, ya en este contexto, Benjamin liga al rótulo de historicismo, cuya hegemonía se prolonga hasta su actualidad. Guiado por la pretensión de reflejar el pasado con una objetividad que Benjamin estima impracticable, el historicismo suscita la denominada “apariencia histórica” (GS V: 435; 438): una concepción deformante y enmascaradora de la historia en la que la fantasmagoría del progreso encubre la pervivencia en la moderna sociedad capitalista de las relaciones de dominio de unos individuos sobre otros que han estructurado toda sociedad precedente (GS V: 1251). La comprensión del siglo XIX y del pasado en general que prevalece en su presente posee entonces para Benjamin la naturaleza de un sueño por las desfiguraciones que el historicismo impone no sólo sobre ese pasado, sino también, dada su continuidad y ascendencia en el siglo XX, sobre la mirada que la sociedad de su tiempo proyecta en torno a su situación histórica y el porvenir hacia el que ésta le empuja.

Desde este enjuiciamiento del historicismo, en *La obra de los pasajes* Benjamin propone una teoría del conocimiento de la historia que, en confrontación crítica con esta corriente historiográfica y su creencia en el progreso, describe el trabajo hermenéutico sobre la sociedad decimonónica como “una tentativa sobre la técnica del despertar” (GS V: 490). O, lo que es lo mismo, como un intento de abolir las deformaciones oníricas que obstaculizan a sus contemporáneos la aprehensión de la realidad que pasa tanto por la liquidación de la apariencia histórica, que falsea su imagen del pasado en unidad con la del presente, como por la supresión de las fantasmagorías que se imbrican en esa apariencia. Con esta problemática engarza el que Benjamin tienda un puente entre el despertar del sueño que el historiador materialista persigue provocar en su actualidad y el acto de recordar (GS V: 490 y s.; 1057 y s.). Pues al igual que el recuerdo de los contenidos del sueño en la conciencia que acaba de despertar se funde con el del entorno del que se ha estado ausente durante las horas de interrupción de la vigilia –como Proust narra al co-

mienzo de *En busca del tiempo perdido*, que Benjamin cita en el legajo K (GS V: 509; 491)-, el pasado debe ser para este peculiar historiador objeto de una rememoración que habrá de desembocar en la superación de las distorsiones que enturbian la visión del presente.

Si esta perspectiva afianza la tesis de que el conocimiento del presente es tributario del que atañe al pasado, entre los motivos que la sustentan destaca el que Benjamin registra en una anotación del legajo N, en la que se reitera el vínculo entre la imagen dialéctica y la imagen onírica:

“En la imagen dialéctica, lo que fue en una determinada época es, al mismo tiempo, “lo-sido-desde-siempre”. Pero esto sólo viene a hacerse perceptible a ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce (*erkennt*) justamente esta imagen onírica como tal. Es en este instante en el que el historiador aborda con ella la tarea de la interpretación de los sueños” (GS V: 580).

Según esta nota, la imagen dialéctica vendría a sacar a la luz un hecho o fenómeno pretérito que si bien siempre formó parte de la historia de la humanidad, se habría mantenido olvidado o sepultado por la tradición. Pero el texto puntualiza que hay una condición necesaria para que se produzca esta iluminación: el presente desde el cual se dirige la mirada hacia el pasado ha de reconocer en ese hecho o fenómeno una imagen onírica. Que el hallazgo de este fenómeno pretérito nunca antes tomado en consideración implique para Benjamin un acto de reconocimiento evidencia, en primer término, que la imagen onírica de ese tiempo pasado converge con una imagen onírica que continúa operando en el presente de quien la avista; también, que esta imagen onírica enraizada en el presente sólo se visibiliza como tal, esto es, en su carácter falseador, cuando quienes viven bajo su efecto enmascarador detectan una imagen onírica análoga en una época pretérita. En este sentido, la dependencia de la intelección del presente de la del pasado por la que Benjamin aboga proviene de que la localización en éste de una imagen onírica en la que el presente capta su propio reflejo se torna requisito indispensable para el descubrimiento tanto de la naturaleza desfiguradora de dicha imagen como de la distorsión en la comprensión de la realidad que, más allá de sus eventuales diferencias, ambas imágenes oníricas ocasionan en sus respectivos momentos históricos. Por otra parte, que la última frase de la nota emplace en ese acto de reconocimiento el inicio de un proceso de interpretación del sueño induce a plantear que en la imagen dialéctica cristaliza el resultado de un trabajo hermenéutico sobre

aquellas imágenes oníricas del pasado en las que un determinado presente se ve retratado: a través de un análisis encaminado a clarificar y poner en conceptos la dialéctica interna a un hecho o fenómeno pretérito cuya imagen onírica lo lleva a aparecer de un modo ambiguo y confuso, este ejercicio interpretativo daría lugar al conocimiento del mismo que Benjamin hace coincidir con su imagen dialéctica⁸. Por tanto, tal y como ocurre en la imagen onírica y en aquella a la que remite el concepto de fantasmagoría, tampoco la imagen dialéctica consistirá en una imagen en el sentido estricto de este término. De acuerdo con la idea de que el espacio en el que se encuentra a las imágenes dialécticas no es otro que el lenguaje (GS V: 577), se trataría más bien de la representación de un hecho o fenómeno, lingüísticamente vehiculada por palabras cuya articulación no dejará de evocar imágenes y percepciones sensibles ancladas a la experiencia pasada y presente, que logra liberar a dicho fenómeno de la apariencia ambigua de su imagen onírica al exponer sin encubrimientos su carácter contradictorio y la verdad antes desfigurada que anida en él.

Esta hipótesis se ve confirmada por el resumen de 1935, en el que Benjamin hace constar que el pensamiento dialéctico procede por medio del “aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar” (GS V: 59; 580): al someter las imágenes oníricas pretéritas a esa labor exegética que explicita su naturaleza dialéctica, el historiador materialista anula el poder deformante que se destila de su ambigüedad, posibilitando la aprehensión de las instancias o fenómenos que ésta enmascara y la captación del potencial crítico que alberga la dimensión utópica de tales imágenes. A su vez, su legitimidad quedaría avalada por una nota de este mismo período que, al adscribir al despertar el “instante crítico en la lectura de las imágenes oníricas” (GS V: 1218), enlaza con otra del legajo N en la que la imagen dialéctica se concibe como “la imagen leída, esa que se halla en el ahora de la cognoscibilidad” (GS V: 578): la contemplación conjunta de ambas notas denota que una imagen onírica del pasado se revela para el presente en su carácter falseador por medio de una lectura de la misma que vuelve cognoscible el hecho o fenó-

⁸ A esta interpretación que sitúa el origen de la imagen dialéctica en la imagen onírica, así como al solapamiento del ámbito de lo onírico con el de lo fantasmagórico, ha apuntado Abbas al declarar sobre la equiparación de ambas imágenes vigente en el resumen de 1935: “Cuando Benjamin dice que la imagen dialéctica es una ‘imagen onírica’, quiere decir que se *manifiesta* a sus contemporáneos en esa forma, esto es, en su forma *fantasmagórica*” (1989: 59). Aproximándose a esta lectura, para Pensky (2006: 185 y ss.) las imágenes desiderativas de la sociedad decimonónica se transmutan en imágenes dialécticas por medio de un proceso constructivo que tiene por fin su representación consciente y reconocimiento explícito.

meno oscurecido por ella y que se plasma en su imagen dialéctica. Pero esta interpretación también justifica que, al tiempo que Benjamin delimita la tarea que ensaya en el trabajo de los pasajes como una construcción teórica del despertar (GS V: 1213), en el legajo N defina la imagen dialéctica como el “objeto histórico” (GS V: 592) en tanto que “objeto construido por la concepción materialista de la historia” (GS V: 595): de ello se deduce que, en calidad de objetos de la historiografía materialista, las imágenes dialécticas se construyen a partir de las imágenes oníricas del pasado, indefectiblemente contaminadas por la visión mistificadora de la historia que el siglo XIX ha legado a la sociedad de su época y que Benjamin busca desarticular para despertar a sus contemporáneos del sueño que embarga sus conciencias⁹.

En lo que respecta al modo en que se realiza esa construcción que descubre el fenómeno desfigurado por su imagen onírica, en ese legajo se afirma que la imagen dialéctica es aquella forma del objeto histórico que satisface las exigencias de

⁹ A la tesis de Gourgouris según la cual la imagen dialéctica se entiende en el trabajo de los pasajes “como un conocimiento no-proposicional, no-racional, como una *scientia intuitiva*” (2016: 224) se oponen, entre otros aspectos, 1) el que Benjamin ubique en el lenguaje el lugar en el que pueden ser halladas las imágenes dialécticas, 2) la dependencia de su surgimiento de un acto de lectura o de una construcción teórica y 3) la identificación de la imagen dialéctica con el objeto construido por el historiador materialista. La tesis de Gourgouris se sustenta sobre el carácter relampagueante que, en algunas notas, Benjamin atribuye a la imagen dialéctica, carácter que incita tanto a tomar en su literalidad el término imagen como a aislar dicha imagen de la esfera del lenguaje. Sin embargo, de las anotaciones del proyecto de los pasajes en las que Benjamin emplea la noción de relámpago cabe colegir que esa naturaleza relampagueante se predica de la imagen dialéctica al modo de una comparación. Así, en una nota del legajo N se afirma que hay que fijar o aferrar lo que ha sido “como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad”, es decir, *como si se tratara* de una imagen que relampaguea. A continuación, y en referencia al libro de Carl Gustav Jochmann *Reliquien*, Benjamin alude en ella al “pasaje metafórico de la introducción de Jochmann acerca de la mirada profética, que se enciende en las cimas del pasado”, reflejando con estas palabras que el encenderse de la mirada profética ante la visión del pasado no representa más que una metáfora extensible al relampaguear de la imagen dialéctica para el historiador materialista (GS V: 591 y s.). Por otra parte, como se verá en el siguiente apartado, el recurso a la figura del relámpago en su asociación con la imagen persigue resaltar la unidad en la que súbitamente entran el pasado y el presente allí donde la interpretación de imágenes oníricas pretéritas brinda al historiador materialista el conocimiento de las que afectan a su actualidad histórica: concibiéndola como una imagen que aparece de manera repentina o abrupta (*sprunghaft*), Benjamin postula esa unidad de pasado y presente para rechazar la idea de la continuidad y el discurrir uniforme que se presupone entre uno y otro momento histórico (GS V: 576 y s.). Por último, ante apreciaciones como la de Gourgouris puede alegarse que el hecho de que la comprensión o conocimiento de un determinado fenómeno que vehicula la imagen dialéctica acontezca de manera súbita o repentina no impide que esa comprensión se alcance a través de un ejercicio interpretativo lingüísticamente mediado ni tampoco excluye su expresión conceptual. Precisamente a esta expresión en conceptos del conocimiento que depara la imagen dialéctica remite otra de las anotaciones del legajo N, que dice: “En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es un largo trueno que después retumba” (GS V: 570).

Goethe para el objeto de análisis: “mostrar una síntesis auténtica” (GS V: 592). Otra nota de los primeros años de investigación en torno a los pasajes parisinos invoca el giro copernicano que la comprensión de la historia esbozada en ella comporta frente al historicismo para resaltar que “lo que ha sido tiene que recibir su fijación dialéctica de la síntesis que acomete el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas” (GS V: 1057 y s.). Tanto esta anotación como los escasos puntos del trabajo de los pasajes en los que se utiliza la noción de síntesis traslucen que, inspirándose en la dialéctica hegeliana –o, quizás, en su reinterpretación en la obra de Marx (GS V: 605)–, Benjamin alude con ella a alguna forma de integración de elementos antitéticos (GS V: 238; 323; 422; 647) que, en las ocasiones en las que se adhiere al despertar, redundante en una comprensión que superaría la deformación inherente a lo onírico (GS V: 1214; 1216). Sin embargo, Benjamin no llegará a especificar qué concibe exactamente por tal síntesis ni cuáles serían las imágenes oníricas contrarias sobre las que, según esta nota, ésta se efectúa. A esto se agrega la dificultad de que, a diferencia del resumen de 1935, en el que las apariciones de la mercancía, los pasajes y la prostituta ante los individuos de la sociedad decimonónica se valoran en sí mismas como imágenes oníricas cuya ambigüedad quedaría disuelta por sus correlativas imágenes dialécticas, en esta anotación la síntesis no recae sobre las vertientes antitéticas de un determinado fenómeno que comparece en una imagen onírica, sino sobre imágenes oníricas que se contraponen.

Una cierta clave para dilucidar esta cuestión se obtiene de otra anotación de género programático que reza: “Hay que resumir la tesis y la antítesis en la imagen-cambiante-onírica (*Traum-Wandel-Bild*). Los aspectos esplendoroso y mísero de los pasajes son una visión onírica. El despertar es el vuelco dialéctico en la síntesis” (GS V: 1214). De las facetas dialécticas que contiene la imagen onírica de los pasajes en el París del siglo XIX –como el amalgamarse en ellos de lo moderno con lo antiguo o su manifestación como casa y calle–, Benjamin escoge aquí la que se hace notar al estudiar su devenir histórico: aunque su decoración artística y la venta en sus comercios de mercancías de lujo los erige inicialmente en emblemas de la opulencia de la sociedad capitalista, los pasajes no tardarían en ser desplazados por los grandes almacenes y caer en un proceso de abandono y decadencia (GS V: 54; 670; 1001 y s.). La síntesis que esta nota asigna al despertar se concreta así en una imagen dialéctica, surgida del ensamblaje de las imágenes antitéticas de los pasajes al comienzo y al final del siglo XIX en una visión unitaria, que al superar la desfiguración onírica que tales imágenes imprimen en ellos daría a ver uno de los rasgos

más distintivos de la sociedad decimonónica: el derrumbamiento de los sueños de prosperidad y grandeza que acariciaba la burguesía al impulsar el régimen de producción capitalista por efecto de las contradicciones que trajo consigo el desarrollo de las fuerzas productivas (GS V: 59; 431 y s.). Desde esta lectura, esta anotación permite postular que el tipo de integración de elementos antitéticos que se cumple en la síntesis para la formación de la imagen dialéctica, lejos de cancelar su contradicción, la exhibe con nitidez como índice del carácter estructural e insalvable de las contradicciones de este modelo productivo¹⁰.

En el siguiente y último apartado se abundará sobre esta interpretación de la imagen dialéctica como objeto sintéticamente construido de la historiografía materialista con el fin de ponderar su coherencia tanto con otras caracterizaciones de la misma del trabajo de los pasajes como con aquellas que figuran en los materiales preparatorios de “Sobre concepto de historia” y las problemáticas tematizadas en este ensayo.

4 LAS IMÁGENES DIALÉCTICAS COMO OBJETO HISTÓRICO DE LA HISTORIOGRAFÍA MATERIALISTA

La ausencia de aclaraciones sobre el significado de la noción de síntesis impide precisar su naturaleza y los elementos antitéticos que intervienen en la construcción del objeto que para el historiador materialista se cifra en la imagen dialéctica. Pero en relación con ello se ha de atender a que la existencia de una pluralidad de imágenes dialécticas que se deriva del resumen de 1935 se ratifica no sólo en el legajo N, sino también en “Parque central”, en el que Benjamin anota que en la

¹⁰ La cuestión de la síntesis en los escritos más tardíos de Benjamin ha sido objeto de interpretaciones diversas y a menudo confrontadas. En líneas generales, estas interpretaciones se dejan dividir entre las que, desatendiendo las anotaciones del trabajo de los pasajes que hacen valer esta noción, niegan que la perspectiva dialéctica de Benjamin consienta o propugne alguna clase de síntesis – véase, a modo de ejemplo, Tischler (2010: 51 y ss.)–, y aquellas otras que, en función de tales anotaciones, reconocen –como sucede en la interpretación de Didi-Huberman (2010: 111-134)– que su comprensión de la dialéctica incluye un particular concepto de síntesis que se distancia de la dialéctica hegeliana por no implicar una reconciliación de los opuestos. Adoptando un enfoque distinto, Buck-Morss apela a la noción de síntesis en el contexto de una compleja interpretación de la imagen dialéctica orientada a reivindicar la existencia en el trabajo de los pasajes de una estructura subyacente invisible que se construye por medio de un patrón de coordenadas organizadas en polaridades antitéticas. Con este objetivo, Buck-Morss defiende que la imagen dialéctica emplaza “visualmente ideas filosóficas dentro de un transitorio e irreconciliado campo de oposiciones, que puede ser representado como coordenadas de términos contradictorios, cuya ‘síntesis’ no es un movimiento hacia la resolución, sino el punto en que sus ejes se intersectan” (2001: 234).

poesía de Baudelaire “la vida moderna es el almacén de las imágenes dialécticas” (GS I-2a: 657), y en los *Paralipomena* de “Sobre el concepto de historia”, que apelan a un presente condensado “en imágenes que se pueden llamar dialécticas” (GS I-2b: 1248). Pues junto a las observaciones de Benjamin sobre el sentido de este concepto, de esta diversidad plural de imágenes dialécticas puede inferirse que la síntesis entre momentos contrarios que se materializa en tales imágenes adopta formas heterogéneas, bien en función de la faceta dialéctica que se explore en un fenómeno que involucra contradicciones internas variadas –como los pasajes–, bien si la síntesis se practica sobre fenómenos diferentes cuyas imágenes oníricas entran en recíproca contradicción. Por otra parte, la cuestión de la síntesis se complejiza en una anotación del legajo N: en consonancia con lo expuesto sobre el acceso del presente a las imágenes oníricas en las que habita al reconocerlas en un momento anterior de la historia, esta nota indica que el concepto de síntesis designa asimismo la reunión de presente y pasado por la cual la interpretación de las imágenes oníricas de la sociedad decimonónica contribuye para Benjamin a la revocación de aquellas que afectan a sus contemporáneos. En ella se formula esta pregunta: “¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al ‘ahora de la cognoscibilidad’, en el que las cosas ponen su verdadero gesto –surrealista–.” (GS V: 579). Una interrogación sin duda chocante en la medida en que se desmarca de la concepción trivial en la que el despertar significa el tránsito de la conciencia onírica al estado de vigilia como conciencia despierta.

Esta visión del despertar como un producto de la síntesis de las instancias opuestas del sueño y la vigilia y que, en consecuencia, difiere de esta última, descansa sobre la ya explicada asimilación del terreno de lo onírico con el pasado hacia el que retorna el historiador materialista. Si en virtud de esta asimilación la conciencia onírica se corresponde con el tiempo pretérito, la conciencia de vigilia mencionada en esta nota habrá de ubicarse en la actualidad del presente. Que este estado de vigilia no se solape para Benjamin con el de la conciencia despierta se debe a que, como se ha argumentado, su tiempo histórico está tan poblado de fantasmagorías e imágenes oníricas como la sociedad del siglo XIX a la que el historiador materialista acude para desvelar el carácter deformante e ilusorio de tales imágenes. Por este motivo, en esta anotación Benjamin determina el despertar como el “ahora de la cognoscibilidad”, antes asociado a la imagen dialéctica que brota de la lectura de la imagen onírica: ese ahora es el de un presente que, al to-

parse con su reflejo en una imagen onírica del pasado, alcanza a comprender el fenómeno pretérito que ésta enmascara, así como aquel fenómeno parejo perteneciente a su actualidad que ha permanecido desfigurado por su propia imagen onírica. Situando en ese ahora del despertar el momento en el que “las cosas ponen su verdadero gesto”, es decir, en el que se ofrecen a la vista libres de deformaciones mistificadoras, Benjamin califica este gesto de surrealista porque con su inclinación por los objetos de desecho, por los residuos de épocas pasadas (GS II-1: 299) o por “el campo de ruinas que dejó el desarrollo capitalista de las fuerzas de producción” (GS V: 59; 1236), este movimiento de vanguardia habría dado noticia de los procesos de desvalorización y destrucción de las cosas que entraña la producción intensificada del capitalismo, siempre opacados por las imágenes oníricas que origina este régimen productivo.

La síntesis entre pasado y presente que conlleva la construcción de la imagen dialéctica, basada en la idea de que “todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas” (GS V: 578), se acredita en otra acotación del legajo N: en ella Benjamin señala que “imagen es aquello en lo que lo sido se une como un relámpago al ahora en una constelación” para, a continuación, equiparar esa imagen con “la dialéctica en reposo” (GS V: 578). Como se recordará, esta locución se inserta en el resumen de 1935 para apuntar, a través de las ensoñaciones utópicas de la sociedad decimonónica, a la raigambre de la imagen dialéctica en la ambigüedad de la imagen onírica, en la que se oculta la dialéctica interna a los fenómenos de esta época. Pero en esta nota Benjamin pretende subrayar que, al conectar imágenes oníricas pretéritas con las de la actualidad del historiador materialista, la imagen dialéctica anuda de tal forma el pasado y el presente que el devenir entre uno y otro queda suspendido, rechazando el marco de continuidad temporal y sucesión histórica en el que habitualmente se los encuadra. Esta noción de la quietud o detención que encierra la imagen dialéctica, de una clase distinta a la que compete a la imagen onírica si la detención es en ella fruto de una confluencia entre imágenes oníricas del pasado y el presente que hace patente su común falsedad, se alinea con el carácter destructivo o crítico que, contra la destrucción que desata el régimen capitalista y su encubrimiento por parte del historicismo, Benjamin dispensa a la historiografía materialista: ésta “hace estallar la continuidad histórica” como “operación en la que, antes que nada, se constituye el objeto histórico” (GS V: 594) porque la formación de la imagen dialéctica rompe con ese continuo temporal sobre el que gravita la creencia en el progreso y en la pre-

sunta superioridad del presente frente al pasado que este concepto reclama. En otra nota de este legajo, la detención que acaece en la imagen dialéctica se supedita a una detención del pensar ante “una constelación cargada de tensiones” que sucede “allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima” (GS V: 595). Dicho de otro modo: allí donde el historiador materialista advierte un fenómeno en sí mismo contradictorio, o una serie de fenómenos palmariamente antitéticos, de cuya opacidad o ambigüedad onírica extrae sintéticamente la imagen dialéctica que depara su inteligibilidad.

Como se aprecia en estas notas del legajo N, en el trabajo de los pasajes Benjamin introduce la noción de constelación en dos acepciones diferentes pero íntimamente entrelazadas que se reproducen en “Sobre el concepto de historia” y los materiales preparatorios de su redacción. La primera de ellas, en la que el término constelación se liga a la congregación en la imagen dialéctica de lo sido y del ahora, o de pasado y presente, está implícita en las tesis que componen ese breve escrito – que no hace uso de la noción de imagen dialéctica como tal– y aparece de manera explícita en sus *Paralipomena* (GS I-3: 1241). Este sentido se refuerza en ambos contextos en el punto en el que, en contra del nexo causal que el historicismo establece entre los acontecimientos históricos, Benjamin declara que el historiador materialista capta “la constelación en la que su propia época ha entrado con otra anterior muy determinada” (GS I-2b: 704; GS I-3: 1248). En la segunda acepción, que también se maneja en “Sobre el concepto de historia”, la noción de constelación no refiere ya a la síntesis entre pasado y presente, sino a la que tiene lugar entre fenómenos antitéticos extremos (GS I-2b: 702 y s.). No obstante, la interpretación propuesta sobre el proceder del historiador materialista, que construye la imagen dialéctica a partir de la similitud entre una imagen onírica del pasado y otra de su presente, concilia estas dos aplicaciones del concepto de constelación: la irrupción del tipo de representación que configura la imagen dialéctica demanda de una compenetración entre pasado y presente que haga posible la síntesis esclarecedora de las relaciones de contrariedad que se ocultan en las imágenes oníricas de uno y otro momento histórico.

La coincidencia en esta problemática del proyecto de los pasajes y el escrito de 1940 parece quedar desmentida por el hecho de que, en éste último, la detención del pensamiento en “una constelación cargada de tensiones” no conduce a una imagen dialéctica: ante esa constelación, escribe Benjamin, el historiador materialista le propina un golpe por el cual ésta “cristaliza en mónada”, aduciendo que su

interés por un determinado asunto de la historia se halla estrictamente sujeto a que éste se le presente como mónada (GS I-2b: 702 y s.). Pero a esta aparente discrepancia se opone una anotación del legajo N en la que Benjamin, habiendo ya asentado en la imagen dialéctica el objeto histórico, otorga a éste una estructura monadológica (GS V: 594). Bajo este mismo prisma, uno de los principios metodológicos básicos del materialismo histórico se enuncia en otra nota en los siguientes términos: “Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérmolas con una mónada” (GS V: 596). Estas dos notas ponen de relieve que en “Sobre el concepto de historia” la noción de mónada, entendida como cristalización de una constelación cargada de tensiones u oposiciones dialécticas, vendría a reemplazar, manteniendo su sentido, al concepto de imagen dialéctica que el trabajo de los pasajes prioriza. Por lo demás, este reemplazo daría cuenta de que tanto este trabajo como el texto de 1940 fundamenten en la naturaleza del objeto histórico, en el primero concebido como imagen dialéctica y en el segundo como mónada, el que el historiador materialista lo haga saltar del continuo de la historia para quebrar la continuidad homogénea que se presupone a ésta (GS V: 592; 594 y s.; GS I-2b: 702 y s.).

Al atribuir a la imagen dialéctica una estructura monadológica, haciendo valer la noción de mónada para caracterizar el objeto histórico, Benjamin proyecta la tesis leibniziana de que “toda mónada es un espejo viviente del universo” (Leibniz, 1981: 121) sobre la investigación de los sucesos y fenómenos de la historia. Esta proyección se atestigua ya en su escrito de habilitación: en él se adjudica a la idea del *Trauerspiel* alemán una constitución monadológica (GS I-1: 228) porque Benjamin divisa en esta forma artística menor un fenómeno específico que, escrutado con un enfoque dialéctico, proporciona una visión de los rasgos esenciales de la época barroca que incluiría su “prehistoria (*Vorgeschichte*)” o antecedentes históricos y los acontecimientos de tiempos posteriores que son su “posthistoria (*Nachgeschichte*)” (GS I-1: 227 y s.). Apoyándose en este esquema, la teoría epistemológica relativa al campo de lo histórico que se perfila en *La obra de los pasajes* y en el escrito de 1940 apuesta en su metodología por “descubrir en el análisis del pequeño momento singular el cristal del acontecer total” (GS V: 575): mediante el estudio de un hecho o fenómeno histórico puntual, el historiador materialista ha de desplegar la comprensión global no sólo de la época en la que ese hecho se inscribe, sino de la totalidad del curso de la historia –si su prehistoria se retrotrae hasta los inicios de los tiempos– como totalidad que se extiende hasta su presente. De ello

se desprende que aquellos fenómenos o instancias pretéritas con cuya dilucidación se forja, en un determinado presente, una imagen dialéctica que reúne sus contradicciones internas o las que dependen de su relación con otros fenómenos son pensados también por Benjamin, en razón de su estructura monadológica, al modo de una suerte de lente con la virtualidad de brindar esa intelección totalizante que abarca la actualidad histórica de quien los examina¹¹.

Si en función de lo planteado hasta aquí se admite que la concepción de la imagen dialéctica de *La obra de los pasajes* pervive en “Sobre el concepto de historia”, aunque sustituida en su literalidad por la noción de mónada, cabe preguntar si las diferencias que existen entre uno y otro trabajo no se seguirían, al menos en parte, de la distinta índole del objeto histórico sobre el cual se focalizan. Ya se vio cómo en el resumen de 1935 se aportan tres ejemplos de imágenes oníricas, correspondientes a la mercancía, los pasajes y la prostituta, cuya interpretación se dirige a la construcción de aquellas imágenes dialécticas que, explicitando su carácter inmanentemente contradictorio, arrojan luz sobre estos fenómenos al despojarlos de la ambigüedad onírica que inhibe su comprensión. En este escenario de pluralidad de eventuales imágenes dialécticas, una anotación del legajo N localiza el objeto histórico y, por ende, la imagen dialéctica de la que se ocupa el historiador materialista en la obra de Baudelaire, cuya constitución monadológica englobaría la prehistoria que con respecto a ella es la alegoría barroca y su posthistoria, emplazada en el *Jugendstil* (GS V: 594). Pero el conjunto del proyecto de los pasajes corrobora la tesis de que la imagen dialéctica que Benjamin aspiraba a construir en

¹¹ De acuerdo con el escrito “Sobre el concepto de historia” y sus *Paralipomena*, la posibilidad de disponer de una imagen dialéctica que comprendiera la totalidad del curso de la historia queda reservada a lo que Benjamin designa como la “humanidad redimida (*erlöste Menschheit*)” (GS I-2b: 694; GS I-3: 1233). Pues, como se declara en la tercera tesis del escrito de 1940, sólo a esa humanidad “le cabe en suerte por completo su pasado”, que ha devenido para ella “citable en cada uno de sus momentos” (GS I-2b: 694). La idea de una humanidad redimida se introduce en sus materiales preparatorios como un concepto negativo que se sustrae a toda determinación positiva, ya que Benjamin anota en ellos: “Quien quiera saber qué estado define a la ‘humanidad redimida’, a qué condiciones está sometida la aparición de este estado y cuándo se podrá contar con dicha aparición, está haciendo preguntas que no tienen respuesta” (GS I-3: 1232). Pero este mismo carácter negativo, así como las conexiones que Benjamin traza entre el concepto de redención y la acción revolucionaria, indican que se trataría de aquella humanidad, hasta la fecha inexistente y por ello indefinible, que habría conseguido hacer justicia a todas las víctimas del pasado gracias al triunfo de la revolución y la instauración de la sociedad sin clases. De esto se deriva que, en la imagen dialéctica que construye el historiador materialista, la pretensión de englobar el entero curso de la historia permanece como una aspiración nunca lograda que, sin embargo, encauza su labor teórica hacia la eventual reactivación en las clases trabajadoras de un proyecto revolucionario. Sobre este uso profano de Benjamin del concepto mesiánico de redención y su relación con la problemática de la imagen dialéctica puede consultarse, entre otros, el trabajo de Dubbels (2011).

él, en tanto que lo principalmente explorado como mónada y objeto histórico, reside en los pasajes de la ciudad de París. Al margen del nombre con el que tendía a hablar de este proyecto, así lo prueba el que, con el mismo espíritu con el que en su escrito de habilitación busca el origen del *Trauerspiel* alemán, Benjamin sostenga que en él persigue “el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos, desde su salida hasta su ocaso” (GS V: 577). Un origen que Benjamin apprehende “en los hechos económicos” del capitalismo desde la premisa de que tales hechos sólo se manifiestan en su condición de origen a través de aquellos fenómenos que afloran con la implantación y evolución de este régimen productivo (GS V: 574) y que tienen su enclave paradigmático en “la serie de concretas formas históricas de los pasajes” del París decimonónico (GS V: 577). Es por ello por lo que, conforme a la estructura monadológica del objeto histórico, los pasajes se retratan como un “mundo en miniatura” (GS V: 45; 62) en el que se aglutinan y articulan todas aquellas entidades y procesos –la mercancía transfigurada en fetiche, la prostituta como encarnación extrema de la mercantilización de lo humano que cimienta la producción capitalista, las innovaciones arquitectónicas que acompañan al crecimiento de las fuerzas productivas o la incipiente puesta del arte al servicio del mercado, entre otros– cuyo análisis dialéctico evidencia que las contradicciones intrínsecas al capitalismo no sólo deciden el transcurrir del siglo XIX, sino que se han agudizado en el presente de Benjamin.

Frente al proyecto de los pasajes, la elaboración de “Sobre el concepto de historia” se ve alentada por una convicción, nacida de los sucesos de la década de los treinta y de su inevitable impacto sobre las circunstancias vitales de Benjamin como judío e intelectual de izquierdas, que se expresa de esta manera en sus *Paralipomena*: “Necesidad de una teoría de la historia a partir de la cual pueda ser mirado el fascismo” (GS I-2b: 1244). A esta convicción se ajusta el que en este escrito se defiende una comprensión del conocimiento de la historia que, en abierta confrontación con el historicismo y su imagen estática o “eterna” del pasado, asume que, para cada presente particular que intenta penetrarlo, el pasado es objeto de una experiencia singular y única que Benjamin quiere mostrar para su tiempo histórico (GS I-2b: 702). De ahí que, en vistas a disponer de una teoría historiográfica que se ciña a un presente atezado por el fascismo y apta para encararlo, Benjamin ponga en práctica en este texto una doble consigna, sobre la que se incide en el trabajo de los pasajes, en la que el enfoque epistemológico se entrecruza tanto con el enfoque político como con el teológico: la primera se resume en la exigencia

de que la teorización de la historia que acomete el historiador materialista se subordine a la acción política (GS V: 490 y s.; 494 y s.; 1026 y s.); a ella se añade que el cumplimiento de esta exigencia requiere del recurso a categorías teológicas a las que Benjamin dota de una significación también política (GS V: 674 y s.; 1023). En “Sobre el concepto de historia” estas categorías se extraen de la tradición judía y se utilizan para reivindicar una perspectiva revolucionaria acorde con el legado marxiano, cuyo desprecio y tergiversación por parte, respectivamente, de la socialdemocracia y el comunismo habría hundido a ambas tendencias políticas en la impotencia frente al fascismo (GS I-2b: 698).

En respuesta al objetivo que lo guía, este breve ensayo se centra en la exposición del proceder del historiador materialista, por lo que, en contraste con el proyecto de los pasajes, en aquellas tesis en las que se alude a la imagen del pasado que éste ha de fijar, a la “auténtica imagen histórica” o al asunto histórico que ante él se presenta como mónada (GS I-2b: 495 y s.; 703) no se especifica ninguna instancia, acontecimiento o hecho pretérito como objeto de su tarea. Esta omisión no deja de ser coherente con el cariz eminentemente metodológico de este escrito, cuyas tesis tematizan ante todo el problema del adecuado abordaje de la historia por medio de una serie de consideraciones en principio válidas para cualquier objeto que se avenga a los propósitos de la historiografía materialista. Pero en la tesis XVII el concepto de mónada, empleado en el mismo sentido que el de imagen dialéctica, abandona parcialmente esa indefinición para remitir a un objeto histórico algo más determinado. Así, en ella se afirma que, en virtud de su estructura monadológica, el historiador materialista reconoce en el objeto histórico “el signo de una detención mesiánica del acontecer”, que Benjamin identifica con el de “una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (GS I-2b: 703). De este modo, el objeto histórico se lleva a converger con un hecho pretérito cuyo efecto sobre el presente con el que entra en constelación estriba en que éste percibe, en su propia actualidad, una coyuntura favorable para el arranque de un proceso revolucionario que, deteniendo la pila de ruinas y cadáveres que se acumulan ante el ángel de la historia, haría por fin justicia al sufrimiento de los dominados y sometidos a lo largo de su devenir (GS I-2b: 697 y s.). Benjamin no precisa en esta tesis la naturaleza de ese hecho. Pero si ya en el proyecto de los pasajes denuncia que la apología del progreso abanderada por el historicismo encubre los momentos revolucionarios acaecidos en el curso de la historia en aras de sancionar su hipotética continuidad carente de rupturas (GS V: 592), del global de las tesis de “Sobre el

concepto de historia” se deduce que la noción de mónada y, por tanto, el objeto histórico al que apunta la tesis XVII se cifra en una coyuntura revolucionaria del pasado, opacada o desfigurada por la visión de la historia imperante en el historicismo, cuya interpretación materialista la haría capaz de alumbrar la posibilidad revolucionaria que anida en el presente de Benjamin, tan hechizado por el capitalismo como por el fascismo¹².

A la relevancia de este objeto histórico en este escrito obedece no sólo la presencia recurrente del motivo de la revolución, sino también las apreciaciones de Benjamin relativas a aspectos diversos de ésta: que del historiador materialista se predique la potencialidad de encender una chispa de esperanza frente a la explotación y las formas de opresión que comporta la persistencia del capitalismo (GS I-2b: 695); el reconocimiento del sujeto histórico en la clase oprimida que lucha; las menciones a la Liga *Spartakus* y a Blanqui (GS I-2b: 700); o la idea de que, en el instante de la acción, las clases revolucionarias tienen “la conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia” (GS I-2b: 701). De esa conciencia ha de tomar ejemplo el historiador materialista para delimitar el método de su análisis dialéctico de la historia. Por eso, su voluntad de hacer saltar ese continuo se orienta a lograr que su presente se sienta interpelado por la imagen de un suceso revolucionario pretérito que, una vez liberado de su distorsión historicista, se revele proclive a inspirar en él la puesta en marcha de la revolución. Así se superaría el peligro, anuncia Benjamin, de que esa imagen se pierda para siempre en el olvido junto a la oportunidad revolucionaria que daría a ver en el presente (GS I-2b: 695).

¹² Como se ha constatado, en el trabajo de los pasajes la noción de detención, reposo o suspensión (*Stillstand*) se utiliza en tres sentidos distintos aunque relacionados entre sí: 1) la detención que se asigna en el resumen de 1935 a la ambigüedad de la imagen onírica, que suspende y encubre la dialéctica interna al fenómeno que se da a ver en esa imagen; 2) la que corresponde a la imagen dialéctica, que al vincular una imagen onírica pretérita con otra presente suspende el devenir temporal entre uno y otro momento, quebrando la idea de continuidad histórica que maneja el historicismo; 3) la detención como decisión del pensar del historiador materialista ante un fenómeno o acontecimiento pretérito de naturaleza contradictoria. Sin embargo, en “Sobre el concepto de historia” se agrega un cuarto sentido, el de la suspensión de esa misma continuidad que supondría la acción revolucionaria, que se imbrica igualmente con los anteriores. Pues la imagen onírica, en cuya faceta utópica está implícita la ruptura del *continuum* de la historia que traería consigo la emergencia de la sociedad sin clases, la imagen dialéctica como constructo que hace estallar teóricamente ese *continuum* y la detención del pensar ante las contradicciones opacadas y olvidadas del pasado constituyen los elementos que se integran en el intento del historiador materialista de poner al alcance de la clase oprimida aquel conocimiento de la historia que impulse su acción revolucionaria. Un proceso cuyo éxito entrañaría tanto la detención definitiva de las formas de dominación inherentes a toda formación social previa como la suspensión y cancelación de las contradicciones de la sociedad capitalista.

Sobre esta base cabe concluir que, si bien una de las diferencias de “Sobre el concepto de historia” con respecto al proyecto de los pasajes radica en la ubicación del objeto histórico en los acontecimientos revolucionarios del pasado, la incorporación a él de una dimensión mesiánica –dimensión que, en realidad, ya asoma en algunas notas del legajo N que nombran la rememoración y la redención (GS V: 490; 589; 600)– no implica una alteración sustancial en la comprensión de Benjamin de la imagen dialéctica en su equivalencia con este objeto. Otros aspectos cruciales en la acuñación de este concepto en el trabajo de los pasajes tampoco se desvanecen del horizonte de inquietudes que subyacen a la redacción de este texto de 1940. Es cierto que en él no se atiende a la cuestión de las imágenes oníricas ni a las fantasmagorías que envuelven a la sociedad moderna. Pero Benjamin se refiere a las ilusiones que, a raíz de la aceptación acrítica de la socialdemocracia de la noción de progreso, ciegan a la clase obrera sobre su posición histórico-social. Ilusiones que, al igual que ocurre con el universo fantasmagórico de la sociedad capitalista, el historiador materialista está llamado a disolver por medio de una lectura del pasado que liquide esa noción de progreso que coarta la detención de la catástrofe contemplada por el ángel de la historia (GS I-2b: 697 y ss.). Por otra parte, ya se anticipó que la problemática de lo onírico se retoma en una nota de los materiales de “Sobre el concepto de historia”: en idéntico sentido al que rige en el proyecto de los pasajes, Benjamin señala en ella que la novedad de los medios productivos del capitalismo encuentra su reflejo superestructural en “una conciencia onírica en la que lo nuevo se representa bajo una figura fantástica” (GS I-3: 1236). Si esta figura fantástica pertenece claramente al terreno de la utopía, que sobre ésta se comenta en otra nota que su función política consiste en “iluminar el sector que merece ser destruido” (GS I-3: 1244) denota que, en el trasfondo de la redacción de “Sobre el concepto de historia”, el tema de la utopía conserva un lugar análogo al que Benjamin le asigna en el seno de las imágenes oníricas como instancia crítica de la sociedad decimonónica.

De los numerosos interrogantes que suscitan éstas y otras afinidades que se detectan entre *La obra de los pasajes* y “Sobre el concepto de historia”, tal vez destaque el de si la urgencia de Benjamin en 1940 por oponer alguna forma de resistencia teórica al fascismo habría llegado a integrarse en su examen dialéctico de los pasajes de París y, de ser éste el caso, de qué manera habría cobrado plasmación en él. Sin embargo, es evidente que se trata de una pregunta que, por causa de la inte-

rrupción de tal examen ese mismo año, tan abrupta como prematura, ha de quedar por fuerza relegada al ámbito de aquellas que permanecen sin posible respuesta.

ABREVIATURAS de las obras de Walter Benjamin citadas

- GS I-1: “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-1, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 203-430.
- GS I-2a: “Zentralpark”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-2, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 655-690.
- GS I-2b: “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-2, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 691-704.
- GS I-3: “Anmerkungen der Herausgeber [Über den Begriff der Geschichte]”, en *Gesammelte Schriften*. Bd. I-3, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 1228-1266.
- GS II-1: “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäische Intelligenz”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. II-1, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 295-310.
- GS II-2: “Zum gegenwärtigen geschellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. II-2, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 776-803.
- GS IV: “Denkbilder”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. IV-2, ed. T. Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 305-438.
- GS V: “Das Passagen-Werk”, *Gesammelte Schriften*. Vol. V, ed. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp.

REFERENCIAS

- ABBAS, Ackbar (1989): “On Fascination: Walter Benjamin’s Images”, *New German Critique*, 48, pp. 43-62.
- ADORNO, Theodor W. (2003): *Noten zur Literatur*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-1, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 203-430.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Zentralpark”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-2, ed. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 655-690.

- BENJAMIN, Walter (1991): “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. I-2, ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 691-704.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Anmerkungen der Herausgeber [Über den Begriff der Geschichte]”, en *Gesammelte Schriften*. Bd. I-3, ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 1228-1266.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. II-1, ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 295-310.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Zum gegenwärtigen geschellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. II-2, ed. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 776-803.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Denkbilder”, en *Gesammelte Schriften*. Vol. IV-2, ed. T. Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 305-438.
- BENJAMIN, Walter (1991): “Das Passagen-Werk”, *Gesammelte Schriften*. Vol. V, ed. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp.
- BUCK-MORSS, Susan (1986): “The Flaneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering”, *New German Critique*, 39, pp. 99-140.
- BUCK-MORSS, Susan (2001): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. N. Rabotnikof, Madrid: Antonio Machado.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2010): *Lo que vemos, lo que nos mira*, trad. H. Pons, Buenos Aires: Manantial.
- DUBBELS, Elke (2011): “Messianismus des dialektischen Bildes: Walter Benjamin”, en *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 393-404.
- GOURGOURIS, Stathis (2006): “The Dream-Reality of the Ruin”, en *Walter Benjamin and The Arcades Project*, ed. B. Hansen, London-New York: Continuum, pp. 201-224.
- GROSSHEIM, Michael (1997): “Archaisches oder dialektisches Bild? Zum Kontext einer Debatte zwischen Adorno und Benjamin”, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 71 (3), pp. 494-517.
- HILLACH, Ansgar (2014): “Imagen dialéctica”, en *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. M. Opitz – E. Wizisla, trad. de M. Belforte – M. Vedda, Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 643-708.
- KORSCH, Karl (1975): *Karl Marx*, trad. M. Sacristán, Barcelona: Ariel.
- LEIBNIZ, Gottfried (1981): *Monadología*, trad. J. Velarde, Oviedo: Pentalfa.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2021): “Fantasmagoría y despertar. Una aproximación al *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (1), pp. 107-129.
- MARX, Karl (1981): “Briefe aus den ‘Deutsch-Französischen Jahrbüchern’”, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*. Vol. 1, Berlin: Dietz, pp. 337-346 (citado como MEW 1).

- MARX, Karl (1972): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*. Vol. 23, Berlin: Dietz (citado como MEW 23).
- MERTINS, Detlef (2016): "The Enticing and Threatening Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass", en *Walter Benjamin and The Arcades Project*, op. cit. pp. 225-239.
- PENSKY, Max (2006): "Method and time: Benjamin's dialectical images", en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. D. Ferris, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-198.
- TIEDEMANN, Rolf (1965): *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- TIEDEMANN, Rolf (1991): "Einleitung des Herausgebers", en *Gesammelte Schriften*. Vol. V, ed. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 11-41.
- TIEDEMANN, Rolf (2016): *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt: Suhrkamp.
- TISCHLER, Sergio (2010): "La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2, pp. 38-60.
- WEIGEL, Sigrid (1996): *Body and image-space. Re-reading Walter Benjamin*, London and New York: Routledge.
- WOHLFARTH, Irving (2011): "Die Passagenarbeit", en *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, ed. B. Lindner, Stuttgart: Metzler, pp. 251-274.

PERSONALIDADE AUTORITÁRIA E PERSONALIDADE ANTIDEMOCRÁTICA: DISTINÇÕES NECESSÁRIAS

*Authoritarian Personality and Antidemocratic Personality:
Necessary Distinctions*

JOSÉ LEÓN CROCHIK^{*}

jlchna@usp.br

FABIO DE MARIA^{**}

fabiodemaria@alumni.usp.br

LUIS CÉSAR DE SOUZA^{***}

lucceso@ufj.edu.br

EDUARDO BORBA GILIOLI^{****}

eduardoborbagilioli@hotmail.com

Data de recepção: 20/06/2024

Data de recepção: 25/11/2024

RESUMO

Na obra *A personalidade autoritária*, Adorno e colaboradores utilizam duas expressões – “personalidade autoritária” e “personalidade antidemocrática” – sem as distinguir. Por um lado, apresentam argumentos teóricos e empíricos que permitem fazer a distinção, por outro lado, sustentam por vezes que se trata de uma síndrome única, cujas dimensões podem variar, mas ainda no âmbito de um único tipo. Desta forma, contraditoriamente, afirmam uma única manifestação de autoritarismo, mas dão elementos para se supor que não se trata de uma única configuração. Um dos objetivos deste ensaio é apresentar elementos que corroborem a hipótese de que há ao menos duas

^{*} Universidad de Sao Paulo (Brasil).

^{**} Universidad de Sao Paulo (Brasil).

^{***} Universidade Federal de Jataí (Brasil).

^{****} Secretaria de Estado da Educação do Paraná (Brasil).

configurações básicas: tanto a sadomasoquista, que seria a base da personalidade autoritária, quanto uma fragilidade maior do Eu, sem objeto específico para o qual destinar sua agressão, e com especial inclinação ao narcisismo. Outro objetivo é defender a validade dos resultados desse estudo, que indicam a existência desses tipos de autoritarismo, frente a outras interpretações atuais de A personalidade autoritária.

Palavras-chave: personalidade autoritária, personalidade antidemocrática. narcisismo, escala do fascismo.

ABSTRACT

In the study The authoritarian personality, Adorno and his colleagues use two expressions - “authoritarian personality” and “antidemocratic personality” - without distinguishing them. On the one hand, they present theoretical and empirical arguments that allow for the distinction to be made. On the other hand, they sometimes argue that it is a single syndrome, whose dimensions may vary, but still within the scope of a single type. In this way, contradictorily, they affirm a single manifestation of authoritarianism but provide elements to suggest that it is not a single configuration. One of the aims of this article is to present elements that corroborate the hypothesis that there are at least two basic configurations: the sadomasochistic one, which would be the basis of the authoritarian personality, as well as a greater fragility of the Self, without a specific object towards which to direct aggression, and with a special inclination towards narcissism. Another aim is to defend the validity of the results of this study, which indicate the existence of these types of authoritarianism, against other current interpretations of The authoritarian personality.

Key words: authoritarian personality, antidemocratic personality, narcissism; fascism scale.

INTRODUÇÃO

Nos dias que correm, é tema de discussão em diversos lugares o fortalecimento de um movimento social que vem sendo nomeado de ‘extrema-direita’, que tem posto em risco a existência da democracia e, conseqüentemente, da liberdade política. Por mais que as democracias existentes estejam limitadas pelo capitalismo, o que as torna em boa medida formais, ainda contêm a possibilidade de os conflitos entre classes ocorrerem; e é essa possibilidade que pode ser suspensa, o que implica que não somente não estará havendo um progresso na esfera da política, mas um retrocesso; ainda que ocorra em tempo distante do nazifascismo do século XX, e, assim,

não ser sua mera continuidade ou repetição, não deixa de ser um movimento reacionário.

Adorno (2015, 2019) afirma que o fascismo tem causas objetivas, mas isso não torna dispensável analisar o momento psicológico desse fenômeno, compreendendo-o também em sua determinação social. Seu estudo em conjunto com pesquisadores de Berkeley, na década de 1940 - "A personalidade autoritária" - dirige-se a essa análise; como o fascismo necessita de uma massa de pessoas que o apoie, é fundamental conhecer as motivações individuais que levam a esse apoio.

Nesse estudo, Adorno (2019) defende a importância de se estudar as personalidades potencialmente fascistas para avaliar o risco de haver um apoio substancial ao fascismo, para que esse se implante. Assim, é importante retomar esse trabalho para responder a duas questões: 1- Nessa pesquisa, a preocupação era somente com personalidades potencialmente antidemocráticas ou também com personalidades manifestamente antidemocráticas? Em "A filosofia e os professores", Adorno (1995) mostra-se mais preocupado com mecanismos formais do pensamento, como marcas do nazismo presentes na democracia, do que com aqueles que acreditam no ideário nazista; ao que parece, atualmente, temos de nos preocupar, sobretudo, com as pessoas que defendem a agressão a minorias, que são claramente contrárias à democracia. 2- As medidas para avaliar a personalidade autoritária ainda são válidas para os nossos dias? Se forem, indicam que as necessidades psíquicas existentes na época continuam a poder ser base de uma massa propícia ao fascismo e que a estrutura social não se alterou de forma substancial, uma vez que é essa que determina aquela.

Considerando essas questões, iniciaremos o texto indicando a relação existente entre progresso técnico e declínio da individuação, tal como exposta por Horkheimer e por Adorno; a seguir, será apresentada uma análise de textos relacionados ao estudo sobre a personalidade autoritária, escritos por Adorno e por ele em conjunto com outros autores, para responder a uma das questões formuladas acima, correspondente a um dos objetivos deste artigo, que é apresentar elementos que corroborem a hipótese que há ao menos duas configurações básicas de personalidade naquele estudo: a sadomasoquista (potencialmente antidemocrática), que seria a base da personalidade autoritária, e a que tem uma fragilidade maior do Eu (manifestamente antidemocrática), que ainda não tem um objeto específico para o qual destinar sua agressão. A primeira é propícia à pseudoconservação dos valores convencionais, e a outra, à sua destruição de forma manifesta. O pseudoconserva-

dor deseja destruir a sociedade existente, mas se atém à sua defesa; o antidemocrata ataca os valores de uma forma direta ou os negando, dando sentidos distintos a eles. Como a sociedade atual é contraditória, deve-se encontrar os dois tipos quer em democracias formais, quer em ditaduras, além daqueles que defendem a democracia real. Na sequência, serão apresentadas discussões contemporâneas sobre a atualidade ou não dos tipos descritos na obra sobre a personalidade autoritária e da Escala do Fascismo que avalia esses tipos, para responder a segunda questão apresentada, que é indicar que ainda são válidos.

1 SOCIEDADE ADMINISTRADA E REGRESSÃO INDIVIDUAL

Horkheimer e Adorno (1985) e Adorno (2015) argumentam que, à medida que a sociedade se torna mais administrada, mais tecnologicamente desenvolvida, menos os indivíduos se desenvolvem, a ponto de conceitos fundamentais da Psicanálise – Isso, Eu e Supereu - se tornarem anacrônicos. A consciência moral quase não se desenvolve devido também à fragilidade do Eu: as celebridades a substituem, passa a haver um “supereu” extrojado.

No capitalismo dos monopólios, na sociedade administrada, a diferenciação individual não é mais necessária, pois, ao contrário, essa diferenciação individual se torna obstáculo ao progresso dos objetivos capitalistas. As perturbações psíquicas descritas por Freud como a histeria, a neurose obsessiva, são substituídas pelo narcisismo, que Adorno (2015) associa ao abandono da consciência. Não é que haja uma neurose própria a cada época, mas que, segundo o autor, a sociedade, em cada momento, leva à regressão necessária à sua manutenção e reprodução. Não se trata, no entanto, somente de diferentes tipos de perturbações psíquicas em cada momento social, e, sim, que do liberalismo para o capitalismo dos monopólios os indivíduos regrediram em sua constituição psíquica. A regressão psíquica é necessária socialmente, uma vez que, com o desenvolvimento do maquinário e a consequente automação dos setores produtivos, o que passa a ser fortalecido não é mais o indivíduo que pensa, mas o que reage impulsivamente para sobreviver.

O desenvolvimento psíquico, segundo Freud (1996, 2010, 2011), ocorre de uma indistinção inicial da mãe, passa ao autoerotismo e encaminha-se para a relação com outras pessoas, primeiramente os parentes mais próximos, depois pessoas fora da família. A cultura, a profissão, os diversos objetos passíveis de relação são fundamentais para que o indivíduo se desenvolva: maior o número de pessoas com

as quais o indivíduo se identifica, mais forte a relação com a cultura, mais ele se diferencia. Neste mesmo sentido, para Adorno (2004), a diferenciação individual se dá com a introjeção da cultura, e, assim, quanto mais diversificada essa for, mais o indivíduo consegue expressar seus sentimentos, pensamentos, expectativas.

Em conjunto com Horkheimer, no texto sobre a indústria cultural, e em seu texto acerca da pseudocultura (2004), no entanto, Adorno argumenta que a cultura se converteu em duplicação da realidade atual, à qual devemos nos adaptar e a qual auxilia a produzir a alienação dos indivíduos face à sociedade, com objetos somente na aparência distintos, com pensamento voltado a questões técnicas, com a autoconservação ameaçada a todo momento. Assim, o indivíduo tem dificuldades de se desenvolver, pois se relaciona com a aparência dos objetos e da realidade.

Como o movimento do Esclarecimento, segundo Horkheimer e Adorno (1985), é contraditório, assim como a sociedade que o desenvolve, há de se supor que convivam indivíduos mais e menos diferenciados. Se há a perspectiva da democracia, ainda que limitada por uma sociedade de classes, se há elementos culturais que ao serem apropriados permitem a crítica, deve haver indivíduos que defendem a democracia, aqueles que sejam ambivalentes frente a ela e os que lhe são contrários. São esses tipos de indivíduos que a obra “A personalidade autoritária” parece indicar a existência.

Se a estrutura psíquica se altera, a forma de sua expressão também deve se modificar: é isso que se pode depreender do início do sétimo dos “Elementos do Antissemitismo” (Horkheimer e Adorno, 1985), no qual os autores indicam que, quando publicaram o livro, já não havia mais antissemitas - os últimos foram os do período liberal, existentes na virada do século XIX para o século XX. Em vez de um objeto imaginário de ódio - no caso, o judeu - o antissemitismo passa a ser um elemento objetivo da sociedade burguesa, convertendo-se no modelo geral do pensamento estereotipado que comanda os indivíduos tendencialmente paranoicos dessa sociedade (os quais podem defender pautas reacionárias ou mesmo “progressistas”). O antissemitismo perde, assim, sua especificidade: o ódio ao judeu (a não ser como justificativa de perseguição em casos concretos). Como o mal-estar na civilização aumenta, conforme Freud (2011), no que é apoiado pelos frankfurtianos, a necessidade de agressão também, e como as relações com os objetos e com a cultura se tornam mais superficiais, é de se supor que a violência seja mais genérica, não tenha mais a necessidade de especificar o objeto de agressão e nem sequer justificá-la. Como afirmam Adorno e Horkheimer no segundo dos “Elementos do

Antissemitismo”, o alvo da agressão é intercambiável de acordo com a conjuntura, podendo esse lugar ser ocupado por todos aqueles identificados como não-integrados, tais como ciganos, artistas e mulheres, supostamente à margem do processo civilizacional (Adorno e Horkheimer, 1985: 160).

Na pesquisa sobre a personalidade autoritária, o sadomasoquismo é realçado como base desse tipo de personalidade, e, como mencionado, Adorno (2015) indica o narcisismo como seu substituto, no que o seguem Green (1988) e Lasch (1983). O sadomasoquista, como argumentam, tem um objeto delimitado, ainda que imaginário, e se põe em uma hierarquia: obedece aos de cima, subordina os de baixo. O narcisista também segue uma hierarquia, mas sem objetos especificamente definidos.

No trabalho sobre a personalidade autoritária, os autores dessa pesquisa utilizam duas expressões – personalidade autoritária e personalidade antidemocrática – sem as distinguir. Apresentam ao mesmo tempo argumentos teóricos e empíricos que permitem fazer a distinção, apesar de argumentarem que se trata de uma síndrome única, com variações nas dimensões presentes em um único tipo. Deste modo, contraditoriamente, afirmam uma única forma de manifestação de autoritarismo, mas dão elementos para se supor que não se trata de uma única configuração - é o que será desenvolvido na parte a seguir.

2 PERSONALIDADE AUTORITÁRIA COMO SÍNDROME DISTINTA DA PERSONALIDADE ANTIDEMOCRÁTICA

Apresentamos nesta parte, a partir da obra “A personalidade autoritária”, e do texto “Observações sobre a personalidade autoritária”, que deveria compor essa obra, elementos que reforçam o argumento que o caráter autoritário, como conceito transversal do estudo e que se refere a uma única síndrome, configura pelo menos dois tipos de personalidades com características distintas: a de tipo autoritário, que se relaciona ao sadomasoquismo, à pseudoconservação, ao preconceito, e a personalidade antidemocrática, de correlação positiva com uma maior fragilidade do eu, com a destruição do objeto¹.

¹ Assim como alguns textos de Adorno, as “Observações sobre a personalidade autoritária” foram publicadas apenas postumamente. A sua não publicação pelo autor não elimina a pertinência do texto para revelar aspectos importantes de seu pensamento à época da publicação de *Personalidade Autoritária*. Registre-se também que o texto foi localizado no Arquivo Horkheimer, da Universidade

Levinson, no capítulo que versa sobre a construção da escala do antissemitismo, traz uma nítida distinção entre uma ideia antidemocrática e uma ideia pseudodemocrática:

“Uma ideia pode ser considerada abertamente antidemocrática quando se refere ao ódio ativo, ou à violência que tem como objetivo direto eliminar um grupo minoritário ou colocá-lo numa posição permanentemente subordinada. Uma ideia pseudodemocrática, por outro lado, é aquela em que a hostilidade para com um grupo é um tanto moderada e disfarçada por meio de um compromisso com os ideais democráticos” (Adorno *et al.*, 1950: 60)².

Assim, o indivíduo antidemocrático manifestaria diretamente seu ódio contra minorias e o pseudodemocrático teria uma tendência de amenizar tal manifestação por seu compromisso com ideais democráticos. No primeiro caso, não haveria nenhuma ambivalência de atitudes, como parece haver no último, em relação às autoridades vigentes.

Levinson considera que o pseudodemocrata não é necessariamente um disfarce para atitudes antidemocráticas:

“É provavelmente um erro considerar o compromisso pseudodemocrático como um mero disfarce superficial usado deliberada e habilmente por pessoas preconceituosas para camuflar a sua antidemocracia real e consciente. A pessoa cuja abordagem dos problemas sociais é pseudodemocrática é, na verdade, diferente daquela cuja abordagem é agora abertamente antidemocrática. Por várias razões – talvez porque tenha internalizado valores democráticos, talvez em desacordo com os padrões sociais atuais – o pseudodemocrata não aceita agora ideias de violência aberta e repressão ativa. A preocupação com os valores democráticos e a resistência aos valores antidemocráticos devem ser consideradas como factos psicológica e socialmente importantes em qualquer tentativa de compreender o preconceito, a variedade americana” (Adorno *et al.*, 1950: 61)³.

de Frankfurt am Main, e publicado sem reparos em 2016 na revista *Platypus* (n. 91), já tendo se tornado parte do *corpus* de obras do autor.

² Tradução livre. No original: “An idea may be considered openly antidemocratic when it refers to active hatred, or to violence which has the direct aim of wiping out a minority group or of putting it in a permanently subordinate position. A pseudodemocratic idea, on the other hand, is one in which hostility toward a group is somewhat tempered and disguised by means of a compromise with democratic ideals”.

³ Tradução livre. No original: “It is probably an error to regard the pseudodemocratic compromise as a mere surface disguise used deliberately and skillfully by prejudiced people to camouflage their actual, conscious antidemocracy. The person whose approach to social problems is pseudodemocratic is actually different now from one whose approach is now openly antidemocratic. For various

O conflito do pseudoconservador é nítido e essa citação indica que os valores democráticos foram ao menos parcialmente incorporados, contrapondo-se aos seus desejos de destruição. A defesa de valores democráticos não seria necessariamente falsa, e, por isso, tais indivíduos não atuariam cinicamente; vivem um conflito real. De fato, Levinson propõe que, dentro de um contínuo entre posições antidemocráticas e democráticas, as pseudodemocratas estejam entre os dois extremos.

O pseudodemocrata pode, dessa forma, se tornar antidemocrata, ou, caso se fortaleçam seus valores democratas, um defensor da democracia – dependeria do “clima cultural geral” predominante em um dado momento na sociedade. Assim, o pseudodemocrata não seria necessariamente autoritário, mas alguém que expressa um conflito entre tendências opostas, o que possibilitaria uma ação educacional que fortalecesse sua tendência democrática.

Essa distinção não é apresentada dessa forma em outros capítulos da obra “A personalidade autoritária”, tais como os que se referem à elaboração da Escala F e à análise dos “tipos e síndromes”; nesses capítulos são apresentadas várias características que podem variar em presença e intensidade, mas que caracterizam a personalidade autoritária. Os autores reafirmam, ao contrário de Levinson, a existência de um só tipo de estrutura de personalidade potencialmente antidemocrática - a autoritária, pois potencial e não manifestamente antidemocrática:

“Essas variáveis foram pensadas, no caso de se apresentarem juntas, como formando uma mesma síndrome, uma estrutura mais ou menos duradoura, que torna a pessoa receptiva à propaganda antidemocrática. Pode-se dizer que a escala F tenta mensurar a personalidade potencialmente antidemocrática” (Adorno, 2019: 135).

A ambivalência frente à autoridade é nítida nos que podem ser potencialmente antidemocráticos (autoritários):

“Considerou-se aqui, como no caso do convencionalismo, que a subserviência a agências externas era provavelmente devida a alguma falha no desenvolvimento de uma autoridade interna, ou seja, da consciência. Outra hipótese foi a de que a submissão autoritária é uma maneira comum de lidar com sentimentos ambivalentes em relação à figura de autoridade: impulsos hostis e rebeldes subjacen-

reasons perhaps because he has internalized democratic values, perhaps out of conformity to present social standards—the pseudodemocrat does not now accept ideas of overt violence and active suppression. The concern with democratic values, and the resistance to antidemocratic ones, must be considered as psychologically and socially important facts in any attempt to understand prejudice, American variety”.

tes, controlados por medo, levavam o sujeito a exagerar na direção do respeito, da obediência, da gratidão e coisas similares” (Adorno, 2019: 141).

A estrutura que caracteriza o autoritário é a sadomasoquista:

“Assim, pode-se dizer que a presente variável (agressão autoritária) representa o componente sádico do autoritarismo, assim como a imediatamente anterior (submissão autoritária) representa a componente masoquista” (Adorno, 2019: 142-143).

Se o sadomasoquismo – expressado pela agressão autoritária, submissão autoritária e convencionalismo – indica a fragilidade do Eu, há, segundo os autores, outras formas de expressar essa fragilidade, o que implica a possibilidade de outras configurações de personalidade, uma vez que, segundo a hipótese básica do estudo analisado, há necessidades psíquicas subjacentes às manifestações individuais:

“Embora o convencionalismo e o autoritarismo pudessem, desse modo, ser considerados sinais de fraqueza do eu, pareceu valer a pena buscar outros meios mais diretos para estimar essa tendência na personalidade e correlacioná-la com outras” (Adorno, 2019: 146-147).

Entre essas outras formas de expressar a fragilidade está a conversão dos outros em objetos a ser manipulados; não se trata apenas de uma questão moral, mas da satisfação de desejos de dominação:

“Essa atitude geral leva facilmente a uma desvalorização do humano e a uma sobrevalorização do objeto físico; quando é extrema, os seres humanos são vistos como se fossem objetos físicos a serem friamente manipulados – mesmo quando objetos físicos, agora investidos de apelo emocional, são tratados com um cuidado amoroso” (Adorno, 2019: 148).

No âmbito da escala F, a mencionada atitude foi tipificada no item “destruição e cinismo”. Outros itens da escala também tipificam atitudes relacionadas a uma maior fragilidade do eu: tal parece ser o caso de “anti-intracepção”, “superstição e estereotipia” e “poder e dureza” (Adorno, 2019: 189-190). Essas atitudes servem de base a uma forma de agressão distinta da agressão autoritária, baseada no sadomasoquismo e de traço essencialmente moralizante. As duas formas em que a agressão pode se manifestar – moral e amoral – são explicitadas por Adorno:

“Como vimos, uma saída para essa agressividade é através do deslocamento em direção a *outgroups*, o que leva à indignação moral e à agressão autoritária. Indubitavelmente, este é um dispositivo muito útil para o indivíduo, no entanto,

a forte agressividade subjacente, ao mesmo tempo, expressa-se de outra maneira não moralizada” (Adorno, 2019: 154-155).

Pode-se supor que a agressividade moral indique a existência de um supereu, ainda que não bem estabelecido, já a forma de agressividade não moral pode prescindir dessa suposição e implicar uma violência não mediada pela consciência moral.

Fortalece essa hipótese a afirmação dos autores de que na Escala do Fascismo há itens que não se circunscrevem a uma agressão baseada na moralidade, o que permite pensar que a personalidade antidemocrática difere da autoritária, pois a agressividade não moralizada não é especificada, e pode ser dirigida, difusamente, a qualquer objeto:

“Outros itens lidaram com o desprezo pela humanidade, sendo a nossa teoria a de que aqui a hostilidade é tão generalizada, tão livre de direcionamento contra qualquer objeto particular que o indivíduo não necessita se sentir responsável por ela” (Adorno, 2019: 155).

Adorno, no capítulo “Tipos e Síndromes”, ressalta que as hipóteses tipológicas foram formuladas a partir da teoria psicanalítica e, ao se referir à elaboração das escalas que avaliam o preconceito, recorda que todos os itens que a compõe pertencem a “uma única síndrome”:

“É uma das descobertas mais notáveis do estudo que a "pontuação alta" é essencialmente *uma* síndrome, distinguível de uma variedade de síndromes "baixas". Existe algo como "o" caráter potencialmente fascista, que por si só é uma "unidade estrutural". Em outras palavras, características como convencionalismo, submissão autoritária e agressividade, projetividade, manipulabilidade etc., regularmente caminham juntas. Portanto, as "sub-síndromes" que descrevemos aqui não pretendem *isolar* nenhum desses traços. Todos eles devem ser entendidos dentro do esquema geral de referência do alto pontuador. O que os diferencia é a ênfase em uma ou outra das características ou dinâmicas selecionadas para caracterização, não sua exclusividade” (Adorno, 2019: 529).

Como se poderá constatar a seguir, as descrições feitas de cada síndrome indicam configurações psíquicas distintas e passíveis de confirmar os dois tipos que este artigo defende: a personalidade autoritária, pseudoconservadora, e a persona-

lidade antidemocrática; tal defesa se aproximaria da perspectiva apresentada por Levinson, como descrita anteriormente⁴.

Em relação aos tipos descritos por Adorno, partimos da seguinte hipótese: a síndrome nomeada de autoritária seria o tipo pseudoconservador, enquanto as síndromes do psicopata e do manipulador estariam mais relacionadas a uma personalidade antidemocrática. Na tentativa de demonstrar essas possíveis correlações, sublinhamos os traços mais marcantes apresentados por Adorno para cada uma dessas síndromes.

Sobre “a síndrome autoritária”, por ser a que mais se aproxima da imagem do alto pontuador, Adorno recorre ao complexo de Édipo, para explicar a formação do caráter sadomasoquista, explicitando a associação entre o indivíduo autoritário e os traços sadomasoquistas.

“A fim de alcançar a “internalização” do controle social, que nunca dá ao indivíduo tanto quanto dele tira, a atitude deste último em relação à autoridade e à sua agência psicológica, o supereu, assume um aspecto irracional. *O sujeito alcança o seu próprio ajuste social apenas sentindo prazer na obediência e na subordinação. Isso traz à tona a estrutura de impulsos sadomasoquistas, tanto como condição quanto como resultado do ajuste social. (...) A ambivalência é generalizada, sendo evidenciada principalmente pela simultaneidade da crença cega na autoridade e da prontidão para atacar aqueles que são considerados fracos e que são socialmente concebidos como “vítimas”. A estereotípia, nessa síndrome, não é apenas um meio de identificação social, mas tem uma função verdadeiramente “econômica” na própria psicologia do sujeito: ajuda a canalizar sua energia libidinal de acordo com as exigências de seu supereu extremamente rigoroso*” (Adorno, 2019: 544-545; grifo nosso).

O caráter vinculado à autoridade, que em outro texto Adorno (2005) nomeia de “caráter edípico”, apresenta uma cisão de afetos: fidelidade consciente à autoridade e ódio latente projetado sobre minorias; há objetos específicos associados ao julgamento moral de um supereu mal constituído, sobre os quais pode lançar sua agressividade. Isso não ocorre necessariamente em outros tipos descritos.

As síndromes nomeadas de “psicopata” (apresentada em conjunto com o “delinquente”) e de “manipulador” são menos associadas a juízos morais, manifestan-

⁴ Não se trata de defender que Adorno tenha se inspirado em Levinson para desenvolver em seus textos posteriores à *Personalidade Autoritária* considerações sobre a “personalidade antidemocrática”. Trata-se, isto sim, de indicar a presença de conceitos semelhantes nas obras de ambos os autores (verificar se houve influência direta ou não requereria, cremos, uma pesquisa específica, com consulta a cartas e documentos de arquivo).

do mais diretamente impulsos agressivos sem objetos fixos, o que se relaciona mais à personalidade antidemocrática. Para explicar a síndrome “o rebelde e o psicopata”, Adorno afirma que, a depender da forma de resolução do complexo de Édipo, uma insurreição pode ocorrer e, em vez de eliminar as tendências sadomasoquistas, reforça, pelo contrário, os traços autoritários, o que “pode levar a um ódio irracional e cego a toda autoridade, com conotações fortemente destrutivas, acompanhado por uma prontidão secreta para ‘capitular’ e dar as mãos ao forte ‘odiado’” (Adorno, 2019: 551). Além dos traços acima, Adorno pontua que:

“Esses indivíduos são os mais “infantis” de todos: eles falharam completamente em “se desenvolver”, não foram de jeito nenhum moldados pela civilização. São “associais”. Os anseios destrutivos vêm à tona de maneira explícita e não racionalizada. A força corporal e dureza – também no sentido de poder “apoderar-se” – são decisivas. A fronteira entre eles e o criminoso é fluida. Sua indulgência com a perseguição é cruamente sádica, dirigida contra qualquer vítima indefesa; é inespecífica e mal matizada pelo preconceito.” (Adorno, 2019: 553; grifo nosso).

O tipo psicopata não apresenta como o tipo autoritário uma consciência moral rígida e as minorias como objetos de agressão, dirige-se contra qualquer “vítima indefesa” e nisso se mostra mais regredido psiquicamente do que o autoritário, pois, como explicitado no trecho acima, “são os mais infantis de todos”.

Sobre a síndrome “caráter manipulador”, Adorno considera ser a potencialmente mais perigosa por apresentar uma estereotipia extrema, com rigidez, e tendência a dividir o mundo “em campos administrativos, vazios e esquemáticos”. Os traços que marcam esta síndrome são os que, em nossa análise, mais se relacionam ao arcabouço de uma personalidade antidemocrática, destrutiva. Para Adorno, aqui:

“Há uma quase completa falta de investimento objetal e de laços afetivos. (...) [expressa] uma espécie de super-realismo compulsivo que trata tudo e todos como um objeto a ser utilizado, manipulado, apreendido pelos próprios padrões teóricos e práticos do sujeito” (Adorno, 2019: 561).

Além da ausência de objetos e afetos, advindos do investimento libidinal, Adorno expõe que esses indivíduos apresentam uma ênfase exagerada em “fazer coisas”, indiferentemente do conteúdo que será realizado; e, para o frankfurtiano, este é um padrão bastante comum “encontrado em numerosos homens de negócios e também, em número cada vez maior, entre a ascendente classe gerencial e tecnológica que mantêm, no processo de produção, uma função entre o antigo

tipo de proprietário e a aristocracia dos trabalhadores” (Adorno, 2019: 561-562). São, portanto, pessoas que desempenham funções altamente valorizadas nas relações capitalistas contemporâneas e que se encontram hierarquicamente em posições de trabalho que determinam e submetem outras pessoas ao modo como veem o mundo.

Assim como no tipo psicopata, não há sentimentos envolvidos, mas o prazer na dominação por meio da classificação fria de todos como objetos; não é a consciência moral que o caracteriza, mas a ausência de conflitos.

Para delimitar as duas formas de autoritarismo cotejadas, Adorno adjetiva o fenômeno mais recente que examinam de “antissemitismo totalitário”.

“Podemos chegar ao ponto de dizer que o antissemitismo totalitário está, por assim dizer, alienado do preconceito de seus próprios adeptos; na verdade, o preconceito entra em cena apenas como apêndice de algo incomparavelmente mais abrangente” (Adorno, 2021: 362).

Essa alienação do preconceito, de que fala o autor, parece indicar uma proximidade da destruição manifesta, associada a elementos psíquicos mais primitivos, ou seja, não se trata mais do preconceito evocado pela personalidade autoritária, mas de um tipo de agressão sem alvo definido, alicerçada na personalidade antidemocrática/totalitária, assim como exposto na citação a seguir: “Sob o aspecto positivo do ‘alto’ [pontuador], descortina-se o oposto: ‘Sua ênfase está na destruição’” (Adorno, 2021: 375).

Nesse sentido, há uma regressão da configuração psíquica, pois uma maior fragilidade do Eu obnubila o sadomasoquismo, como salientado neste excerto: “Também não é por acaso que as neuroses de transferências clássicas, a partir das quais Freud desenvolveu a sua teoria, parecem ter desaparecido e têm sido gradualmente substituídas por conflitos narcísicos (...)” (Adorno, 2021: 380).

O indivíduo, cada vez menos diferenciado, tem menos capacidade de reflexão sobre as causas de seu sofrimento, dessa forma, canaliza sua agressividade difusamente a qualquer objeto que apresenta fragilidade (Adorno, 1995). Esse comportamento de *ticket* sinaliza regressão, pois a violência se torna cada vez mais “gratuita”, e sem justificativa, por mais irracional que essa justificativa seja:

“O que estamos enfrentando aqui não é o velho ódio aos judeus como um poder emocional distinto. É a prontidão de certos tipos de homem a aceitar mecanicamente determinados padrões ideológicos, *tickets*, que também contêm slogans antissemitas, mas que não são mais inspirados por reações antissemitas

per se. (...) Pode-se dizer que nossa época de antissemitismo totalitário e genocídio não conhece mais o antissemitismo “espontâneo”, e é possível que a própria ausência de uma base emocional autêntica e específica o torne tão impiedoso (...)” (Adorno, 2021: 380).

Cabe enfatizar que essa configuração psíquica, própria do mundo administrado, é mais recente do que a do antissemita do final do século XIX, que, segundo Horkheimer e Adorno (1985), ainda expressavam um ódio pessoal.

Considerando o que foi apresentado nesta parte do texto, há razões para supor que no estudo sobre a personalidade autoritária, como indicado, há mais do que um tipo de estrutura de personalidade, o que contradiz o que os autores supõem; se há ao menos duas outras estruturas psíquicas, ainda se pode dizer que uma delas – a antidemocrática – é mais regredida do ponto de vista psíquico do que o autoritário, sua agressividade é mais generalizada, menos associada à constituição de objetos necessária à formação de um Eu e, dadas as condições objetivas, há de se supor que essa seja uma forma a mais de autoritarismo.

A seguir, serão apresentados estudos recentes que refletem sobre a atualidade dos resultados de *A personalidade autoritária*. Destaca-se que para esses estudos o conceito de narcisismo como substituto do sadomasoquismo na contemporaneidade é importante.

3 A DISCUSSÃO CONTEMPORÂNEA

Em distinção à personalidade autoritária, a relevância do conceito de narcisismo para compreender a subjetividade contemporânea já fora notada por Brede (1995), que analisou a diferença entre o “autoritarismo clássico”, baseado no conflito com o supereu, de origem edípica, e o “novo autoritarismo”, baseado no narcisismo pré-edípico. Lantos e Forgas (2021) e Golec de Zavala, Dyduch-Hazar e Lantos (2019) analisaram casos contemporâneos de nacionalismo autoritário com recurso ao conceito de “narcisismo coletivo”, entendido como a propensão a uma crença não realista na suposta grandeza do próprio grupo, que por sua vez conduziria à agressão contra o grupo externo.

Segundo Herzog (2021) a proeminência assumida pelos traços narcisistas de personalidade na subjetividade contemporânea está vinculada a transformações ocorridas a partir das últimas décadas do século XX nas diversas esferas sociais, nas quais a obediência hierárquica progressivamente vem cedendo lugar a outros valo-

res: nos âmbitos da família e da educação, a obediência sem questionamento a pais e professores tem sido substituída pelos ideais da “autodeterminação” e da “autorrealização” (na vida pessoal e profissional); no âmbito do trabalho, o mero cumprimento das determinações do chefe tem sido substituído pelos ideais da “proatividade” e do contínuo desenvolvimento das próprias “competências”; no âmbito da política a relação dos cidadãos com o Estado em geral não tem dispensado, ao longo das últimas décadas, alguma forma de “participação”, ainda que a multiplicação recente de líderes autoritários torne a situação nesse âmbito um pouco menos clara (Herzog, 2021)⁵.

Essa nova configuração da subjetividade contemporânea resultou no debate sobre a necessidade (ou não) de uma “atualização” do conceito de “caráter autoritário”, tal qual formulado por Adorno e pelos autores da primeira geração da teoria crítica. Nas últimas décadas têm se multiplicado os estudos que indagam sobre a atualidade das análises empreendidas no trabalho sobre a personalidade autoritária: pelo menos desde a publicação em 1966 da obra de Böckelmann (2017), passando por Rensmann (1998), Norris (2005) e, mais recentemente, Henkelmann *et al.* (2020) e Weigel (2022) - para mencionar apenas alguns - vêm sendo regularmente feitas tentativas de atualização teórica da obra, a fim de analisar fenômenos contemporâneos que mantêm, reservadas suas especificidades, traços em comum com os fenômenos investigados por Adorno e seus colaboradores.

A essa mesma tentativa de atualização a revista *Constelaciones*, em seu volume 10 (2018), dedicou o dossiê “Violência socializadora e dinâmicas autoritárias no horizonte da crise”. No editorial, Maiso e Zamora (2018) constatam a quebra, nas últimas décadas, do vínculo entre adaptação aos imperativos do mercado e obtenção de bem-estar e segurança, o que teria suscitado - principalmente nas classes médias - sentimentos de medo e raiva, projetados em grupos minoritários identificados como fonte de ameaça. Caberia à teoria crítica contemporânea investigar a permanência da “personalidade autoritária”, objeto da investigação de Adorno e seus colegas: um dos desafios que aí se impõem seria explicar a persistência de dinâmicas autoritárias em meio a sociedades que sob diversos aspectos são aparentemente mais permissivas do que as sociedades de meados do século XX (Maiso e Zamora, 2018).

⁵ O presente artigo pode contribuir para esclarecer esse ponto, na medida em que pondera sobre o peso do narcisismo na personalidade que serve de base à dominação política de traços autoritários.

Como meio de compreender as dinâmicas psicossociais contemporâneas, Frankel (2022) e Gandesha (2018) defendem, no lugar do conceito freudiano de “introjeção da autoridade paterna” (presente na base do “caráter autoritário”, tal qual formulado pelos autores da primeira geração da teoria crítica), o recurso ao conceito de Ferenczi de “identificação com o agressor”: após sofrer uma violência, a criança, em vez de se relacionar de maneira hostil a seu agressor, desenvolveria com ele uma identificação, como meio de lidar com o trauma e a insegurança a ele vinculada. Em relação ao que defendem Frankel (2022) e Gandesha (2018), há de se notar que a “identificação com o agressor” já havia sido indicada por Freud (2011), ao discorrer acerca da formação do supereu, uma vez que a base dessa instância era o medo da perda do amor dos pais, que corresponderia à possibilidade de ser agredido por eles.

Zaretsky (2018), por sua vez, defende a primazia do conceito de “narcisismo” para analisar fenômenos como o apoio a Donald Trump, e sustenta que a própria teoria crítica da primeira geração forneceria elementos para tanto. Segundo Zaretsky, Adorno e seus colegas do Instituto teriam diferenciado entre o tipo de subordinação aos líderes políticos do fascismo europeu (Hitler e Mussolini) e o vínculo estabelecido com o demagogo na sociedade de instituições formalmente democráticas, como os EUA: o primeiro consistiria na subordinação a uma figura paterna, percebida como mais forte e situada em um nível hierarquicamente superior, enquanto no segundo tipo de vínculo o narcisismo dos seguidores seria tão importante quanto o do líder, gerando um processo de identificação capaz de promover a compensação do narcisismo ferido (Zaretsky, 2018: 446)⁶. Dessa forma, esse autor defende que os frankfurtianos já diferenciavam a existência de dois tipos de adesão à autoridade, tal como foi desenvolvido na parte anterior deste trabalho, com a distinção de um outro tipo que, entretanto, não se nomeou como 'narcisista'.

Outro entendimento é expressado por Dahmer (2018) e Eisenberg (2018), que sustentam a atualidade do conceito de “caráter autoritário”: latente durante os períodos de estabilidade política, esse tipo de personalidade se manifestaria – tornando-se relevante politicamente – em tempos de crise. Assim, de maneira parecida ao que ocorrera no fascismo dos anos de 1930 e 1940, atualmente assistiríamos

⁶ Para sustentar esse argumento, o autor recorre ao texto de Adorno sobre “Teoria freudiana e o padrão de propaganda fascista”. A proeminência dos elementos narcisistas na personalidade de líderes autoritários contemporâneos, tais como Trump, Bolsonaro, Orban, Duterte e outros, foi analisada por Nai e Toros (2020).

a uma explosão do ódio fascista (Dahmer, 2018: 51; Eisenberg, 2018: 322-323). Em relação a esses estudos de Dahmer (2018) e de Eisenberg (2018), deve-se ressaltar que não há, contudo, razão para supor que, após a segunda grande guerra, tenha havido um período de latência, no qual tais manifestações do ódio fascista não estivessem presentes; basta lembrar os diversos conflitos militares nos quais os EUA, a URSS e as potências europeias estiveram envolvidas, assim como as ditaduras estabelecidas nos países latino-americanos e em outros.

Clemens (2016) e Schulz (2020) sustentam a coexistência, na atualidade, do “caráter narcisista”, próprio das últimas décadas, e o “caráter autoritário”, típico da primeira metade do século XX, o que, como mencionado antes, parece apropriado, considerando que nossa sociedade, por ser contraditória, pode abrigar diversos tipos de estruturas de personalidade. O tipo autoritário sobreviveria de maneira residual e minoritária, mas capaz de se manifestar com força em momentos de crise (Clemens, 2016: 313-314), ou então, por sua vez, seria possível constatar uma distribuição diferenciada de tipos específicos de caráter ao longo dos diversos setores da classe trabalhadora, estando o “caráter autoritário” mais associado a suas camadas mais precarizadas, e o “caráter narcisista” mais presente em meio àqueles profissionais que detêm empregos flexíveis altamente remunerados (Schulz, 2020).

O papel do conceito de narcisismo para a compreensão de aspectos do autoritarismo contemporâneo (por exemplo, o orgulho nacionalista) também é ressaltado por Decker (2018), que considera infrutífera a disjuntiva entre “caráter autoritário” e “narcisismo”: o segundo poderia ser analisado como um dos traços do primeiro, caso esse seja compreendido de uma maneira mais ampla, e não necessariamente como resultado do conflito edípico. A esse respeito, cabe ressaltar, no entanto, que o complexo de Édipo é conceito importante na delimitação que Adorno (2019) dá ao tipo autoritário, no capítulo assinado somente por ele em “Tipos e Síndromes”. De todo modo, Decker reafirma a posição dos autores da personalidade autoritária de que há um único tipo, com variações internas à mesma dinâmica psíquica, com posição distinta da que está sendo defendida neste artigo.

Brockhaus (2015), por sua vez, insiste na diferenciação entre autoritarismo e narcisismo, e chama a atenção para a importância do conceito de narcisismo na obra *The Authoritarian Personality* (Brockhaus, 2015: 20-22), ainda que esse conceito não tenha sido formulado de maneira sólida e explícita (essa presença, ainda que mal explicitada, do conceito de narcisismo naquele trabalho também havia sido notada por Clemenz, 1998, e por Crochick, 1990). Para sustentar sua hipótese, a

autora mostra como Adorno, no capítulo “Tipos e síndromes”, analisou alguns fenômenos que não se deixam subsumir ao conceito de “caráter autoritário”, e sim mantêm uma grande afinidade com a fase pré-edípica do desenvolvimento, revelando se tratar de tipos mais “regredidos” (Brockhaus, 2015: 21-22). Em conformidade a essa argumentação, Brockhaus critica Decker por querer se ater ao conceito de “caráter autoritário”, baseado em tendências sádicas e masoquistas, ao mesmo tempo em que concede, na versão contemporânea que dele elabora, um lugar central às tendências narcisistas: sadomasoquismo e narcisismo seriam, contudo, fenômenos de ordens essencialmente diferentes (Brockhaus, 2015: 23, nota 38)⁷.

Segundo a autora, o conceito de narcisismo seria especialmente importante para a pesquisa sobre o fascismo na atualidade, dado que os itens centrais da escala F (como o “convencionalismo autoritário”) não seriam mais relevantes na sociedade contemporânea, altamente individualista e complexificada, tornando a escala F pouco útil atualmente (Brockhaus, 2015: 18-20). A importância conferida ao conceito de narcisismo vai ao encontro da análise feita por Adorno e Horkheimer nos “Elementos do antissemitismo”, texto no qual realçam a maior infantilização dos indivíduos, que desistem de entrar no conflito com a autoridade paterna, próprio à fase edípica do desenvolvimento psíquico, e que, em vez de conseguirem formar sua consciência, têm como modelo as celebridades.

De um lado, a distinção que Brockhaus (2015) faz entre personalidade autoritária e narcisista está de acordo com a existência de mais de um tipo de autoritarismo individual, como foi desenvolvido na parte anterior deste texto; por outro lado, pesquisas feitas no Brasil têm evidenciado que a Escala do Fascismo tem mantido sua fidedignidade e validade psicométricas. Resultados de pesquisas realizadas pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (Lima *et al.*, 2020 e Lima, 2022), que aplicou em amostra representativa da população brasileira parte da Escala F associada com o sadomasoquismo, revelaram alto grau de autoritarismo em 2018 e uma pequena diminuição em 2022. Galeão-Silva (2007) utilizou a Escala F e obteve correlações significantes com escalas sobre o preconceito sutil e manifesto. Crochick (2005, 2019) e Crochick *et al.* (2009) obtiveram Coeficiente de Cronbach acima de 0,75 e correlações significantes entre a escala F e escalas que avaliavam

⁷ Para além da questão do narcisismo, contudo, a escala F teria sido incapaz, segundo a autora - e como os próprios autores da obra coletiva admitem na conclusão do capítulo VII (Adorno, 2019: 231) - de comprovar a conexão entre as atitudes que ela media e a estrutura de caráter dos respondentes: essa conexão teria sido estabelecida com mais sucesso nas entrevistas e testes clínicos (Brockhaus, 2015: 22).

preconceito, bullying, narcisismo. Em estudo recente, no qual a Escala F foi dividida em duas partes, seguindo formulações de seus autores, Crochick (2023) verificou que a parte da Escala correspondente ao sadomasoquismo teve maiores valores de correlações com o preconceito, e outra parte, que avaliava um tipo de violência não restrito a minorias étnicas, e uma escala que avaliava traços de narcisismo se associavam mais com o bullying do que com o preconceito. Esses dados reforçam que o trabalho sobre a personalidade autoritária indicava a existência de mais de um tipo de caráter autoritário e que o narcisismo existe em concomitância com esses tipos de personalidade.

Os diversos estudos citados nesta parte do trabalho indicam análises distintas sobre a continuidade ou não do que foi detectado no estudo de Adorno *et al.* (1950); pela análise feita, no entanto, os resultados desse estudo mostram-se atuais, com a existência de mais de um tipo de personalidade autoritária, com o predomínio de uma com maior fragilidade do Eu, que esses estudos nomeiam de narcisismo, o que está de acordo com a análise dos frankfurtianos, que associam o avanço técnico e administrativo com a regressão psíquica.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em relação ao primeiro objetivo deste estudo – evidenciar a existência de ao menos dois tipos de personalidade contrárias à democracia: a sadomasoquista e uma fragilidade maior do Eu – pode-se indicar, por meio de afirmações dos autores de “A personalidade autoritária”, que são configurações distintas, que expressam a violência ou mediada por uma consciência moral mal estabelecida ou de forma mais direta. A primeira, dirigindo a agressão para grupos específicos que supostamente contrariam os valores convencionais estabelecidos, e a outra, que direciona a agressão para qualquer alvo, com a mera necessidade de destruição. A maior fragilidade do Eu, com a ausência da consciência moral, é propícia a uma sociedade que não precisa mais de indivíduos produtivos e nem que interiorizem as normas sociais, tendo em vista que os controles diretos se ampliaram.

Quanto ao segundo objetivo deste estudo – indicar a vigência dos resultados obtidos na pesquisa de Adorno *et al.* (1950) -, alguns autores a defendem, outros, não, mas sempre amparados em argumentos desenvolvidos pelos frankfurtianos. Foi destacada a nossa contraposição a que a configuração social e a consequente determinação da constituição individual sejam substancialmente distintas das exis-

tentes na década de 1940 e que, ao contrário, a “lógica” do desenvolvimento social prosseguiu tornando a vida individual mais controlada do que outrora, possibilitando a formação de indivíduos mais infantilizados, como os autores de “A personalidade autoritária” já haviam denunciado. Caberia ponderar que Horkheimer e Adorno (1947/1985), no prefácio da segunda edição dessa obra, indicam o receio da continuidade do fascismo próprio a uma sociedade administrada, o que parece ser válido para os dias de hoje, considerando o avanço dos controles sociais, principalmente por meio das novas tecnologias virtuais, que possibilitam que as informações sobre cada cidadão sejam facilmente acessíveis, além de suas posições políticas, expostas nas redes sociais. Assim, ao que tudo indica, não houve rompimento com o “mundo administrado”, mas o seu aperfeiçoamento: a administração é quase onipresente nos dias que correm.

Com esses resultados, há de se agir para a continuidade da crítica à sociedade administrada, e para a formação de indivíduos que possam ter uma relação com os outros e com a cultura que expresse o contrário do controle: a crítica aos limites sociais e à necessidade de agredir quem quer que seja.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1995): “Educação após Auschwitz”. In: Theodor Adorno, *Palavras e Sinais - Modelos críticos 2*. Rio de Janeiro, Vozes, pp. 104-123.
- ADORNO, Theodor W. (2004): “Teoría de la pseudocultura”. In: Theodor Adorno, *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, pp. 86-113.
- ADORNO, Theodor W. (2005): “Para combatir el antisemitismo en la actualidad”. In: Theodor Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista: Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso, pp. 71-95.
- ADORNO, Theodor W. (2015): “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: Theodor W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 71-135.
- ADORNO, Theodor W. (2019): *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp.
- ADORNO, Theodor W. (2021): “Observações sobre a personalidade autoritária, de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford” (texto póstumo escrito em 1948 e publicado pela primeira vez em 2016), *Trans/Form/Ação*, 44 (2), pp. 345-384. doi: 10.1590/0101-3173.2021.v44n2.24.p345.
- ADORNO, Theodor W., FRENKEL-BRUNSWIK, Else, LEVINSON, Daniel J., SANFORD, Nevitt (1950): *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

- BÖCKELMANN, Frank (2017): *Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit*, Freiburg: ça ira.
- BREDE, Karola (1995): “Neuer’ Autoritarismus und Rechtsextremismus. Eine zeitdiagnostische Mutmaßung”, *Psyche*, 49 (11), pp. 1019-1042.
- BROCKHAUS, Gudrun (2015): “Emotionale Muster der Ideologieglaubigkeit: Zur Aktualität der ‘Authoritarian Personality’”, *Interventionen – Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, 6, pp. 15-23. Disponível em: <https://interventionen.blog/2020/09/21/emotionale-muster-der-ideologie-glaeubigkeit/>. Acesso em 13/06/2024.
- CLEMENS, Manuel (2016). “Der autoritäre Charakter. Zur Aktualität eines Konzepts der Frankfurter Schule”. In: O. Kohns, T. van Rahden, M. Roussel (Eds.). *Autorität: Krise, Konstruktion und Konjunktur*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, pp. 305-216.
- CLEMENZ, Manfred (1998): “Aspekte einer Theorie des aktuellen Rechtsradikalismus in Deutschland. Eine sozialpsychologische Kritik”. In: H.-D. König (Ed.), *Sozialpsychologie des Rechtsextremismus*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 126–176.
- CROCHICK, José Leon (1990): “A personalidade narcisista segundo a Escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica”, *Psicologia USP*, 1 (2), pp. 141-154. doi: <https://doi.org/10.1590/S1678-51771990000200005>.
- CROCHICK, José Leon (2005): “Preconceito: relações com a ideologia e com a personalidade”, *Campinas, Estudos de Psicologia*, 22 (3), pp. 309-319. doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2005000300009>
- CROCHICK, José Leon (2019): “Preconceito e bullying: marcas da regressão psíquica socialmente induzida”, *Psicologia USP*, 30, pp. 1-11. doi: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190006>
- CROCHICK, José Leon (2023): “Diferenciação empírica entre bullying e preconceito e relações com características de personalidades narcisistas e sadomasoquistas”. In: J. L. Crochick (Ed.), *Fascismo e nazismo, preconceito e bullying*, São Paulo: Benjamin Editorial, pp. 151-174.
- CROCHICK, José Leon; CASCO, Ricardo; CERON, Mariane; CATANZARO, Fabiana Olivieri (2009): “Relações entre preconceito, ideologia e atitudes frente à educação inclusiva”, *Estudos de Psicologia*, 26 (2), pp. 123-132. doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000200001>
- DAHMER, Helmut (2018): “Carácter autoritário y estado autoritário: ¿conceptos de ayer?”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, pp. 42-56. Disponível em: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/3122>. Acesso em 13/06/2024.
- DECKER, Oliver (2018): “La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, pp. 57-73. Disponível em: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/3128>. Acesso em 13/06/2024.
- EISENBERG, Götz (2018): “El odio a lo vivo. Observaciones sobre la psicología social del fascismo, ayer y hoy”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, pp. 314-323.

- Disponível em: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/2948>. Acesso em 13/06/2024.
- FRANKEL, Jay (2022): “The Narcissistic dynamics of submission: the attraction of the powerless to authoritarian leaders”, *The American Journal of Psychoanalysis*, 82, pp. 384-404. doi: <https://doi.org/10.1057/s11231-022-09369-4>.
- FREUD, Sigmund (1996): “El yo y el ello”. In: *Sigmund Freud, Obras completas (Tom III)*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2701-2728.
- FREUD, Sigmund (2010): *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916) – obras completas, vol. 12*, São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, Sigmund (2011): *O mal-estar na cultura*, Porto Alegre, L&PM Editores.
- GALEÃO-SILVA, Luis Guilherme (2007). *Adesão ao fascismo e preconceito contra negros: um estudo com universitários na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado (Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- GANDESHA, Samir (2018): “‘Identifying with the aggressor’: From the authoritarian to neoliberal personality”, *Constellations*, 25 (1), 147-164. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12338>.
- GOLEC DE ZAVALA, Agnieszka; DYDUCH-HAZAR, Karolina; LANTOS, Dorottya (2019): “Collective Narcissism: Political Consequences of Investing Self-Worth in the Ingroup’s Image”, *Political Psychology*, 40 (S1), pp. 37-74. doi: <https://doi.org/10.1111/pops.12569>
- GREEN, André (1988). *Narcisismo de vida. Narcisismo de norte*. São Paulo, Escuta.
- HENKELMANN, Katrin; JÄCKEL, Christian; STAHL, Andreas; WÜNSCH, Niklas; ZOPES, Benedikt (Eds.) (2020): *Konformistische Rebellen – Zur Aktualität des autoritären Charakters*, Berlim: Verbrecher Verlag.
- HERZOG, Benno (2021): “Authoritarianism as pathology of recognition: the sociological substance and actuality of the authoritarian personality”, *Humanities and Social Sciences Communications*, 8 (135). doi: <https://doi.org/10.1057/s41599-021-00819-5>.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1985): *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LANTOS, Dorottya; FORGAS, Joseph P. (2021): “The role of collective narcissism in populist attitudes and the collapse of democracy in Hungary”, *Journal of Theoretical Social Psychology*, 5 (2), pp. 65-78. doi: <https://doi.org/10.1002/jts5.80>.
- LASCH, Christopher (1983): *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago.
- LIMA, Renato Sérgio de (org.): *Violência e democracia: panorama brasileiro pré-eleições de 2022: percepções sobre medo de violência, autoritarismo e democracia*. São Paulo: FBSP, 2022.
- LIMA, Renato Sérgio de; JANNUZZI, Paulo de Martino; MOURA JUNIOR, James F.; SEGUNDO, Damião S. de Almeida (2020): “Medo da violência e adesão ao autoritarismo no Brasil: proposta metodológica e resultados em 2017”, *Opinião Pública*, 26 (1), pp. 34-65, doi: <https://doi.org/10.1590/1807-0191202026134>

- MAISO, Jordi; ZAMORA, José A. (2018): “Nota Editorial”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, pp. 1-3. Disponível em: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/3138>. Acesso em 13/06/2024.
- NAI, Alessandro; TOROS, Emre (2020): “The peculiar personality of strongmen: comparing the Big Five and Dark Triad traits of autocrats and non-autocrats”, *Political Research Exchange*, 2 (1), doi: <https://doi.org/10.1080/2474736X.2019.1707697>
- NORRIS, Gareth (2005): *The Authoritarian Personality in the 21st Century*, Tese de doutorado, Bond University, Gold Coast (Austrália). Disponível em: https://pure.bond.edu.au/ws/portalfiles/portal/28906055/Norris_Thesis.pdf. Acesso em 13/06/2024.
- RENSMANN, Lars (1998): *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Berlim: Argument.
- SCHULZ, Peter (2020): “Die Gleichzeitigkeit verschiedener Sozialcharaktere im zeitgenössischen Kapitalismus – ein soziologischer Beitrag zur Theorie des Sozialcharakters”. In: Katrin Henkelmann et al. (Eds.), *Konformistische Rebellen – Zur Aktualität des autoritären Charakters*, Berlim: Verbrecher Verlag, pp. 281-296.
- WEIGEL, Moira (2022): “The Authoritarian Personality 2.0”, *Polity – The Journal of the Northeastern Political Science Association*, 54 (1). doi: <https://doi.org/10.1086/717511>
- ZARETSKY, Eli (2018): “Psicología de masas del Trumpismo”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, pp. 445-449. Disponível em: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/2973>. Acesso em 13/06/2024

POLÍTICA IDENTITARIA ¿DIALÉCTICA DE LA LIBERACIÓN O PARADOJA DE EMPODERAMIENTO?

Identity Politics. Dialectics of Liberation or Paradox of Empowerment?

SAMIR GANDESHA*

samir_gandesh@sfu.ca

La situación reconciliada no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.

*Th. W. Adorno, Dialéctica Negativa*¹

En los últimos diez años, la política identitaria ha cobrado cada vez más protagonismo. Por ejemplo, recientemente se concedió el Premio Holberg a Cornel West, Glen Greenwald y Judith Butler, evento que incluyó un debate sobre el tema moderado por Simon Critchley (Holberg Prize, 2021). Por supuesto, la prensa conservadora también ha puesto en la picota el asunto. Además, las luchas por la justicia social basadas en la identidad han constituido una especie de crisis para la orientación hasta ahora universalista de la izquierda y han provocado una reacción global populista de derecha que ha conseguido retratar a la política identitaria como un discurso elitista que, en el mejor de los casos, elude y, en el peor, justifica la creciente desigualdad socioeconómica.²

* Simon Fraser University. Canadá.

¹ Nota del traductor: todas las citas se encuentran originalmente en inglés y fueron traducidas para este texto.

² En mi opinión, esta crisis de universalismo puede remontarse a la fatwa emitida por Teherán contra Salman Rushdie con la publicación de su polémica novela 'Los versos satánicos' en 1989, combinada con un énfasis en la política del reconocimiento y la opinión de que los actos de habla y otras formas de expresión o representación constituyen violencia de forma literal y no metafórica y, de hecho, que la pornografía era, en sí misma, violación, como sostiene la jurista Catherine A. MacKinnon (1993)

Sin embargo, no cabe duda de que desde los años sesenta y setenta la política identitaria ha desempeñado un papel importante en los grupos excluidos, marginados y oprimidos que luchan por la igualdad de reconocimiento y, más allá de eso, por articular una visión de auténtica liberación. En mi país natal, Canadá, el sistema de internados indios, que se remonta a mediados del siglo XIX y cuyos últimos vestigios sobrevivieron hasta 1996, formaba parte de un plan brutal para asimilar a los niños indígenas (“Matar al indio que hay en el niño”) no sólo por una misión civilizadora explícitamente racista, sino también –lo que es más importante– con el claro objetivo de erradicar las reivindicaciones indígenas sobre la tierra. La integridad y vitalidad de las identidades de las comunidades indígenas de América del Norte, al igual que en otros lugares, en virtud de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) fue y sigue siendo clave para mantener sus reivindicaciones sobre la tierra. Éstas son intrínsecamente válidas y vitales para la lucha contra las industrias extractivas en las que se invierten miles de millones de dólares y que están acelerando el cambio climático mundial. En esta situación, la identidad conforma la base misma de la resistencia a la lógica de la forma valor.

La política identitaria tiene, además, claras raíces en las luchas de los africanos que quizá se remontan al momento mismo de su esclavización forzada y el traslado a Norteamérica a través de la trata transatlántica de esclavos, cuando resistieron a la dominación deshumanizadora. Estas políticas alcanzaron un cierto crescendo en la década de 1960 con el auge del nacionalismo negro y su intento de revertir siglos de humillación y violencia. James Brown lo expresó en 1968 mejor que nadie con el tema “*I’m Black and I’m proud*” (Soy negro y estoy orgulloso). El Partido de las Panteras Negras, formado en el Merritt College de Oakland, California, dos años antes, puso en práctica la estética de la negritud de Brown, que fusionaron la Teoría Crítica con la autodefensa armada de los negros y los proyectos de construcción comunitaria, como las pruebas de anemia falciforme y programas de comedores escolares para jóvenes negros.³

Antes de ser asesinado por el FBI bajo la dirección del COINTELPRO a los 21 años, Fred Hampton, líder de las Panteras de Chicago, se había dedicado a unir en

³ bell hooks critica a los radicales negros como los Panteras por su supuesta masculinidad dominante y no reconstruida. Sin embargo, no reconoce la defensa temprana y bastante valiente que Huey Newton hizo de gays y lesbianas, así como lo que podría considerarse la ‘ética del cuidado’ implícita en su trabajo de construcción de la comunidad. Véase hooks, 2005; y para una crítica pertinente véase el texto de Norman Ajari (2023: 9-10).

la original “Coalición Arcoíris” a negros, blancos y latinos pobres. Por eso no es de extrañarse que el director del FBI entre 1924 y 1972, J. Edgar Hoover, dijera que “el Partido de las Panteras Negras representa, sin lugar a dudas, la mayor amenaza para la seguridad interna del país”.

Entre la década de 1960 y la actualidad hay una especie de abismo que quizá esté mejor representado a través del cambio generacional simbolizado por la ex vicepresidenta de Estados Unidos, ex fiscal de distrito de la ciudad de San Francisco y fiscal general de California, enérgica partidaria de la carcelización y cuyos padres solían codearse con las Panteras en los grupos de lectura de Berkeley. Me refiero, por supuesto, a Kamala Harris, de quien podría decirse que es un emblema de la fallida revolución de los sesenta. Es, por decirlo de alguna manera, la doble opuesta de cierta alumna de Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno, Angela Davis, que estuvo cerca de ser ejecutada por el Estado de California en 1970.

En términos filosóficos, la política identitaria se encontraba en la raíz de la reciente campaña *Decolonising Our Minds* (Descolonizando nuestras mentes) en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, cuyo punto central era la afirmación de que “si hay que enseñar a filósofos blancos, que se enseñen desde una perspectiva crítica”. Con ello, convenientemente se pasaba por alto el hecho de que la idea misma de crítica fue introducida inicialmente de forma sistemática por Immanuel Kant, después de que David Hume le despertara de su sueño dogmático, y podría decirse que es un elemento importante, si no definitorio, de la historia de la filosofía occidental moderna. Esta historia es menos una amable “conversación de la humanidad”, en palabras de Richard Rorty, que una historia de disputas, debates y conflictos a menudo despiadados.

La cuestión clave que se cristalizó durante la campaña de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos fue si los filósofos debían ser incluidos o excluidos en función de su raza (y también, por tanto, de su aparente experiencia de opresión) o de la contundencia de sus argumentos. Esta cuestión sigue estando en el centro de la política identitaria en la universidad.

La política identitaria se ha convertido en una especie de industria artesanal académica y periodística —a la que, supongo, yo también contribuyo con este trabajo— que ha provocado evaluaciones y críticas desde la derecha (Douglas Murray [2017, 2022, 2019]), el centro (Mark Lilla [2017], Francis Fukuyama [2018], Anthony Appiah [2019], Yascha Mounk [2023]) y la izquierda (Asad Haider [2022], Adolph Reed Jr. y Walter Benn Michaels [2023], Olúfémi O. Táíwò [2022] y Kevin

Ochieng Okoth [2023]). El hecho de que se haya convertido en el centro de tanta atención crítica y sostenida es quizá testimonio de su relevancia contemporánea. La cuestión central que plantea es la siguiente: ¿Es posible abstraer ideas y conceptos a partir de experiencias concretas? Se trata de una de las cuestiones más trascendentes de nuestro tiempo y culmina, me atrevería a sugerir, en el ‘afropesimismo’ contemporáneo.

La derecha y el centro abordan la política identitaria desde el punto de vista de la crítica trascendente, es decir, la abordan desde el exterior con perspectivas opuestas y competidoras basadas en el particularismo etnonacional —como la supremacía blanca o el eurocentrismo descarado— o en descripciones abstractamente universalistas y ciegas a las diferencias de la identidad cívica, ya sea en formas liberales o republicanas, que tienden a eludir las propias experiencias de exclusión y dominación de la diferencia que la política identitaria quiere, ‘justificadamente’, poner en primer plano.⁴

Por el contrario, una crítica de la izquierda a la política identitaria —que es lo que me interesa articular aquí— abordaría el tema de forma inmanente, es decir, evaluando la política identitaria no según una norma externa a ella, sino de acuerdo con sus propias aspiraciones normativas. Considero que la aspiración normativa clave de la política identitaria es la emancipación. La cuestión que me gustaría plantear, por lo tanto, tal y como indica el título de este documento, es la siguiente: ¿La política identitaria es una dialéctica de la liberación o más bien es lo que Gillian Rose ha llamado acertadamente una ‘paradoja’ del empoderamiento? En *Mourning Becomes the Law*, Rose (2000) argumenta:

“El ‘empoderamiento’ legitima la tiranía potencial de la comunidad local o particular en sus relaciones con sus miembros y en la frontera con intereses contrapuestos. Son los abusados los que se convierten en abusadores; nadie ni ninguna comunidad está exenta de las paradojas del ‘empoderamiento’.”

Se trata de la idea de que, al poner de relieve las diferencias entre los grupos marginados y dominantes, la política identitaria sacrifica la diferencia dentro de esos grupos y, en el proceso, ‘corre el riesgo de promover la misma violencia de supresión que pretende erradicar’. Sin embargo, antes de poder responder a esta pregunta, es necesario aclarar qué es la política identitaria.

⁴ La cuestión del eurocentrismo ha vuelto con fuerza a raíz de la defensa de Habermas de los ataques de Israel contra Gaza tras los de Hamás contra Israel el 7 de octubre de 2023. Véase Habermas, 2023. También, véase la réplica de Dabashi, 2024.

1 ¿QUÉ ES LA POLÍTICA IDENTITARIA?

El origen de la política identitaria suele atribuirse al Colectivo del río Combahee (CRC, por sus siglas en inglés), grupo de socialistas y feministas lesbianas negras, a principios de la década de los setenta (Taylor, 2017). No obstante, en realidad se puede remontar a las luchas anticoloniales de décadas antes, en la medida en que las luchas anticoloniales a menudo consistían en reclamar un sentido de identidad para los colonizados frente a los proyectos coloniales que pretendían desfigurar y destruir la identidad de los colonizados.⁵ La idea de *Négritude*, desarrollada en la década de 1930 por Suzanne y Aimé Césaire y Leopold Sédar Senghor, quizá sea la más clara. El objetivo de *Négritude* era “capturar la belleza y la vitalidad de los cuerpos, la cultura y la historia africanas, y arrojárselas a la cara a los franceses” (Okoth, 2023: 52). La posibilidad misma de la resistencia anticolonial y la liberación conlleva, pues, la inversión de la lógica de la deshumanización mediante una enérgica reafirmación de la identidad. C.L.R. James, por ejemplo, afirma que escribió su historia de la Revolución Haitiana para reclamar para los colonizados un sentido de humanidad, de modo que “en lugar de ser constantemente objeto de la explotación y la ferocidad de otros pueblos, [ellos] mismos actuaran a gran escala y moldearan a otros pueblos según sus propias necesidades” (Citado en Traverso, 2021: 169).

Por lo tanto, es posible definir la política identitaria de la izquierda de la siguiente forma: consiste en la idea de que los intereses de las personas están estrechamente ligados a: 1) las experiencias históricas colectivas de sufrimiento, exclusión y marginación; 2) las reivindicaciones epistémicas que estas experiencias gene-

⁵ Inmediatamente después del ataque de Hamás del 7 de octubre de 2023, vimos una forma de desfiguración colonial de este tipo cuando el ministro de Defensa israelí Yoav Gallant llamó a los palestinos ‘animales humanos’ al anunciar lo que sólo puede describirse como una respuesta genocida a los ataques brutales y moralmente indefendibles de Hamás contra inocentes y a la toma de rehenes del 7 de octubre. En el contexto de la versión canadiense anterior del colonialismo de colonos, la lógica histórica y actual de denigración y humillación se promulgó sistemáticamente a través de los internados indios. En 1875, el obispo Vital Grandin dio a estas escuelas la siguiente justificación: “Inculcamos (a los indios) un pronunciado desagrado por la vida nativa para que se sientan humillados cuando se les recuerde su origen. Cuando se gradúan en nuestras instituciones, los niños han perdido todo lo nativo excepto su sangre.” A diferencia de los enfoques contemporáneos de la ‘decolonialidad’ asociados a los escritos del argentino Walter Dignolo, que tienden a considerar el colonialismo en términos ‘culturalistas’, lo fundamental en la historia del colonialismo de colonos (pasado y presente) es su economía política. Véase Larsen, 2022. Si los ‘indios’ pierden todo excepto su sangre (y muchos, como se ha revelado en los últimos dos años, perdieron la vida), entonces, como pueblo, pierden su tierra. La ocupación colonial como proyecto requiere la deshumanización del otro.

ran; y 3) la noción de que la articulación de tales reivindicaciones transforma los objetos de los procesos históricos en sujetos con la capacidad de hacer la historia en lugar de ser hechos por ella, si no es plenamente en las condiciones de su propia elección.

A primera vista, el término ‘política identitaria’ parece una formulación extraña y redundante o un pleonasma en la medida en que podría decirse que toda política, al menos en parte, pertenece a la identidad si las condiciones de agencia política están ligadas a alguna forma de pertenencia grupal, como debe ser. Así, desde el principio existe una dimensión etnológica irreductible de la política, lo que significa que toda política es en cierto sentido ‘política identitaria’. En pocas palabras: la identidad significa pertenencia o exclusión de una determinada comunidad o asociación política.

Como sugirió Aristóteles (2014) en ‘La Política’, los humanos somos *Zoon politikon*, animales políticos destinados por naturaleza a vivir en asociación unos con otros. Sólo las bestias o los dioses podían vivir más allá de los muros de la ciudad. Aristóteles se refería, en parte, a los héroes épicos como Odiseo y Aquiles, que eran a la vez bestias y dioses, por lo que representaban un profundo peligro para las asociaciones ‘humanas, demasiado humanas’. En referencia específica a la forma más elevada de asociación, la polis, la identidad de quienes están incluidos en gobernar y ser gobernados a su vez se denominaban ciudadanos. La ciudadanía griega especialmente ‘excluía’, por supuesto, a las mujeres, los esclavos, los jóvenes y los extranjeros. Y es justamente la ‘exclusión’, como he sugerido anteriormente, la que desempeña un papel clave en la constitución de la política identitaria de la izquierda. Más bien podríamos decir que la política identitaria se constituyó por una cierta reivindicación de los excluidos, marginados y oprimidos por una identidad dominante. La política identitaria es necesariamente una política de la anti-identidad o, mejor dicho, una política de lo “no-idéntico”, como lo trataré posteriormente.

De hecho, fue precisamente debido a la estrecha y restrictiva definición de la identidad del ciudadano en la polis griega por lo que Hegel argumentó en sus *Leciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* que en el mundo antiguo los pocos –ciudadanos– eran “libres”. Con el auge del Imperio Romano, los ‘muchos’ fueron reconocidos como libres cuando Roma concedió la ciudadanía a los habitantes de sus colonias. Finalmente, en el periodo posrevolucionario, tras el asalto a la Bastilla, “todos” los seres racionales pasaron a ser reconocidos, en principio, como li-

bres. La realización de dicha libertad o autonomía fue el resultado de las luchas por el “reconocimiento” universal.⁶

En la medida en que su concepción del reconocimiento era en esencia jurídica y, por tanto, se basaba en última instancia en la propiedad, el propio Hegel comprendió que había una proporción creciente de la población de una sociedad moderna en rápida industrialización que carecía de propiedades y era pobre, a la que denominó la plebe (*die Pöbel*). La contrapartida de la pobreza abyecta era, por supuesto, la riqueza excesiva. Tal vez anticipando nuestra propia forma de capitalismo tardío, la plebe sufría una inmensa pobreza frente a una riqueza obscena. Esto ponía a prueba el marco armonioso y ordenado de lo que Hegel llamó la *Sittlichkeit* o la “vida ética” del Estado moderno.

La existencia misma de la plebe, como ha demostrado Frank Ruda, desmentía la afirmación de Hegel de que el Estado moderno había reconciliado, en su tejido institucional, lo particular, lo universal y lo individual.⁷ Los pensamientos de Hegel sobre la plebe pueden leerse como su propia admisión sincera de la forma históricamente no reconciliada de la sociedad basada en el antagonismo, sobre todo entre el trabajo intelectual y el manual.⁸ En otras palabras, la admisión de Hegel anticipa la crítica transformadora de Karl Marx.⁹

Marx comprendió la contradicción en el corazón de la política del reconocimiento. Para que la clase obrera reivindique realmente el derecho de inclusión en una sociedad basada en su exclusión a través de la separación de los trabajadores de los medios de producción, la sociedad tendría que transformarse radicalmente mediante la apropiación de la propiedad privada y la consiguiente abolición de las clases como tales. La “identidad” de la clase obrera (lo que Jacques Rancière llama la “parte que no tiene parte”) sólo podría realizarse adecuadamente, paradójica-

⁶ Esto es lo que Platón llamó *thymos* o espíritu en ‘La República’. Véase la discusión en Fukuyama (2018).

⁷ En su *Filosofía del Derecho*, Hegel afirma:

Cuando una gran masa de gente se hunde por debajo del nivel de un cierto nivel de vida -que se regula automáticamente al nivel necesario para un miembro de la sociedad en cuestión- se pierde ese sentimiento de derecho, integridad [*Rechtlichkeit*] y honor que proviene de mantenerse a uno mismo con la propia actividad y trabajo. (2012: 244)

Esto conduce a la creación de una plebe, que a su vez facilita enormemente la concentración de una riqueza desproporcionada en unas pocas manos (Ruda, 2013).

⁸ Ver Shlomo Avineri (2003) y Alfred Sohn-Rethel (2021).

⁹ Aquí podríamos referirnos a la identificación que hace Gillian Rose (1984) de la oposición clave que forma el núcleo especulativo tanto de Hegel como de Marx, es decir, entre “sujetos libres y cosas sometidas”.

mente, en la forma de su no-identidad consigo misma provocada por la disolución de la sociedad de clases como tal.

Sin embargo, con el advenimiento del capitalismo post-liberal, tal no-identidad fue subsumida por la lógica de lo que Horkheimer y Adorno (2002) llaman el “mundo totalmente administrado”. Como se ha sugerido anteriormente, con la inclusión subordinada del proletariado, como clase trabajadora de las sociedades capitalistas avanzadas, tras lo que Adorno (2010: 3) describió en la apertura de *Dialéctica Negativa* como el “instante de realizar la filosofía que se dejó pasar”, la teoría debe reflexionar sobre las fuentes de no-identidad que el proletariado había encarnado históricamente antes de su integración en, y a través de, la lógica administrativa del Estado y el capital.

Si las políticas identitarias de la izquierda pueden entenderse como luchas por la inclusión en el orden liberal-democrático, entonces podría argumentarse que su primera forma moderna o post-1789 fue la política obrera del siglo XIX. Así lo afirmó explícitamente Lukács aproximadamente un siglo después en su concepción del proletariado, expuesta en su libro de 1923 ‘Historia y conciencia de clase’, como el “sujeto-objeto idéntico de la historia” (2013: 197).

En la izquierda, la política identitaria puede entenderse, por tanto, como una serie de revisiones hacia una comprensión más diferenciada y amplia del sujeto revolucionario propiamente dicho, sobre todo después de que el proletariado experimentara una trágica derrota durante las revoluciones europeas después de 1917. De este modo, el proletariado se incorporó cada vez más —mediante la movilización contrarrevolucionaria— a la sociedad capitalista. La negatividad que una vez encarnó el proletariado llega a ser negada.

La pregunta crucial se convierte entonces en qué tipo de sujeto puede heredar la negatividad del proletariado y, por tanto, su poder transformador. Lo que es especialmente importante aquí es que, como mercancía autoconsciente, el proletariado asume su papel revolucionario en virtud de su ‘punto de vista ontológico y epistemológico’. Como dice Marx en su prefacio de 1859 a la ‘Contribución a la crítica de la economía política’: “No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino la existencia social la que determina su conciencia”. El ser histórico de la clase obrera, es decir, su relación transformadora con la naturaleza, le proporciona el potencial para alcanzar la autoconciencia, como “sujeto-objeto idéntico de la historia” y, por tanto, sujeto capaz de una transformación revolucionaria, es decir, total, de la sociedad. Es importante señalar, sin embargo, que Lu-

kács admite que esa autoconciencia le es ‘imputada’ desde el exterior, organizativamente por la forma del partido.

Aunque toda política progresista conlleva, en cierto sentido, luchas por la inclusión de identidades hasta entonces excluidas mediante el reconocimiento, el término real de política identitaria fue utilizado, como mencioné anteriormente, por primera vez por el Colectivo del río Combahee (CRC), una organización explícitamente radical formada en Boston en la década de 1970. El colectivo debe su nombre a la incursión de la abolicionista Harriet Tubman en 1853 en el río Combahee, en Carolina del Sur, que liberó a unos 750 africanos esclavizados (Taylor, 2017: 5). Podría decirse que la política identitaria en este sentido distintivo, más que genérico, está implícita en las luchas anticoloniales que cobraron fuerza tras la Segunda Guerra Mundial y que precedieron al CRC en varias décadas. La razón de ello es que su definición de política identitaria implicaba una cierta comprensión de la organización autónoma:

“Este enfoque sobre nuestra propia opresión se materializa en el concepto de política identitaria. Creemos que las políticas más profundas y potencialmente más radicales surgen directamente de nuestra propia identidad, en lugar de trabajar para acabar con la opresión de otra persona. En el caso de las mujeres negras, se trata de un concepto especialmente repugnante, peligroso, amenazador y, por lo tanto, revolucionario, porque resulta obvio, si nos fijamos en todos los movimientos políticos que nos han precedido, que nadie es más digno de la liberación que nosotras mismas. Rechazamos los pedestales, la condición de reina y caminar diez pasos por detrás. *Nos basta con ser reconocidos como humanos, llanamente humanos.*” (Taylor, 2017: 15)¹⁰

Podemos notar la forma en que, desde el inicio, la política identitaria no se entendió como antitética a la reivindicación universal del punto de vista proletario, sino como una forma de abordar la estrechez, el particularismo y la incompletud de un universal históricamente particular. El universalismo propiamente dicho, como ha sugerido Todd McGowan (2020), siempre está incompleto, siempre está ya constituido por lo que él llama, siguiendo a Lacan, lo que “falta”. Adorno demostró, de un modo casi kantiano, que un cierto exceso material, físico, siempre elude la labor del concepto. En términos más concretos, la emancipación del proletariado (blanco, predominantemente masculino y europeo), o lo que Lenin, siguiendo a Engels, denominaba la “aristocracia del trabajo” (1939, p. 3), no estaba

¹⁰ El subrayado en cursiva fue añadido por el autor.

necesariamente a la altura de garantizar la emancipación de la humanidad como tal, y menos aún de las mujeres negras y morenas. No obstante, el horizonte de la CRC seguía siendo el de una emancipación auténtica, universal y humana de los falsos universales. Como dice Ato Sekyi-Otu en su libro *Left Universalism: Africentric Essays*, el suyo era:

“No, como pretendía la caricatura de la contrarrevolución, que a cada uno y a todos pertenecen sus propios lenguajes inconmensurables e incommunicables de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Rebelión irreprochable contra los universales falsificados, lo que el movimiento quería decir, más bien, es que lo verdadero, lo bueno y lo bello son universales humanos alcanzados y manifestados en formas y modos abigarrados.” (2019: 61)

Anticipándose a la noción actualmente muy influyente de “interseccionalidad” de la jurista Kimberlé Crenshaw, la CRC también hizo hincapié en la orientación sexual en esta interpretación particular de las formas de opresión combinadas y superpuestas. Así pues, las políticas identitarias implicaban el reconocimiento de la especificidad de la ubicación, el “punto de vista” o la “posición” de grupos especialmente excluidos o marginados que estaban sometidos a estructuras de dominación que se reforzaban mutuamente. Las políticas de identidad implicaban luchas para hacer que la pretensión del Estado liberal-democrático de encarnar el reconocimiento universal cumpliera esa promesa resistiendo y desafiando esas estructuras de dominación. Y esto implicaría, a su vez, nada menos que la transformación radical de dicho Estado en una “dialéctica de liberación”.

La idea clave del CRC era que las lesbianas negras debían ser “sujetos de su propia liberación” en la medida en que la experiencia histórica de sus miembros había sido que la inclusión de sus aspiraciones específicas de emancipación dentro de movimientos más amplios no podía darse por sentada o asumida. Ni mucho menos. La política identitaria en este registro específico buscaba incluir tanto las experiencias como las aspiraciones que históricamente habían sido excluidas por los nacionalistas negros masculinos, las feministas burguesas blancas y, más ampliamente, una izquierda blanca predominantemente de clase media que se había presentado, en la tradición de la Ilustración, como la portadora de la emancipación universal. La política identitaria y el universalismo genuino no eran, en esta fase, mutuamente excluyentes. Se trataba más bien, como se ha sugerido anteriormente, de iluminar a la Ilustración sobre sus propios puntos ciegos, omisiones y

exclusiones.¹¹ De hecho, la afirmación era que en la liberación del grupo más abyecto y, por tanto, también el más peligroso y revolucionario de la sociedad, residía la promesa de una auténtica emancipación humana universal. La resonancia con la plebe de Hegel en cuanto a la exigencia de una sociedad totalmente igualitaria es evidente.

La base filosófica de la política identitaria contemporánea radica en la teoría o epistemología del ‘punto de vista’. Ésta fue una respuesta a la observación de Dorothy Smith (2004) de que la sociología cosifica o trata a las mujeres como objetos, y de ahí la necesidad de una perspectiva femenina distintiva dentro de la disciplina. Dicha perspectiva aspiraba a convertir los objetos pasivos en sujetos activos y, por tanto, potencialmente transformadores. Como ya he sugerido, la teoría del punto de vista se inspiró en el argumento de Lukács (2013: 149-222) expuesto en la tercera sección de su ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” titulado “El punto de vista del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*. Fredric Jameson argumenta que tanto los defensores como los detractores de Lukács echan de menos su énfasis en la experiencia colectiva, y esto se encuentra en gran medida en el corazón de la política identitaria como tal. Jameson escribe:

“hasta el punto de que, hoy en día, uno tiene la sensación de que la descendencia más auténtica del pensamiento de Lukács se encuentra, no entre los marxistas, sino dentro de cierto feminismo, donde el movimiento conceptual único de ‘Historia y conciencia de clase’ ha sido apropiado para todo un programa, ahora rebautizado (según el propio uso de Lukács) teoría del punto de vista.” (2010: 215)

En consecuencia, ‘teóricos del punto de vista’ como Nancy C. M. Hartstock han argumentado que los marginados conocían mejor las condiciones específicas de su opresión que quienes pretendían representar sus intereses desde una posición alejada de ella. Basándose en Marx y Lukács, Hartstock afirma que “puesto que proporciona la base para revelar la perversión tanto de la vida como del pensamiento, es decir la inhumanidad de las relaciones humanas, un punto de vista puede ser la base para ir más allá de estas relaciones” (2004: 39). Patricia Hill Collins sugiere en

¹¹ En cierto modo, esto era la confirmación de la teoría de Lenin de la ‘aristocracia del trabajo’. Esto puede tomarse como el argumento implícito de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno: que la propia ilustración que se entendía a sí misma como la antítesis del mito repite el mito en la medida en que se basa en la dominación del otro colonial. El colmo de tal dominación es su aplicación a su propio Heimat y culmina en el Holocausto. En otras palabras, los horrores de la colonización constituyen el escenario clave de la Shoah.

su libro *Black Feminist Thought*: “Dado que las mujeres negras de Estados Unidos tienen acceso a las experiencias derivadas de ser tanto negras como mujeres, una epistemología alternativa utilizada para rearticular un punto de vista de las mujeres negras debería reflejar la convergencia de ambos conjuntos de experiencias”. Y continúa argumentando que: “la importancia de una epistemología feminista negra puede residir en su capacidad para enriquecer nuestra comprensión de cómo los grupos subordinados crean conocimientos que fomentan tanto su empoderamiento como la justicia social.” (2009: 269)

El argumento era que ese conocimiento podía basarse en la inmediatez de la experiencia de la opresión, del mismo modo que la experiencia directa de los trabajadores de la naturaleza opresiva de la esclavitud asalariada podía, por sí misma, generar un conocimiento específico sobre la naturaleza de la explotación y la dominación de la forma de valor dentro de la sociedad capitalista. Aunque hay que dejar claro que esto no era exactamente fiel a la posición más dialéctica de Lukács. Éste último aceptó la sospecha de Lenin en *¿Qué hacer?* de que, abandonada a sus propios medios, la clase obrera sólo podría alcanzar la “conciencia sindical”. En otras palabras, la experiencia colectiva sin mediación demostraba limitaciones considerables.

Jameson fundamenta la política de una amplia gama de grupos oprimidos en la noción de Lukács del punto de vista o experiencia colectiva. Sin embargo, pasa por alto el modo en que el punto de vista de Lukács sobre la emancipación se ha convertido en uno de dominación naturalizada con el surgimiento, por ejemplo, del afropesimismo o de lo que Norman Ajari (2023: 17, 184-190) denomina “ontología política negra”, especialmente en la obra de Frank B. Wilderson III.

Según Wilderson, la propia condición de persona de lo que llama “lo Humano” requiere, siguiendo a Orland Patterson, lo que nombra como la “muerte social” de los negros, que se expresa más directamente en la esclavitud. Justamente este es el punto en el que –con un marcado contraste con la CRC– abandona la idea de la emancipación humana. En consecuencia, Wilderson reniega infamemente de la solidaridad negra con las aspiraciones anticoloniales y emancipatorias del pueblo palestino, lo que no puede sino parecernos especialmente doloroso hoy en día.¹² La crítica a la cosificación en la teoría del ‘punto de vista’ sigue estando cosificada y es el resultado del abandono del universalismo.

¹² Véase la transcripción para una emisión de radio: (Wilderson. *We Are Trying to Destroy the World*. Pdf, n.d.)

Podría decirse que la teoría del punto de vista entendida en este sentido conlleva una relación muy dudosa de propiedad o lo que podríamos llamar, siguiendo a C. B. Macpherson (2011), una relación “individualista posesiva” con la experiencia. Es posible argumentar que es precisamente dentro del capitalismo neoliberal, con su concepción de la subjetividad como “empresario de sí mismo”, donde dicha experiencia y la identidad que solidifica se vuelven cada vez más pronunciadas y, de hecho, mercantilizadas. Y es justo esta condición la que da a los oprimidos un interés no en la transformación, sino en el mantenimiento de tales condiciones, a razón de que no pierdan su voz y vuelvan a callar. Los oprimidos se ven empujados, por así decirlo, a “identificarse con el agresor en lugar de resistirse a él”, es decir: a “identificarse con las condiciones de su propia dominación”. Esto podría explicar lo que puede considerarse el apego a las condiciones de la propia victimización y el consiguiente bloqueo que ello supone para la transformación social y, en última instancia, subvierte la dialéctica de la liberación.

Por supuesto, esta lógica se refuerza a sí misma, ya que para ser escuchados se anima a los marginados y excluidos a enfatizar constantemente su victimización e incluso a representarla, a menudo compitiendo con miembros de otros grupos marginados. Se parte de la base de que la veracidad de las reivindicaciones de los grupos históricamente oprimidos es directamente proporcional a la magnitud de su sufrimiento histórico. Wilderson lo ejemplifica muy bien al intentar, por así decirlo, acaparar el mercado de la mercancía del sufrimiento “real” o “auténtico”:

“Sufrir como una mujer blanca o como los nativos americanos o los sujetos postcoloniales sería el paraíso para nosotros, porque el sufrimiento del Esclavo tendría resonancia Humana. Y esa resonancia Humana se prestaría a respuestas muy Humanas a la pregunta ¿qué hay que hacer? O ¿cómo es la libertad? Podríamos lanzar campañas de liberación coherentes. Sin embargo, eso sería desastroso para la raza humana. Por eso el afropesimismo no tiene gesto prescriptivo, porque el fin de nuestro sufrimiento señala el fin de lo Humano, el fin del mundo.” (Wilderson, 2020: 331)

Es aquí, en la obra de Wilderson, donde la política identitaria se hace más explícita como “apego melancólico al propio sufrimiento”.

Es posible ahora responder a la pregunta lanzada al inicio de la siguiente manera: la política identitaria es “ambas”, tanto dialéctica de la liberación como paradoja del empoderamiento. La política identitaria pretendía restablecer y reparar el sentido de dignidad de aquellas identidades que habían sido degradadas y denigra-

das a lo largo de siglos de colonización y esclavitud y, en el proceso, liberarlas en nombre de una auténtica libertad y autonomía. En este sentido, manifestaba formas genuinas de resistencia a las formas de identidad dominantes, a menudo eurocéntricas.

Sin embargo, como he intentado demostrar, la política identitaria contemporánea también ha retrocedido posteriormente hacia un apego melancólico a la victimización, el victimismo y la negatividad absoluta en contraposición a la dialéctica, en la medida en que considera que la opresión es la condición trascendental para la posibilidad de articular sus reivindicaciones; la emancipación de tales condiciones de opresión socavaría la posibilidad misma de articular tales reivindicaciones. En el caso del afropesimismo, esto se ha producido en parte a través de una disminución o incluso una eliminación total de lo que Kevin Ochieng Okoth llama acertadamente “África Roja”, un concepto que utiliza para

“distinguir una tradición revolucionaria anticolonial de la política reformista del socialismo africano (...) No se refiere simplemente a los movimientos de liberación nacional que colaboraron estrechamente con China o la Unión Soviética. Por el contrario, apunta a una tradición cuyo activismo preveía un futuro poscolonial diferente del que ha llegado a suceder.” (2023: 3)

Como resultado, la política identitaria contemporánea pierde su promesa inicial de negatividad determinada o específica. De manera que no consigue registrar la naturaleza histórica y, por tanto, transitoria de la identidad como tal, sucumbiendo—como han sugerido muchos de sus críticos entre los que destacan Adolph Reed Jr, Walter Benn Michaels y Olufémi O. Táíwò— a una lógica de captura, integración e incorporación. Y dado que la cultura nunca es simplemente cultura, sino las estructuras materiales de su producción y reproducción, dicha reproducción refleja la incorporación de las élites locales a una estructura global de neocolonialismo financiarizado.¹³ Traicionando su promesa radical inicial, la política identitaria se convierte en la ideología de las élites empresariales que encarnan la falsa promesa de la liberación de la diferencia, al tiempo que refuerzan un orden social basado en la mediación del trabajo abstracto que no hace sino profundizar en la lógica estéril de uniformidad e igualdad.

¹³ Esta ha sido una preocupación constante del cine revolucionario africano. Véase, por ejemplo, la película de Ousmane Sembène Guelwaar, de 1992, centrada en la asignación política de un líder nacionalista que tiene un parecido inconfundible con Thomas Sankara, luchando contra la continua dependencia de Senegal de la ayuda alimentaria.

Así pues, lo que en un principio prometía una “dialéctica histórica de liberación” se ha convertido, sin embargo, en una ontológica (negativa) “paradoja de empoderamiento”, ya que la resistencia de los excluidos y marginados, digamos los “no-identitarios”, se integra en el mundo cada vez más totalmente administrado y ahora sólo sirve para estrechar su dominio. Con Howard Caygill podríamos decir que, en la medida en que elude las formas plurales de resistencia a favor de la “Resistencia” en singular, la política identitaria corre el peligro de sacrificar su propia capacidad de resistencia.

¿Cómo explicar este cambio? Una forma de responder a la pregunta es señalar el agotamiento del internacionalismo inaugurado en el “Espíritu de Bandung”.¹⁴ Pero no se trataba simplemente de agotamiento, sino del anticomunismo genocida concertado de lo que Vincent Bevins llama el “Método Jakarta”. La versión doméstica estadounidense de este método fue, por supuesto, la persecución por parte del FBI de radicales negros como George Jackson, Angela Davis y el Partido de las Panteras Negras. Al no enraizar los fracasos de lo que ahora considera un marxismo nacional-liberacionista ‘anticuado’ en esta forma de anticomunismo radical, el afropesimismo se convierte quizás inconscientemente en cómplice del mismo proyecto colonial que supuestamente pretende descolonizar. Pero quizá no se trate sólo de concatenaciones históricas, sino de las determinaciones ideológicas y organizativas de la propia política de liberación nacional, que siempre la sitúan demasiado cerca de las paradojas del empoderamiento en forma de reivindicaciones identitarias.¹⁵

Tal vez la oposición entre una política de liberación y una paradoja de empoderamiento sea falsa. Tal vez, más que una política identitaria, lo que se necesita es una política no-identitaria. En este sentido, la dialéctica negativa de Adorno puede considerarse un modelo provocativo de esa política de la “no-identidad”. Aunque *La ciencia melancólica* de Gillian Rose es una interpretación admirable de la dialéctica negativa de Adorno, ¿es cierto que Adorno es incapaz de ofrecer un relato convincente de la política? Como quedó claro en su premonitoria conferencia de 1967, *Aspectos del Nuevo Radicalismo de Derecha*, la filosofía política de Adorno podría entenderse como un antifascismo conceptual, que recupera su relevancia en

¹⁴ Como hace de forma convincente Okoth, basándose en figuras como Aijaz Ahmad, en el capítulo 1 de *Red Africa* (2023).

¹⁵ Esta dinámica se explora con bastante brillantez en las películas de Sembène Borom Sarret (1963) y Ceddo (1977), la última de las cuales provocó un conflicto entre el cineasta y un miembro fundador de Négritude, Leopold Senghor, que era presidente de Senegal en aquel momento.

una época acechada por los espectros globales del fascismo.¹⁶ Esto, sugeriría, toma la forma no de una política identitaria, sino más bien de una “política no-identitaria” o la resistencia obstinada e infatigable de lo que rechaza la incorporación.

2 POLÍTICA NO-IDENTITARIA

Como era de esperar, la política de la no-identidad de Adorno también surge de una confrontación con la teleología de Hegel de las luchas históricas por la autonomía basada en el reconocimiento universal. La lógica de la integración inherente a la filosofía de Hegel implicaba la negación de la negación en la positividad de un sistema absoluto o total plenamente realizado en el que se alcanzaría dicha libertad.¹⁷ Si en el contexto del carácter funesto de la vida ética de la modernidad la dialéctica *afirmativa* de Hegel encarna un “impulso hacia la totalidad” (citado en Pippin, 1999: 62), o una lógica de la integración que pretende mostrar la ineluctable necesidad histórica mundial de la reconciliación o la “identidad de la identidad y la no-identidad”, entonces la dialéctica *negativa* de Adorno entraña lo que él denomina una “lógica de la desintegración” (*Logik der Zerfalls*):

“Pero tal dialéctica ya no se puede conciliar con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. La suya es una lógica de la desintegración: de la figura aprestada y objetualizada de los conceptos que en principio el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la no-verdad. Con ella la preformación subjetiva del fenómeno se sitúa ante lo no-idéntico en éste, ante el *individuum ineffabile*.” (Adorno, 2010: 145)

Tal vez invocando el espíritu de la plebe, la estrategia filosófica de Adorno consiste en perturbar la lógica hegeliana de la integración —el logro putativo de la identidad de concepto y objeto— llamando la atención sobre la tendencia de Hegel

¹⁶ Véase Adorno, 2020 y Gandesha, 2020. De hecho, como ha señalado el director del Archivo Adorno, Michael Schwartz, la contribución de Adorno a la política es más claramente visible en sus a menudo olvidadas conferencias públicas, discursos radiofónicos y entrevistas a su llegada a la República Federal en 1949, que se centran en cómo sería posible organizar nuestros pensamientos y acciones de tal manera que se evite la repetición de Auschwitz.

¹⁷ La reciente interpretación de Hegel, que lo sitúa mucho más cerca de Kant que, por ejemplo, en las lecturas ‘expresionistas’ de filósofos más críticos con la Ilustración como Charles Taylor, representa un importante desafío a la visión de Adorno sobre Hegel. Véanse, entre otros, Pippin, 1999; Pinkard, 2008; Moggach, 2011.

a preformar subjetivamente el objeto, negando al mismo tiempo esta misma operación.¹⁸ En el proceso, la negatividad emerge del objeto material en su exceso, el *individuum ineffabile*, su obstinada resistencia a los conceptos (*Begriffen*) que pretenden “aprehenderlo” (*greifen*) sin resto.

Adorno hace dos afirmaciones principales contra Hegel. La primera es que la subsunción de objetos particulares y materiales bajo conceptos abstractos, en la medida en que conlleva un proceso de disciplinamiento del objeto mediante el pulido de sus bordes ásperos o de cualquier cosa que haga particular lo particular sensual, implica, como ha demostrado Gillian Rose, una especie de violencia espiritual o conceptual o lo que Nietzsche denominó “hacer semejante lo que no es semejante” (2011: 57-96). Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, que lo arraiga en la equivalencia histórica de la transgresión y el castigo, Adorno coloca dicha violencia en el principio de intercambio mediado por lo que Sohn-Rethel (2021) denominó la “abstracción real” de la forma mercancía. Como escribe Adorno en ‘Dialéctica negativa’:

“El principio del intercambio, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el intercambio, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad.” (2010: 146)

Si Hegel rastrea los innumerables patrones o formas que asume el Espíritu en su viaje hacia sí mismo, el objetivo de Adorno es señalar la violencia que requiere el principio de intercambio, que descifra con la ayuda de *El Capital* de Marx, o lo que denomina la “fenomenología del anti-espíritu” (2010: 356).

La segunda afirmación que Adorno hace contra Hegel es que el sufrimiento que resulta de la “reconciliación extorsionada” de la identidad y la no-identidad no puede ser revertido o redimido por el momento posterior del despliegue del Espíritu. El “recuerdo” del sufrimiento en Hegel es, paradójicamente, simultáneamente su ‘olvido’ en la medida en que es anulado o convertido en un momento positivo por el posterior despliegue del Espíritu. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel llega a afirmar que el Espíritu supera a la propia muerte (2013: 19). Y así debe ser, en la medida en que Hegel entiende explícitamente su filosofía de la historia como una

¹⁸ Y otros representantes del idealismo como Kierkegaard, Husserl y Heidegger, véase Gordon, 2016.

teodicea o justificación del mal en un orden creado divinamente. En cambio, para Adorno, el sufrimiento sigue siendo irremediabilmente no-idéntico. Este es un punto importante para nuestro momento histórico en la medida en que, de acuerdo con Adorno, “el sufrimiento no puede ser legítimamente instrumentalizado, de hecho, convertido en arma para diversos fines políticos”.

¿Cómo puede la crítica conceptual de Adorno al concepto hegeliano iluminar la política identitaria? Dado su tenor técnico, tal y como lo he descrito anteriormente, la crítica de Adorno al pensamiento identitario parece bastante alejada de las preocupaciones de aquellos que afirman reivindicaciones identitarias existenciales políticamente urgentes como reivindicaciones de reconocimiento, así como de resistencia a innumerables formas de “borramiento”, como Judith Butler lo expresa acertadamente.¹⁹

Los entresijos de la lógica dialéctica difícilmente podrían parecer menos relevantes para tales reivindicaciones públicas presentadas por grupos que históricamente han sido agraviados, oprimidos y marginados y cuyo sufrimiento parece haber sido justificado por los supuestos racistas y los enredos inherentes a gran parte de la historia de la filosofía occidental hasta, podría decirse, incluir la propia filosofía de Adorno.²⁰ Lo que es clave, sin embargo, es que la “lógica de la desintegración” de Adorno apunta al modo en que la ‘no-identidad es el momento de resistencia de lo que es diferente, resistencia a la lógica de lo mismo’. Incluso entiende el pensamiento identitario como el “imperialismo filosófico de anexión de lo diferente”. En esto Adorno tiene mucho en común con la política identitaria. Lo no-idéntico, como se expresa más claramente en el sufrimiento corporal de los animales humanos y no humanos, es una forma de ‘resistencia’. Como afirma Oshrat Silberbusch (2018: 7):

“Al cuestionar los principios más fundamentales del pensamiento racional, la filosofía de lo no-idéntico de Adorno no sólo construye esa conciencia, sino que también esboza cómo sería una forma diferente de pensar: una que, al dar voz al sufrimiento, al sacar a la luz la supresión de lo no-idéntico, ‘aleje el pensamiento de la complicidad con éste y lo convierta en resistencia”

La política identitaria debe entenderse como una forma de resistencia que ofrece precisamente esa “forma de pensar diferente”, basada, además, en las experiencias históricas de marginación, opresión y sufrimiento. Al mismo tiempo, el “pen-

¹⁹ Véase el debate Holberg (2021).

²⁰ Véase Okiji (2018).

samiento no-identitario” de Adorno puede resultar provocativamente útil para aclarar y señalar algunos de los considerables puntos ciegos y debilidades de la política identitaria contemporánea, que, sin una dimensión utópica, “tiende a subvertir sus propias aspiraciones”.

El pensamiento de Adorno, sugiero, encarna una forma de negatividad que quizá lo sitúa bastante cerca de la visión más melancólica del Afropesimismo. La ‘ciencia melancólica’ articulada en ‘Mínima Moralia’ no es más que la excavación detallada de una especie de muerte social o de la “vida que se ha convertido en la ideología de su propia ausencia”. Sin embargo, el pensamiento de Adorno nunca renuncia a su momento utópico, sin el cual se deslizaría hacia la incoherencia. “El poder de (...) la negatividad mantiene un dominio real hasta nuestros días”. Argumenta Adorno. “Lo que sería diferente aún no ha comenzado” (2010: 145). Sólo se puede reconocer tal poder desde el punto de vista de un mundo que no sería idéntico a sí mismo. Esto significa que, en lugar de buscar el reconocimiento como portador de experiencias de desplazamiento que constituirían las condiciones trascendentales para la posibilidad de sus pretensiones de verdad, la dialéctica negativa exige el fin de estas condiciones, lo que, a su vez, para Adorno, significa la negación de una sociedad constituida por el principio de intercambio. La inmovilidad de lo fijo y eterno es trascendida por el dinamismo de lo abierto y transitorio. Tal dinamismo también haría obsoleta a la propia *Dialéctica Negativa*. La teoría crítica tiene una profunda inversión en su propia negación. La paradójica liberación de las condiciones dentro de las cuales la Teoría Crítica es inteligible es su único compromiso normativo.

Las personas sin hogar (*homeless*), por ejemplo, difícilmente se ven impelidas a buscar el reconocimiento de su abyecto sufrimiento y humillación, sino que, por el contrario, exigen la abolición de la condición que las convirtieron en eso. Podríamos llamar a Adorno un filósofo “*homeless*”, siendo su propio “punto de vista” el del refugiado, el erudito en el exilio, en el que fundamenta explícitamente su noción de ‘dialéctica negativa’ en sus conferencias de 1965-66 en la Universidad de Frankfurt. La exigencia de la abolición de las personas sin hogar se refleja en un importante cambio en el lenguaje: en lugar de decir ‘*homeless*’, ahora se nos anima, con razón, a decir ‘los sin techo’. Por tanto, lo que antes parecía una identidad esencializada (quizás haciéndose eco de la “*transzendente Obdachlosigkeit*” o desamparo trascendental del primer Lukács) ahora aparece como una contingencia histórica. Como escribe Adorno en ‘Dialéctica negativa’: “*Weh spricht: jvergeh!*” (El

dolor dice: pasa) (2010: 203). Los paralelismos con la descripción de Marx de la lucha del proletariado por abolir la sociedad de clases y, finalmente, su propia identidad negativa y privativa, deberían ser evidentes. En esta ética negativa, Adorno se identifica con el compañero de exilio de Marx, el escritor y poeta judío Heinrich Heine. Como escribe en su bello ensayo “La herida Heine”: “ya no hay más patria que un mundo en el que ya nadie sería expulsado, el mundo de una humanidad auténticamente emancipada. La herida que es Heine sólo sanará en una sociedad que haya logrado la reconciliación” (Adorno, 1991: 85).

Si la lógica de la integración de Hegel aspira a curar las heridas de una modernidad desesperada mediante la interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), entonces la memoria (*Gedächtnis*) de Adorno sobre el sufrimiento de Heine, reabre estas heridas al reconocerlas y, en el proceso, muestra que la reconciliación histórica, tal y como la entendieron tanto Hegel como el posterior Lukács, es falsa; que se ha logrado bajo condiciones de coacción.

Las intervenciones de posguerra de Adorno abordan el trauma histórico y podrían reconstruirse de la siguiente manera. Las laceraciones de la civilización, a diferencia de los traumas individuales, pueden entenderse como ocurridas en dos niveles relacionados. El primero lo denominamos trauma de ‘primer orden,’ que se produce a nivel del acontecimiento en sí, por ejemplo disturbios, revueltas, revoluciones, guerras, genocidios, etc. El trauma de ‘segundo orden,’ por el contrario, es lo que ocurre a nivel de la ‘hermenéutica’ del acontecimiento; una crisis de interpretabilidad o narrativizabilidad de los traumas históricos de primer orden, que empuja contra los límites del conocimiento conceptual, los modelos o los paradigmas existentes.

En otras palabras, el trauma de segundo orden resulta de la imposibilidad de integrar el acontecimiento traumático en los marcos de inteligibilidad existentes. El marco de inteligibilidad dominante de la modernidad europea era el de una filosofía historicista del progreso resumida en la idea de la historia universal articulada por Kant, Hegel y el marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional (del que Walter Benjamin fue intensamente crítico).²¹ El genio de esta filosofía, sin embargo, era que intuía la necesidad de relacionar dos órdenes de trauma a través de una noción afirmativa de contradicción que, en última instancia, se entendía que conducía, a través de lo que Hegel (1977) llama “la astucia de la razón”, a la reconciliación o “la identidad de la identidad y la no-identidad”. Se trata, en última instan-

²¹ Véase Allen (2017).

cia, de una apología histórica de la violencia y el sufrimiento no muy distinta de la justificación histórica de la dominación colonial (la llamada ‘carga del hombre blanco’) en forma de teodicea secularizada. La dialéctica negativa de Adorno lo pone claramente de manifiesto.

Una lectura comprensiva de la política identitaria sugeriría que, al igual que los propios escritos de posguerra de Adorno sobre el significado ético-político de traumas históricos como el Genocidio Armenio y, por supuesto, el Holocausto, registra un trauma de segundo orden producido por las sangrientas, incluso terro-ríficas, historias coloniales de la modernidad occidental, con las que está relacio-nada tanto en el pasado como en el presente. Por tanto, es profundamente sensible a los daños causados a los marcos universalistas de inteligibilidad existentes.

Sin embargo, a diferencia de Adorno, que trata de rescatar ideas de los restos de la Ilustración, como lo racional, la autonomía democrática, la memoria de la natu-raleza dañada y sufriente, así como una cierta forma de universalismo que registra la “falta no-idéntica” en su núcleo, o lo que Lacan llamaría la subversión del orden simbólico por lo “real”, la política identitaria parece renegar de la Ilustración en su totalidad hasta el punto en el que debemos cuestionar si un proyecto de izquierda coherente debe surgir inevitablemente. Es precisamente aquí donde la política identitaria tira al bebé “crítico-racional” en el agua de la bañera “colonial” y, en consecuencia, se torna en un peligroso giro autoritario.

En lugar de entender los traumas históricos como resultado de imperativos polí-tico-económicos, como el capital como valor que se valoriza a sí mismo, la política identitaria contemporánea los atribuye a una noción mística y cosificada de ‘Blan-cura’ o ‘Eurocentrismo’. En la versión del afropesimismo de Wilderson, una rela-ción social histórica y no racializada en sí misma, la esclavitud, se racializa exclusi-vamente y, por tanto, se esencializa en la oposición trascendental entre el ‘Esclavo’ (africano) y el ‘Humano’ (no africano). En otras palabras, la política identitaria representa una negación abstracta de la ilustración occidental —no muy distinta del fascismo— en lugar de una confrontación constructiva de lo peor de Europa con lo mejor de la misma, como dice Cornel West. De hecho, lo que escritores como Paul Gilroy, Susan Buck-Morss y, más recientemente, Priyamvada Gopal han suge-rido es que parte de lo mejor de Europa se extrajo a su vez de la disidencia y las insurgencias orientadas por la aspiración a una concepción significativa de la liber-tad de los propios súbditos esclavizados y colonizados. Llámese a esto una forma ‘insurgente de la no-identidad’.

Como sugerí al principio, podría considerarse que tal confrontación se despliega en la dialéctica negativa de Adorno, que encarna lo que él llama una lógica de la desintegración, una lógica que trata de empujar la reconciliación hegeliana hasta el punto en que es posible imaginar lo no-idéntico emancipado precisamente de la lógica compulsivamente subsuntiva y violenta de la identidad. Pero Adorno no está ofreciendo una forma cualitativamente diferente de lógica dialéctica como tal, sino practicando lo que él llama un “sentido consistente de la no-identidad” (2010: 5), uno que empuja más allá del cierre temporal y espacial de Hegel dentro de una concepción afirmativa de la historia universal. La dialéctica negativa se describe mejor como el intento de reanimar —y por eso es una crítica genuinamente “inmanente”— una dinámica que siempre es ya interna al propio pensamiento de Hegel. La admisión por este último del problema de la plebe y, por extensión, del proletariado, es un ejemplo de ello. Las identidades abyectas en cuestión aquí no son las que exigen reconocimiento y afirmación, sino su propia abolición a través de la negación dialéctica de las condiciones opresivas que les dan origen. Si la política de la identidad es una “lucha de lo que es diferente por la inclusión”, entonces la política de la no-identidad de Adorno debe entenderse como una “lucha por lo que es diferente para resistir esa inclusión totalizadora”.

Para concluir, en su fase más temprana, la política identitaria —tanto en las luchas de liberación anticolonial como en la forma de la política transformadora feminista-socialista de la CRC— buscaba la liberación de lo no-idéntico de una sociedad en la que el trabajo abstracto era, y sigue siendo, la forma dominante de mediación social y, como tal, reducía toda diferencia a identidad o equivalencia. Al igual que la posición social de la plebe de Hegel, esto implicaba que para que las trabajadoras lesbianas negras, por ejemplo, estuvieran realmente incluidas, la sociedad racista y patriarcal tendría que transformarse en una dirección radicalmente igualitaria. Como Angela Davis (2017) ha escrito recientemente en su prólogo a un libro sobre la noción de Herbert Marcuse del “Gran Rechazo”: “Zora Neale Hurston nos recordaba que la mujer negra es la mula del mundo. ¿Y si las mulas del mundo se convirtieran en la cumbre de la humanidad?” Sin embargo, esa inclusión —fundamentalmente rechazada por la ontología política negra— también transformaría radicalmente esas mismas identidades “interseccionales”, en la medida en que las propias condiciones opresivas que las produjeron habrían sido trascendidas o superadas. Una sociedad liberada, en la medida en que constituiría una redistribución consumada de lo sensible ¡ya no requeriría una epistemología de punto de

vista fijo y estático! Aquí, en esta primera iteración de la identidad, la política es una reivindicación genuina y universal y ‘emancipadora’ de la libertad. La liberación del grupo más abyecto implicaría la liberación de todos.

Si la política identitaria promete la liberación y la inclusión de las identidades oprimidas y excluidas, la política de la no-identidad implica una “liberación de la identidad como tal”. Si para Adorno la dominación debe entenderse como una constelación de relaciones de poder de la identidad sobre la no-identidad: la dominación de la figura del ser humano sobre la naturaleza sensorial y externa y los animales no humanos, la dominación del super-yo sobre los impulsos libidinales dentro del individuo, así como la dominación de clase, la “política no-identitaria” implicaría, al “compás” de Caygill, una miríada de formas situadas de resistencia (en contraposición a una ‘Resistencia’ singular) a la lógica reductora de la identidad.²²

La política de identidad es tanto una dialéctica de la liberación como una paradoja del empoderamiento. Pero quizá cada una de sus dimensiones implique la otra. La enérgica reafirmación de identidades denigradas y borradas debe ejercer una insoportable presión de conformidad sobre cada uno de sus sujetos, tal vez del mismo modo que el partido revolucionario exige una férrea disciplina a cada uno de sus miembros, como Georg Lukács sabía muy bien.²³ La dialéctica de la liberación se desliza entonces, tal vez contra sí misma, hacia una paradoja del empoderamiento. Tales negaciones generan lo que podríamos llamar una cierta astucia de la razón: la necesidad de una trascendencia de esta misma oposición, a saber: una política no-identitaria, una política que aspira a liberar lo no-idéntico más allá de las compulsiones heterónomas de la identidad como tal. Volviendo al epígrafe al inicio del texto: “La situación reconciliada no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.”

Traducido por Rogelio Regalado Mujica

²² Véase Caygill (2013).

²³ Como ya se ha mencionado anteriormente, aquí la lección está en el gobierno autoritario del primer presidente de Senegal y miembro fundador de *Négritude*, Léopold Sédar Senghor, que mantuvo una larga disputa con el sindicalista marxista, escritor y cineasta Ousmane Sembène, que se puso del lado de los *ceddo*, los forasteros, título homónimo de la película de este último de 1977.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor. W. (1991): *Notes to literature. 1*. New York: Columbia Univ. Press.
- ADORNO, Theodor. W. (2010): *Negative dialectics*. London and New York: Routledge.
- ADORNO, Theodor. W. (2020): *Aspects of the new right-wing extremism*. Cambridge: Polity press.
- AJARI, Norman. (2023): *Dignity or death: Ethics and politics of race* (M. B. Smith, Trans.). Polity Press.
- ALLEN, Amy. (2017): *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia university press.
- APPIAH, Kwame, A. (2019): *The lies that bind: Rethinking identity, creed, country, color, class, culture*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- ARISTOTLE. (2014): *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400835850>
- AVINERI, Shelomoh. (2003): *Hegel's theory of the modern state* (transferred to digital print). New York: Cambridge Univ. Press.
- CAYGILL, Howard. (2013): *On resistance: A philosophy of defiance*. London and New York: Bloomsbury academic.
- DAVIS, Angela. (2017): "Foreword". In A. T. Lamas, T. Wolfson, & P. E. Funke (Eds.), *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press.
- FUKUYAMA, Francis. (2018): *Identity: The demand for dignity and the politics of resentment* (First edition). New York: Farrar, Straus and Giroux.
- GANDESHA, Samir. (Ed.). (2020): *Spectres of fascism: Historical, theoretical, and international perspectives*. London: Pluto Press.
- GORDON, Peter, E. (2016): *Adorno and existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard university press.
- Habermas on Israel: A Principle of Solidarity*. (2023, November 19): Reset DOC.
<https://www.resetdoc.org/story/habermas-israel-principle-solidarity/>
- HAIDER, Asad. (2022): *Mistaken identity: Mass movements and racial ideology*. London: Verso Books.
- HARTSOCK, Nancy. (2004): "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". In *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Ed. By S. Harding. New York & London: Routledge, 35-54.
- HEGEL, Georg, W. F. (1977): *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. New York: State University of New York Press.
- HEGEL, Georg, W. F. (2012): *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood, Ed.; H. B. Nisbet, Trans.). New York: Cambridge University Press.

- HEGEL, Georg. W. F. (with Findlay, J. N.). (2013): *Phenomenology of spirit* (Reprint.). Oxford: Oxford Univ. Press.
- HILL COLLINS, Patricia. (2009): *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (Second edition). New York & London: Routledge.
- HOLBERG PRIZE (Director). (2021, December 4): *The 2021 Holberg Debate on Identity Politics: J. Butler, C. West, G.Greenwald and S. Critchley*. [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=Sv-TXOf17vg>
- HOOKS, Bell. (2005): *We real cool: Black men and masculinity*. New York & London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203642207>
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. W. (2002): *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (G. Schmid Noerr, Ed.). Stanford: Stanford University Press.
- JAMESON, Fredric (2010): *Valences of the dialectic*. London: Verso.
- LARSEN, Neil. (2022, Summer): “The Jargon of Decoloniality”, *Catalyst*, 6(2). <https://catalyst-journal.com/2022/09/the-jargon-of-decoloniality>
- LENIN, Vladimir, I. (1939): *Imperialism, the highest stage of capitalism: A popular outline*. New York: International Publishers.
- LILLA, Mark. (2017): *The once and future liberal: After identity politics* (First edition). New York: HarperCollins.
- LUKÁCS, Georg. (2013): *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- MACKINNON, Catherine, A. (1993): *Only words*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- MACPHERSON, Crawford, B. (2011): *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* (Paperback of 1st edition, Oxford, Clarendon press, 1962). Oxford: Oxford university press.
- MCGOWAN, Todd. (2020): *Universality and identity politics*. New York: Columbia University Press.
- MICHAELS, Walter, B., & REED, Adolph, L. (2023): *No politics but class politics* (A. Jäger & D. Zamora, Eds.). London: ERIS.
- MOGGACH, Douglas. (2011): *Politics, religion, and art: Hegelian debates*. Evanston, Illinois: Northwestern university press.
- MOUNK, Yascha. (2023): *The identity trap: A story of ideas and power in our time*. New York: Penguin Press.
- MURRAY, Douglas. (2017): *The strange death of Europe: Immigration, identity, Islam*. London: Bloomsbury Continuum.
- MURRAY, Douglas. (2019): *The madness of crowds: Gender, race and identity*. London: Bloomsbury Continuum.
- MURRAY, Douglas. (2022): *The war on the West* (1. Aufl). New York: Broadside books.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2011): *On the genealogy of morals* (Ed. W. A. Kaufmann). New York: Vintage Books.

- OKIJI, Fumi. (2018): *Jazz as critique: Adorno and black expression revisited*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- OKOTH, Kevin, O. (2023): *Red Africa: Reclaiming revolutionary black politics*. London: Verso.
- PINKARD, Terry, P. (2008): *German philosophy: 1760 - 1860; the legacy of idealism* (4. print). New York: Cambridge Univ. Press.
- PIPPIN, Robert, B. (1999): *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness* (Reprinted). New York: Cambridge University Press.
- ROSE, Gillian. (1984): *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and law*. New York: Blackwell.
- ROSE, Gillian. (2000): *Mourning becomes the law: Philosophy and representation* (transf. to digital print). New York: Cambridge Univ. Press.
- RUDA, Frank. (2013): *Hegel's rabble: An investigation into Hegel's Philosophy of right* (1. paperback ed). London: Bloomsbury.
- SEKYI-OTU, Ato. (2019): *Left universalism, Africentric essays*. New York & London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429465239>
- SILBERBUSCH, Oshrat, C. (2018): *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking As Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan US.
- SMITH, Dorothy. E. (2004): Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. In *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies* (pp. 21-34). New York & London: Routledge.
- SOHN-RETHEL, Alfred. (2021): *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology*. Boston: Brill.
- TÁÍWŌ, Olúfẹ̀lmi, O. (2022): *Elite capture: How the powerful took over identity politics (and everything else)*. Chicago, IL: Haymarket books.
- TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. (Ed.). (2017): *How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Thanks to Gaza, European philosophy has been exposed as ethically bankrupt. (2024, January 18). Middle East Eye. <https://www.middleeasteye.net/opinion/war-gaza-european-philosophy-ethically-bankrupt-exposed>
- TRAVERSO, Enzo. (2021): *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory* (Paperback edition). New York: Columbia University Press.
- WILDERSON, Frank, B. (2020): *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- WILDERSON, Frank, B. (n.d). *We Are Trying to Destroy the World*. Consultado el 18 de Noviembre del 2024.
Disponible en: <https://illwilleditions.noblogs.org/files/2015/09/Wilderson-We-Are-Trying-to-Destroy-the-World-READ.pdf>

TRADICIONES - RUPTURAS. LA TEORÍA CRÍTICA EN LA RECEPCIÓN FEMINISTA

Traditions – Ruptures. Critical Theory in Feminist Reception

GUDRUN AXELI KNAPP*

axeli.knapp@t-online.de

Reflexionar sobre la ubicación y la orientación del propio pensamiento en intercambio con otros es algo obvio en una ciencia que se ha vuelto reflexiva. Pero las ocasiones para hacerlo cambian y, con ello, también las constelaciones de problemas que se toman en consideración. Así, las reflexiones que siguen fueron suscitadas por una experiencia en el contexto del reciente debate teórico feminista, esto es, por la impresión de que en el curso del debate cada vez más internacional (más exactamente: angloamericano y de Europa occidental) sobre el feminismo, surge un inter-discurso en el campo de tensiones entre igualdad, diferencia y deconstrucción que parece extrañamente fluctuante o sin fondo.

Sospecho que una de las razones es que las contribuciones debatidas, la mayoría de las cuales se encuentran en la intersección entre la filosofía y las ciencias sociales, rara vez hacen que sus trasfondos experienciales específicos, sus referentes en las tradiciones académicas y sus contextos políticos resulten suficientemente transparentes. Esto afecta a la comprensibilidad de lo que se dice y dificulta la delimitación temporal y espacial de las pretensiones de validez que se formulan. Una “disputa sobre la diferencia” (1993), por ejemplo, tiene una connotación diferente en los Estados Unidos, a los que se refiere la literatura más relevante, a la que tiene en Italia, en Francia, en Inglaterra o en el espacio de habla alemana. Desde fuera, es difícil determinar qué se percibe como “distinto” si una no quiere limitarse a

* Catedrática emérita del Instituto de Psicología de la Universidad Gottfried Wilhelm Leibniz de Hannover.

El texto de esta contribución se publicó inicialmente en 1995 y se recoge en la recopilación de textos de la autora publicada bajo el título *Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung*. Wiesbaden: Springer VS, 2012, 129-164. Le agradecemos la autorización para publicar esta traducción.

recurrir a los estereotipos nacionales o a una selección de experiencias aleatoria de carácter personal.

Hasta ahora, la labor de contextualización –salvo excepciones, que suelen ser de aquellas que traspasan las fronteras culturales– se ha dejado en manos de los respectivos destinatarios en lugar de formar parte del texto como autorreflexión por parte de las autoras. La reflexividad centrada en la situación histórico-social del propio discurso todavía sigue estando poco desarrollada. Los círculos de destinatarios imaginados de las contribuciones al debate parecen estar constituidos por un “público nativo” que se extrapola desde cada contexto. Otra variante de los centrismos sesgados en los que hasta ahora se ha centrado la atención feminista es el centrismo “local” de quienes escriben en un lugar concreto sobre cosas específicas de manera genérica, dando por supuestos espacios de experiencia y horizontes compartidos.

Mi impresión se refiere en particular a los diagnósticos de época y a los debates contemporáneos presentados bajo la ambigua etiqueta de “posmodernismo”, pero también puede extenderse a otros ámbitos.¹ Por poner un ejemplo actual, el discurso sobre el término “raza” en los Estados Unidos se sitúa en un contexto social, histórico y político completamente diferente al alemán. Sin una explicación de los antecedentes específicos, no quedan claros los respectivos énfasis en el uso, la crítica o el rechazo de este término.² Este ejemplo, que podría completarse con otros³,

¹ Con los desplazamientos en las coordenadas políticas de posguerra, parece haber aumentado en general la necesidad de clarificación y autocomprensión, y las ciencias sociales se ven especialmente afectadas por ello. En este contexto, Oskar Negt diagnostica estados sociales de apresuramiento y aceleración, cuya forma temporal es la “acumulación de comienzos abortados” (Negt): “Cuanto más confusos y complejos son los problemas que exigen soluciones, más urgente es un tiempo de reflexión pública, una pausa dilatada, por así decirlo” (Negt/Kluge, 1992: 307). La “pausa dilatada”, que también incluye la contemplación del trasfondo de las experiencias ajenas y la explicación de las propias, requeriría una estructura temporal que contrasta con la escasez de tiempo y la aceleración en la “velocidad de rotación” que se observa con frecuencia en el intercambio científico.

² Mientras que en EE.UU. el término “raza” se utiliza como categoría de análisis económico y sociopolítico, aquí ha sido tabú durante mucho tiempo, y por buenas razones. Sólo en el transcurso del debate sobre el racismo de los últimos años se adoptó como término político-crítico o moral. La recepción feminista del concepto de “raza” está estrechamente vinculada al debate más general sobre la “diferencia” o la disparidad de las mujeres. Las referencias al concepto de “raza” reflejan claramente los diferentes contextos de realidad y los antecedentes de la experiencia. Así, como señala Sedef Gümen (1993) desde su conocimiento de ambas sociedades y ambos discursos, en la discusión feminista de habla alemana dominó una lectura de la “raza” como identidad étnico-cultural. En su opinión, esta acentuación, que –en comparación con los EE.UU.– no presta suficiente atención a las dimensiones socioeconómicas y de clase del concepto de “raza”, (también) revela elementos de continuidad de tradiciones etno-nacionalistas de pensamiento que se mezclan con cuestiones feministas.

ilustra las barreras y los retos de una internacionalización de la crítica feminista, incluido el proyecto de “teorizar el género” (de Lauretis 1987).

Formulado positivamente, en la configuración experiencial de teorías y conceptos, se podrían ver fuentes de inspiración y ampliación de horizontes de problemas, que sin embargo habría que desarrollar de manera más comprometida que como se ha hecho hasta ahora. Dicha “producción de conexiones” (Negt) requiere un esfuerzo adicional, un impulso comunicativo que busque hacer de la consideración de los orígenes del propio pensamiento un componente genuino de los textos presentados a debate.⁴

El trabajo de traducción y la creación de transparencia contextual adquieren mayor importancia cuanto más inciertos se vuelven los contornos de lo que puede

³ Por ejemplo, sobre las especificidades del concepto central feminista de “género” desde el punto de vista de la historia de la cultura y de la lengua (Becker-Schmidt/Knapp, 1995). De Lauretis (1987) ha señalado que la discusión en inglés sobre “sex” y “gender” y sus connotaciones específicas difícilmente puede trasladarse a las lenguas romances. Esto también se aplica a la traducción al alemán. El más que denso “Geschlecht” alemán nunca se refiere léxicamente sólo a la biología. La formación del sustantivo restringida al ámbito lingüístico alemán (con los antecedentes *geslehte* y *gisláhti*) pertenece a la familia del verbo “schlagen” y originalmente significaba “lo que late en la misma dirección” o especie (coincidente); “Geschlecht” también está asociado a un componente genealógico en el sentido de origen; recuerda a las denominaciones de género o especie. Se utilizaba en el sentido de “la totalidad de seres humanos que viven al mismo tiempo”: género humano; la palabra tiene la connotación de sexualidad y deseo; designa el sistema de clasificación binario de la especie humana, el concepto de identidad (género: “hembra” o “macho”); y se refiere a características psicosociales típicas de peculiaridades de los grupos de género en combinaciones como “carácter de género”, “roles de género”, etc. Además, surgen dificultades particulares al traducir términos centrales de la teoría social del alemán al inglés, como señalan regularmente los traductores de textos de Teoría Crítica. Esto también se aplica a términos centrales del debate feminista en lengua alemana: por ejemplo, “Geschlechterverhältnis” suele traducirse como «relaciones de género», que en alemán se corresponde más con la palabra “Geschlechterbeziehungen”; lo mismo ocurre con el término «Vergesellschaftung», que en alemán apunta a contextos objetivados.

⁴ La reconstrucción de estos contextos no puede delegarse únicamente en los respectivos destinatarios, sino que corresponde en primer lugar a quienes desean ser escuchados. La inclusión de tales reflexiones se busca realmente cuando en la discusión feminista se habla de “saberes situados” (Harding). Esto se asocia con un gesto discursivo que, junto con lo que postula performativamente, comunica su propia provisionalidad y carácter limitado e invita a la refutación –en el caso de Harding con el objetivo de una universalidad enriquecida y concretada–. Judith Butler aborda este problema con un énfasis diferente cuando subraya los “fundamentos básicamente contingentes” de las “posiciones de los hablantes” (1993: 31 y ss.) en una crítica del poder contra el fundacionalismo autoritario en la ciencia. En principio estoy de acuerdo con ella, pero considero que el concepto de “contingencia” no es adecuado en este contexto. Parto de la base de que existen procesos sociohistóricos y experiencias compartidas que, al menos, nos pueden sugerir pensar o prestar atención en una determinada dirección. Además, creo que puede haber algo así como una responsabilidad histórica dentro de la cual hay límites a la contingencia y a la “falta de fundamento” (Butler) de lo que hay que decir.

suponerse que es la “experiencia compartida”: La internacionalización del debate feminista es sólo un ejemplo de ello⁵.

Mi tentativa de trazar algunas líneas de la recepción de la Teoría Crítica en los estudios feministas de habla alemana también debe considerarse en este contexto. El desencadenante fue el asombro de que las teorías de la “antigua” Escuela de Frankfurt, a pesar de que sus textos centrales ya están traducidos, apenas parecen desempeñar papel alguno en la discusión de teoría feminista en los Estados Unidos, mientras que el nombre de Habermas se asocia de forma relativamente natural con la “Teoría Crítica”; aunque tampoco se puede hablar de una recepción amplia de la Teoría Crítica en el feminismo de habla alemana, cuando se hace referencia a esta tradición se remite más bien a los textos de Horkheimer y Adorno.

Percibir esta discrepancia aconsejaba examinar más detenidamente el tipo de referencias feministas a la Teoría Crítica y preguntarse por posibles especificidades alemanas en el contexto de la tradición de esta teoría. A continuación, se esbozarán algunas facetas de esta constelación histórico-política de tradiciones y sus rupturas, antes de que en una segunda sección se aborde la crítica feminista y el desarrollo posterior de la Teoría Crítica.

Tanto las referencias feministas a Adorno y Horkheimer, aparentemente contradictorias, como los contornos de las reformulaciones feministas de la Teoría Crítica revelan algo de la situación histórico-política de las feministas en Alemania. Parto de la base de que es precisamente en la tensa relación entre feministas y Teoría Crítica –tensa en el sentido de una simultaneidad de relación y distancia– donde existe un potencial que podría ser productivo para concretar y seguir desarrollando esta tradición de la Escuela de Frankfurt para el análisis de la sociedad. Este desarrollo ulterior también incluiría atravesar las líneas que habitualmente separan la Teoría Crítica de la teoría del discurso y las teorías postestructuralistas desarrolladas en Francia, utilizando el potencial explicativo específico de ambas corrientes para poder llevar a cabo unos análisis más complejos de las relaciones de género (cf. Fraser/Nicholson, 1990).

⁵ “Transparencia” puede ser una palabra demasiado fuerte en caso de sugerir la completa disponibilidad individual de la experiencia, lo que en última instancia no es ni posible ni deseable. Me interesa más bien reforzar el aspecto expansivo y material de la “diferencia”, también en el debate teórico feminista. Esto tiene que ver con un deseo políticamente motivado de comprender, así como con un concepto enfático de experiencia y respeto por la diferencia.

1 CONSTELACIONES DE LA MEMORIA

“En cierta medida, no tenemos más remedio que transferir lo que no se puede transferir”. Adorno dijo esto en 1945 en una conferencia en el Club Judío de Los Ángeles, en la que abordó “Cuestiones dirigidas a la emigración intelectual” y el problema de vincular el propio pensamiento a trasfondos experienciales históricamente específicos. La idea de poder empezar “de cero” era una ficción (Adorno 1986: 358). Para la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer, Auschwitz fue la experiencia histórica que constituyó el núcleo de su crítica de la razón instrumental. Para ellos, Auschwitz no fue un acontecimiento singular de la historia moderna, sino el resultado de la propia dialéctica de la razón ilustrada, de su puesta en práctica en el curso del desarrollo científico y del desarrollo del sistema capitalista industrial y la administración burocrática. Por tanto, su crítica de la lógica de la identidad nunca fue la pura crítica de la razón que a menudo se entiende que es, sino una crítica de la sociedad; un análisis dialéctico de las formas de constitución de lo social y de la socialización interna de los sujetos en el capitalismo tardío⁶.

Para muchos miembros de mi grupo de edad, los nacidos hacia el final de la guerra o poco después de ella, las secuelas del nacionalsocialismo figuran entre las experiencias que han configurado su pensamiento, sus miedos, sus dudas y también lo que aún podría llamarse esperanza en unas condiciones humanas dignas. Ante la actualidad de esta historia, que sigue reapareciendo en constelaciones cambiantes, no existe un “nuevo comienzo”. Este bagaje de experiencias, sin ser explícito en todos los casos, también penetra en los procesos de trabajo académico y en el desarrollo de instrumentos conceptuales para el análisis de la sociedad. Además de las coincidencias biográficas que determinan los movimientos de búsqueda intelectual, existen condiciones político-históricas que sugieren dónde poner el foco de atención. En este sentido, resulta “obvio” confrontarse con una tradi-

⁶ Las distinciones que suelen hacerse en las descripciones de la primera Teoría Crítica entre tres fases de desarrollo, que reflejan tanto los cambios en la situación histórica como enfatizan las diferencias de énfasis en los puntos de vista teórico-filosóficos de Horkheimer y Adorno (la fase del «materialismo interdisciplinar» 1932-1937, el planteamiento de una «Teoría Crítica» entre 1937 y 1940 y la «Crítica de la Razón Instrumental» que definió el periodo de 1940-1945), están ciertamente justificadas (Benhabib, 1992). Sin embargo, parto del hecho de que en la historia de la recepción de esta teoría surgieron constelaciones muy diferentes y cambiantes, que no siguen necesariamente la lógica de estas fases, sino que se refieren a la Teoría Crítica como un corpus global, en el que –como puede verse en particular en las obras de Adorno hasta la *Dialéctica Negativa*– también hay claras líneas de continuidad.

ción teórica que –como pocas– ha reflexionado sobre la ruptura histórica que el nombre de Auschwitz representa como elemento de continuidad.

La presencia del pasado, con la que también brega el pensamiento feminista, tiene diferentes caras. Va desde la “incapacidad para el duelo” (Mitscherlich) –que ha vuelto a salir a la luz en el debate sobre el “punto final” y en la indescriptible disputa sobre la “mentira de Auschwitz”– hasta los actos antisemitas y xenófobos de violencia simbólica y material, pasando por los cambios en el clima social, en los que surgen mezclas explosivas de destructividad y ansiedad, cambios que se interpretan en el amplio contexto de los procesos de racionalización social y han traído a la memoria recuerdos de Weimar. “Weimar” como metáfora del miedo referida a la prehistoria del nacionalsocialismo.

Me gustaría comentar brevemente dos aspectos de esta “actualidad”. En primer lugar, el rápido desarrollo del potencial tecnológico moderno de *ingeniería social* y la mentalidad de la “implementabilidad” [*Machbarkeit*] inseparablemente unida a él, que también podrían ser problemas centrales de la crítica feminista de la ciencia, la tecnología y la sociedad, y en algunos casos lo son. Y, en segundo lugar, la ineludibilidad del recuerdo de Auschwitz en el país de los perpetradores.⁷

La persistente ambivalencia del progreso en el desarrollo de la modernidad se debate intensamente en las discusiones actuales de teoría social, también en relación con los crecientes peligros potenciales en la *sociedad del riesgo* (Beck). Recientemente, Zygmunt Bauman ha vuelto a señalar la conexión entre la racionalización social y la posibilidad del terror sistémico y el exterminio masivo: “Vivimos en una forma de sociedad que hizo posible el Holocausto y que no contiene elementos capaces de evitarlo” (Bauman, 1992: 102). Una ciencia social que no haga de esto el punto de partida de su análisis, concluye, no puede entender la modernidad.

Creo que la teoría feminista tiene algo que aportar a esta comprensión. Desde la perspectiva de un análisis de las relaciones de género, que es una de las figuras históricas básicas para tratar la diferencia, y con el trasfondo de la crítica feminista a la normalización histórica y la codificación cultural de la identidad y la masculinidad, así como su función en el contexto de determinadas formas de racionalidad instrumental, pueden revelarse facetas de la historia de la modernización de la sociedad que normalmente permanecen ocultas. En la *Dialéctica de la*

⁷ Cuando hablo aquí del “país de los perpetradores”, no pretendo marginar retrospectivamente a las víctimas del régimen nazi que vivieron en este país. Mi intención es evitar con toda claridad cualquier relativización o paralelismo al estilo de la visita al cementerio de Bitburg de Ronald Reagan y Helmut Kohl.

Ilustración ya se hacen sentir las conexiones entre dominación, racionalización, represión, violencia y androcentrismo (cf. Becker-Schmidt, 1992; Scheich, 1993).

La segunda dimensión de la actualidad del pasado se ha designado con el término “memoria objetiva”, que apunta a las diferentes constelaciones sociopolíticas en las que se crean elementos de continuidad histórica. En su ensayo “Erbschaft aus Vergessenheit – Zukunft aus Erinnerungsarbeit” [Herencia a partir del olvido – futuro a partir el recuerdo], Brigitte Rauschenbach recuerda el fenómeno de que la “relación con la historia de la primera generación se transmite a la siguiente y posteriores generaciones. Desde un punto de vista empírico, la memoria objetiva es una memoria transmitida generacionalmente que, en parte, no se graba en la memoria a partir de lo que se comunica verbalmente, sino en el silencio” (Rauschenbach, 1992: 44)⁸. Se interesa por la cuestión de si el pasado no sigue vivo precisamente en la “historia de los efectos del olvido” (Rauschenbach, 1992: 42).

Si se parte de la base de que la “memoria (...) de Auschwitz se ha convertido en una realidad objetiva” (Meier, 1990: 75), en el sentido de algo de lo que como individuos y como sociedad no podemos “disponer”, para las humanidades y las ciencias sociales eso plantea el problema de dirimir qué teorías son adecuadas para comprender esta forma específica del “exceso” de historia, en su forma mixta de “realidad objetiva”, formas ritualizadas de “conmemoración”, recuerdo y “olvido” al mismo tiempo. Para mí, las formas del pensamiento dialéctico y las teorías de Adorno, Benjamin y Günther Anders se encuentran entre las pocas tradiciones que tienen el potencial de desbloquear en parte estos contextos de experiencia contradictorios y de múltiples capas, y son lo suficientemente sensibles como para no reducir lo que en última instancia es incomprensible al formato comprensible de una “reconciliación con el pasado”. Pensar en constelaciones, cambiar de perspectiva y relacionar diferentes capas de experiencia dentro de un amplio horizonte de teoría social, historia cultural y psicología social psicoanalítica, dejando espacio para una interpretación histórico-filosófica de largo alcance, así como para la atención al individuo y al respeto por lo irreconciliable, son orientaciones y medios indispensables del análisis social y –en nuestro contexto– también del autopoicionamiento como feministas frente a ese ineludible “bloque de experiencia” (Negt).

⁸ La rebelión de 1968 todavía “contiene inequívocamente elementos de una desrealización desplazada generacionalmente” (Rauschenbach, 1992: 44), en la que continúa la historia de identificaciones reprimidas y negadas (cf. también Benjamin, 1993; Meier, 1992).

La descrita “proximidad” a la tradición de la Teoría Crítica tiene una dimensión subterránea más allá del contenido analítico-discursivo de esta teoría, que está inextricablemente entrelazada con la “historia de los efectos del olvido” de la que habla Rauschenbach. También aquí nos encontramos con la forma específicamente germano-judía en que se entrelazan historia y biografía. Pertenece a los “contextos” socio-históricos, objetivos-subjetivos, mencionados al principio.

Un ejemplo que deja entrever algo de esta capa subcutánea de transmisión es una carta de Adorno a Leo Löwenthal de enero de 1949.

Adorno había regresado a Frankfurt desde su exilio en Estados Unidos con cierto temor a volver a dar clases a estudiantes alemanes. Escribe:

“Después de todo, no puedo ocultarte que desde el primer momento en Bretaña me sentí felizmente abrumado por la experiencia europea y que el trabajo con los estudiantes deja atrás en intensidad y relación todo lo que uno espera, incluso todo lo que había antes de 1933. Y la afirmación de que el nivel de los alumnos había bajado, que eran incultos o de orientación pragmática, es pura tontería. Sería mucho más exacto decir que se entregaron al espíritu de forma desprendida y ajena a la política con un fanatismo sin igual. El elemento categóricamente negativo que afecta a todo es que los alemanes (y de hecho toda Europa) ya no son sujetos políticos, ya no se sienten como tales, y que como resultado lo espiritual adquiere un carácter sombrío e irreal. Mi seminario es como una escuela talmúdica; escribí a Los Ángeles que era como si los espíritus de los intelectuales judíos asesinados hubieran entrado en los estudiantes alemanes. Sigilosamente siniestro. Pero por eso mismo, en el verdadero sentido freudiano, también infinitamente acogedor” (Löwenthal, 1993: 400).

Casi 35 años después, Leo Löwenthal lee esta carta, que expresa en toda su ambivalencia una experiencia de pérdida y la búsqueda de un lugar, a los participantes de la “Conferencia Adorno” con la petición de que “la dejen actuar sobre ellos tal como está” (Löwenthal, 1993: 400).

En el marco de la edición de la “Conferencia” con sus diversas contribuciones a la exégesis de Adorno, los “Recuerdos de Theodor W. Adorno” –título de la conferencia de Löwenthal en Fráncfort– parecen un intento de restablecer una continuidad en el ímpetu político del pensamiento crítico más allá de toda filología y de las meticulosas interpretaciones textuales, incluso de reclamarla en cierto sentido⁹,

⁹ Es evidente el tono crítico dirigido a los participantes en el debate que consideran anticuada la “agenda de la Teoría Crítica clásica”. Löwenthal afirma “con cierta esperanza y sin ninguna agresión”

y al mismo tiempo de realizar una labor de traducción que permita el discernimiento y la comprensión. Esta variante de “transparencia contextual” incluye –casi contrarrestando la comprensión habitual de transparencia– una dimensión atmosférica que recorre como un subtexto sin palabras lo que se dice, una invitación a continuar aun conscientes de que es imposible, un momento de instigación contagiosa que tiene relación con la alusión a una dimensión compartida de experiencia histórica y con idiosincrasias transmitidas que relativizan la distancia entre las generaciones.

Se sugiere aquí una constelación de continuidad en la ruptura, una de esas incitaciones subliminales a través del recuerdo, de apremios a continuar, difíciles de determinar con precisión. Supongo que aún hoy la recepción de la “antigua” Teoría Crítica sigue incluyendo el recurso no siempre explícito a este “núcleo temporal” de la experiencia y una cierta forma de relacionarse con él.

Las razones por las que ciertas formas de pensamiento nos atraen y otras nos dejan fríos son demasiado complejas para explorarlas aquí. Sin embargo, en la actual discusión en Alemania sobre lo que constituye o podría constituir la Teoría Crítica, que se refleja en cada vez más tesis doctorales, llama la atención la dimensión político-psicológica antes mencionada, que se manifiesta una y otra vez en las justificaciones racionales de la respectiva relación con la Teoría Crítica.¹⁰ Tanto en los textos de quienes se orientan hacia el giro de teoría de la comunicación de Habermas y el abandono de los motivos centrales de Adorno y Horkheimer, como en los escritos de quienes se oponen a él con vehemencia y a menudo de forma polémica, el estrato retórico del discurso expresa a menudo más que la propia argumentación. Cuando, por ejemplo, se habla con enfática aprobación de la negatividad no pragmática del pensamiento de Adorno y de lo irreconciliable de su crítica social y cuando, del otro lado, se enfatizan como razones para el rechazo el pathos de la negatividad y lo “tenebroso” de un libro como la *Dialéctica de la Ilustración*, resulta patente que también se trata de formas de codificar un debate sobre el significado de la historia de la barbarie nacionalsocialista para entender el presente y, entrelazado con esto, sobre el grado de esperanza o de duda sobre la posibilidad de unas relaciones sociales razonables, que en ambas posiciones poseen una base subjetiva.

vidad, que en las melodías críticas de las excelentes ponencias también he escuchado una temática que debería seguir resonando durante más tiempo del que nuestros críticos están dispuestos a conceder” (Löwenthal, 1983: 401).

¹⁰ Sobre el concepto de idiosincrasia, véase el ensayo de Silvia Bovenschen (1994).

Partiendo de este trasfondo, me gustaría discutir la actualidad de ciertos potenciales críticos de la Escuela de Frankfurt y rastrear qué herramientas analíticas y orientaciones teórico-sociales de la Teoría Crítica han adoptado las académicas feministas en este país, y en qué puntos rompen con esta tradición.

Al hacerlo, me centro en el debate feminista en las *ciencias sociales* que recurre a la Teoría Crítica como teoría social, pero –a diferencia de Horkheimer y Adorno– se centra en las relaciones de género como relaciones de dominación.

2 APROPIACIÓN DE LA CRÍTICA

Algunas autoras justifican la recepción feminista de los textos de Adorno y Horkheimer, que comenzó relativamente tarde en la década de 1980, remitiendo a su relevancia política como medio para analizar tanto el pasado como el presente.

Irmgard Schultz escribe: “El redescubrimiento de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno por parte de las feministas de este país tiene que ver –al menos por lo que a mí respecta– (...) con la tardía voluntad de confrontarse con el fascismo alemán como alemanas y feministas 44 años después de la escritura de este libro y 43 años después de que se abrieran los campos” (Kulke/Scheich, 1992: 38).

Y Ursula Beer (1988) observa “que el repentino recurso a la Teoría Crítica coincide con un auge del pensamiento mítico (...) también en el movimiento feminista y con una impugnación general de la ‘razón’, especialmente lamentado en los suplementos culturales”, lo que está directamente relacionado con la situación de crisis de la sociedad (Kulke, 1988: 17).

La reapropiación o nueva apropiación de la Teoría Crítica sólo fue posible tras una fase de examen y procesamiento, en la que también se aclararon los límites de la adopción de sus teoremas para un análisis feminista de la sociedad y una crítica de la modernidad: “Elegir la diferencia de género como instrumento central del análisis social crítico significa”, como escribe Herta Nagl-Docekal, “ir más allá de la Escuela de Frankfurt. Y no se trata de un simple añadido que complete la imagen de la modernidad esbozado por la Escuela de Frankfurt; desde la perspectiva de la categoría analítica del género, los rasgos androcéntricos se hacen visibles en la propia Teoría Crítica” (Nagl-Docekal, 1990: 2).

Sus ideas unilaterales sobre la socialización femenina y el carácter social femenino, así como –especialmente en Horkheimer– la imagen idealizada de la familia,

que cristaliza en el concepto de lo “maternal”, se convirtieron en los puntos de partida centrales de las revisiones feministas de la Teoría Crítica (Becker-Schmidt, 1987; Knapp, 1993; Rumpf, 1989, 1990 y 1993).

Entre los motivos que se retomaron y se retoman principalmente en el debate feminista en este país se encuentran la conexión entre la razón instrumental y la dominación de la naturaleza desarrollada en la *Dialéctica de la Ilustración*, la historia civilizatoria del “yo”, el “carácter idéntico, orientado a fines y masculino del ser humano” (Adorno/Horkheimer, 1971: 47) y la aparición de estereotipos sobre el “otro”, en los que se descarga proyectivamente el odio a la propia represión.

Los estudios sobre la mujer han documentado la historia de las proyecciones sexistas, racistas y antisemitas en numerosas investigaciones, que remiten repetidamente a autores de la Teoría Crítica, y las han insertado en el contexto de la conformación científico-(natural) de los discursos de la diferencia en el desarrollo de la modernidad.

Esto tiene lugar en diferentes disciplinas y contextos de investigación. Sobre todo en los estudios científicos, que, con diferentes énfasis, se mueven a lo largo del espectro entre el análisis del discurso en sentido estricto y la teoría social crítica (cf. Scheich, 1993), pero también en el ámbito de los estudios culturales y literarios. En dichos estudios, las perspectivas de análisis se han diferenciado en una dirección específica en los últimos años. Aquí es donde encontramos la apertura más clara hacia los teoremas postestructuralistas sobre la constitución del significado y sus mecanismos funcionales.

En este campo, hay indicios de lo trascendental que puede ser una combinación de enfoques de teoría del discurso y de los signos, así como de enfoques psicoanalíticos, que pone el foco en la ocupación afectiva de las construcciones lingüístico-discursivas (cf. Stephan/Schilling/Weigel, 1994).

El perfeccionamiento de los instrumentos teóricos y los análisis materiales que se han llevado a cabo entretanto permiten comprender con mayor precisión las distintas configuraciones de la “diferencia” y superar así la *Dialéctica de la Ilustración*, que, en el marco de su amplio arco de filosofía social, presta poca atención a la dimensión histórico-cultural de dichas construcciones y a su inserción sociopolítica.

Sin embargo, sigue habiendo considerables dificultades metodológicas para determinar la relación específica entre las construcciones simbólicas y las representaciones del “otro”, la historia concreta de la dominación de la naturaleza y la histo-

ria social de las relaciones prácticas de exclusión y violencia hacia los demás en tanto que “otros”.

Los análisis del discurso permiten captar las formas de codificación y normalización cultural, incluso hasta las normas jurídicas que diferencian entre lo “propio” y lo “ajeno” con consecuencias de gran alcance. Sin embargo, aún no se comprende suficientemente qué es lo que lleva a las personas a apoyar o iniciar en diferentes circunstancias la segregación violenta de los demás.

La cuestión apunta directamente a la necesidad de analizar empíricamente las configuraciones específicas de la subjetividad objetiva, la objetividad social y los respectivos contextos de interpretación en los que ambas se sitúan. Si, en este contexto, no se reflexiona en absoluto o sólo de forma estereotipada sobre la diferencia de género –también en el sentido de la cuestión de la constitución de la subjetividad de género–, como ocurre hasta un punto casi aterrador en el debate sobre el extremismo de derechas, el racismo y la violencia xenófoba, por ejemplo, entonces esto es sintomático de que se excluye algo que quizá podría estar demasiado cerca, esto es, las propias dificultades para tratar la diferencia.

Mientras que, en lo que respecta a sus análisis filosófico-sociales de la conexión entre razón instrumental, autoconservación y opresión, la *Dialéctica de la Ilustración* ha sido recuperada en el debate feminista de manera relativamente intensa, el recurso a los supuestos de teoría social de la Teoría Crítica en sentido estricto ha permanecido marginal. Veo dos razones principales para ello.

La primera y más evidente es su inadecuado análisis de las relaciones de género como contexto socioestructural.

La segunda barrera para la recepción de la Teoría Crítica la veo en su fuerte énfasis en la preponderancia de las condiciones sociales sobre el comportamiento, que prevalece sobre la dialéctica de individuo y sociedad que se reivindica repetidamente¹¹. En vista del entusiasmo emancipador y de las múltiples actividades del movimiento feminista, especialmente en los años setenta y ochenta, y teniendo en cuenta las contradicciones experimentadas e investigadas de la socialización femenina, al principio apenas había puntos de contacto directos. Quizá de ahí provenga el aspecto poco ortodoxo de las referencias feministas a la Teoría Crítica.

¹¹ Regina Becker-Schmidt subraya algo parecido en una crítica a Adorno: “Creo que Adorno sobrestimó la uniformización social en su visión de la sociedad como una totalidad negativa. Las contradicciones y los potenciales de conflicto, que también provocan resistencia, quedan sin definir en su crítica” (Becker-Schmidt, 1991: 387).

Se retoman ciertas reivindicaciones del programa temprano de Horkheimer de una vinculación interdisciplinar de teoría y realidad empírica (“materialismo interdisciplinar”, cf. Bonß/Honneth, 1982; Kuhn, 1992), así como las reflexiones sobre la crítica de la razón instrumental y los mecanismos funcionales de la lógica de la identidad, que llevan a la Teoría Crítica a un cierto parentesco con los planteamientos postestructuralistas¹².

La forma de crítica de la sociedad de Adorno y Horkheimer está claramente determinada por el miedo a la afirmación y a la armonización de las relaciones sociales. En su construcción de la sociedad como totalidad negativa (“El todo es lo falso”, Adorno), había poco espacio para la determinación categorial y la exploración de las contradicciones y, sobre todo, de los potenciales de emancipación. Esto la hacía poco manejable para la recepción feminista. Al mismo tiempo, sin embargo, sus afirmaciones sobre la irracionalidad y el carácter violento de la economización y la racionalización de la sociedad poseen una fuerza explosiva que la teorización feminista podría retomar y agudizar aún más que hasta ahora. La conferencia de Adorno de 1968 “Capitalismo tardío o sociedad industrial” se lee en algunos pasajes como un diagnóstico anticipado del presente: “La autonomización del sistema frente a todos, incluso frente a quienes mandan, ha llegado a un límite. Se ha convertido en esa fatalidad que encuentra su expresión en la omnipresente ansiedad flotante que, en palabras de Freud, lo inunda todo; lo inunda todo porque ya no es capaz de vincularse a ningún ser vivo, ni a personas ni a clases” (Adorno, 1990: 364).

En otro lugar dice, casi como un comentario prematuro sobre algunos desarrollos actuales del discurso feminista posmoderno: “Si hoy se habla de pluralismo, cabe sospechar que este pluralismo se ha convertido en una ideología bajo la creciente dominación del sistema total. Sería importante romper la supremacía de lo total en lugar de pretender que el pluralismo ya existe” (Adorno, 1990: 586).

Adorno, como la mayoría de las académicas feministas, también consideraba concebible “que la sociedad contemporánea escape a una teoría coherente en sí misma” (Adorno, 1990: 359). Sin embargo, a diferencia del creciente número de quienes han reaccionado a esto abandonando por completo la teoría social, él siguió analizando los fenómenos individuales en su inserción en los contextos socia-

¹² Foucault, que se veía a sí mismo en una “posición de fraternidad” con la Escuela de Frankfurt (Foucault, 1992), también señaló esta afinidad.

les de carácter estructural y esforzándose por comprender la “incomprensibilidad” y la distorsión de la mirada.

Para el análisis social feminista, lo importante no eran tanto las afirmaciones *sustantivas* sobre la sociedad y las relaciones de género que podían tomarse de la Teoría Crítica, sino más bien sus perspectivas epistemológicas y metodológicas:

1. la interrelación de la teoría crítica del sujeto y la teoría social;
2. la indicación de comprender todos los fenómenos sociales a partir de su contexto histórico de constitución;
3. la necesidad de desvelar las condiciones de dominación y los diversos mecanismos de imposición del poder tanto en la sociedad como en las configuraciones de la subjetividad;
4. la pretensión de definir el todo social como un universo estructural contradictorio por razones históricas, y
5. la perspectiva de entender la ciencia como un elemento de la práctica emancipadora y, en este contexto, entender la relación entre teoría y experiencia como una relación de mutua concretización y enriquecimiento (Becker-Schmidt, 1992: 66).

3 GÉNERO Y SOCIEDAD

El punto de partida sistemático de la teorización feminista en *ciencias sociales* fue la cuestión de cómo se integran las relaciones de género en los procesos sociales de reproducción material, reproducción la relativa a la procreación y, en un sentido más amplio, reproducción simbólico-cultural. ¿Cómo se explica que los cambios históricos profundos en la economía, la tecnología, la política y la cultura, tal como las aprehende el concepto de modernización social, hayan contribuido a dinamizar las relaciones entre los sexos, pero que al mismo tiempo sigan apareciendo fenómenos de segregación sistemática y desigualdades, y que las relaciones abiertamente violentas entre los sexos no desaparezcan a pesar de toda la supuesta civilización?

¿Cuál es la interacción entre las estructuras de división de los géneros, el ocultamiento de su conexión y las simbolizaciones culturales de la diferencia de género en la perpetuación de las jerarquías? ¿Cuál es la conexión entre la fuerte y ambivalente ocupación afectiva de la diferencia de género con constelaciones conflictivas específicas en la constitución de la subjetividad, con los procesos de individuación

y socialización típicos de género, la formación de representaciones psíquicas internas del “otro” y la psicodinámica del miedo y el deseo?

Mientras que en el campo psicoanalítico de la teoría feminista se discute ahora muy intensamente sobre las dinámicas conflictivas afectivo-libidinales asociadas a la diferencia de género y, además, se observa un decidido interés por las investigaciones sobre las prácticas cotidianas de diferenciación y la microfísica del poder – en una interpretación que ahora se inspira cada vez más en Foucault, también en este país–, las reflexiones sobre teoría social, en cambio, han perdido importancia en el debate feminista en los últimos años¹³. Al mismo tiempo, me parece que su relevancia está creciendo objetivamente en vista de las interdependencias jerárquicas entre los países del mundo, los cambios en la tectónica de continentes enteros, como Europa, y no en último lugar los procesos de transformación social de gran alcance en el curso de la reunificación alemana, que también afectan a las relaciones de género.

Entre las investigadoras de los países de habla alemana que siguen analizando las relaciones de género desde una perspectiva de teoría social y que también han publicado sus propias obras sobre el tema se encuentran Ursula Beer y Regina Becker-Schmidt, además de autoras que argumentan en el sentido más estricto de la economía política, como Hildegard Heise. Mientras que el análisis desde una perspectiva de teoría social de Ursula Beer (1990) se inspira más en el marxismo estructural de Althusser y Godelier (cf. Wolde, 1994), la obra de Regina Becker-Schmidt sigue la tradición de la Teoría Crítica.

A continuación, se esbozarán las perspectivas y conceptualizaciones de teoría social de la obra de Regina Becker-Schmidt, a las que otras estudiosas se han referido con sus propias especificaciones o modificaciones y en otros campos de investigación (cf. Becker-Schmidt/Knapp, 1995).

Dos cuestiones de teoría social son centrales desde una perspectiva feminista: ¿Cuál es la conexión entre la constitución específica de la sociedad y la forma de las relaciones de género? ¿En qué medida es el género una categoría a partir de la cual se forman estructuras sistemáticas de clasificación social? ¿Cuál es la relación entre el género y otras categorías de desigualdad social como la clase o la etnia?

¹³ Esto ocurrió en cierto paralelismo con la llamada “crisis del marxismo” y la “pérdida del objeto de una disciplina” diagnosticada en este contexto con carácter general para las ciencias sociales (Müller-Doohm, 1991).

En la interpretación de la Teoría Crítica, la sociedad es un entramado históricamente constituido de personas, instituciones y áreas funcionales, un vínculo mediador del individuo y la sociedad, la subjetividad y la objetividad social, permeado por el poder y las relaciones de dominación. De ello se deduce que es imposible comprender la sociedad en su conjunto a partir de la combinación, a modo de puzle, de análisis particulares de la vida social. Pues, como subrayó Adorno (1990: 210), no se trata de un “atlas social”¹⁴ de países y personas. Los individuos y sus acciones no pueden considerarse el sustrato último ni el único punto de partida de los análisis, como tampoco puede ontologizarse el concepto de estructura general o “totalidad social”. La sociedad es una categoría de mediación¹⁵ (Adorno 1990: 549), un concepto de función y relación y no un concepto de sustancia que pueda definirse en términos de una lógica global.

Desde esta perspectiva, característica de la Teoría Crítica, se deduce de modo general que ni los enfoques que la división del trabajo científico llama micrológicos ni los macrológicos son los únicos adecuados para comprender las contradicto-

¹⁴ «Existe un tal atlas social de Hesse, en el que a uno se le muestra con estampitas muy agradables que en una parte del país prospera sobre todo la cría de cerdos y en otra más el cultivo de patatas, y luego hay también ciudades como Frankfurt, que han sido ciudades comerciales desde tiempos inmemoriales, pero que hoy tienen un fuerte sector industrial, (...) sin embargo tal suma de sectores concretos, de regiones y su estructura social no dice nada esencialmente sociológico (...), porque en realidad hay una conexión funcional entre todo esto, porque la sociedad misma no es una mera yuxtaposición de momentos concretos a partir de los cuales se forma por adición, sino que la sociedad es precisamente como totalidad concreta, es decir, que como concepto concreto o universalidad concreta, se documenta en la interdependencia de estas partes individuales, y (...) que dentro de los tipos de socialización preexistentes, dentro de los hechos realmente decisivos para la sociedad actual, esos sectores, que aquí se representan tan pacíficamente uno al lado del otro, tienen un peso completamente diferente, y por lo tanto no pueden ponerse en pie de igualdad en cuanto a su relevancia para la sociedad en su conjunto» (Adorno, 1993: 106).

¹⁵ Sobre el concepto de “mediación” en Adorno, véase la excelente presentación en Reinhard Kager (1988). En ella aclara, a grandes rasgos, que Adorno –frente al positivismo– insiste en que no hay ningún ente que se comunique al sujeto sin un concepto; y a la inversa –frente a la hipostatización del espíritu en Hegel– ningún concepto que no se refiera, aunque sea indirectamente, a lo existente. En términos de estructura, “mediación” significa que un estado de cosas adquiere una determinación autónoma, identidad, sólo a través de la referencia a un elemento no idéntico (Kager, 1988: 46). Con respecto a la relación sujeto-objeto, esto significa que el proceso de mediación tiene dos caras: el sujeto está mediado por el objeto, la preformación conceptual, subjetiva, de los objetos de conocimiento, pero también la mediación del objeto por el sujeto, que se basa en la tesis de Adorno de la “primacía del objeto” (Kager, 1988: 47).

Mientras que el concepto de mediación de Hegel sigue estando relacionado con un “centro” sintetizador, Adorno, a diferencia de Hegel, intenta concebir la mediación sin un “tercero” reconciliador, de desplegar los extremos polarizadores y hacer estallar su naturaleza contradictoria hasta tal punto que resulte concebible una especie de “mediación sin centro” (Daniel, 1983: 44 y ss.).

rias relaciones de intercambio y las complejas constelaciones de relaciones y comportamientos a través de las cuales se reproducen y cambian las sociedades.

Regina Becker-Schmidt ilustra el ámbito heurístico en el que opera la Teoría Crítica mediante la distinción entre “socialización” y “socialización interior”, tomada de Adorno:

“Si por ‘socialización’ se entienden los mecanismos mediante los cuales los sujetos son incorporados a los procesos sociales de intercambio (explotación de la fuerza de trabajo humana, control del consumo, formación de la conciencia, conformación institucional y normativa de las expresiones privadas de vida y de los modos de reproducción), la expresión ‘socialización interior’ apunta a la modelización de las estructuras psíquicas y mentales de la personalidad a escala colectiva (socialización de la estructura pulsional y afectiva, de las formas de pensar y percibir, incluso del inconsciente). La pareja de conceptos ‘socialización’ - ‘socialización interior’ [*Vergesellschaftung*] expresa más que el concepto ‘socialización’ [*Sozialisation*]*. Apunta al poder superior que tiene la sociedad tanto sobre las agencias de socialización como sobre los individuos” (Becker-Schmidt, 1991: 387 y ss.).

Becker-Schmidt también entiende sus reflexiones sobre la determinación de la forma de las relaciones de género (1991) y sobre los problemas de la constitución de la subjetividad típica de género (1993, 1994a, 1994b) desde esta doble perspectiva. Sin embargo, introduce correcciones decisivas en ambas dimensiones. Por el lado de la sociedad, situando en el centro del análisis las contradicciones y no simultaneidad en los procesos de socialización, especialmente en las formas de socialización femenina, e investigándolas también empíricamente; por el lado del sujeto, analizando las constelaciones conflictivas en los procesos de constitución de la subjetividad específicos de género recurriendo al psicoanálisis, examinando los procesos biográficos desde el punto de vista de las formas de discontinuidad y ruptura típicas de género y -con una orientación psicosocial más marcada- investigando las ambivalencias y las tendencias duales en las orientaciones subjetivas y las referencias a una realidad contradictoria. Estas últimas dimensiones en particular fueron ignoradas en la Teoría Crítica debido a su concepción unilateral de la socialización femenina -y aquí, a pesar de todas las diferencias de énfasis en los casos

* En alemán se utilizan dos términos diferentes para la palabra castellana “socialización”: “*Vergesellschaftung*” y “*Sozialisation*”. En el contexto de esta cita, el primero tiene que ver con la constitución social de la realidad social e individual y el segundo con el proceso por el que los individuos se socializan y se convierten en miembros adultos de la sociedad (*Nota del traductor*).

individuales, hay un alto grado de acuerdo que va desde Horkheimer, Fromm y Marcuse hasta Negt y Habermas– a favor de una concepción idealizadora de las “virtudes de contraste” femeninas (Habermas) (en relación a esta crítica, cf. Becker-Schmidt, 1990, 1991a y 1991b; Benjamin, 1990; Hopf, 1990; Fraser, 1994; Knapp, 1993; Rajewsky, 1967; Rumpf, 1989 y 1993).

Dado que la naturaleza formal de las relaciones de género sólo puede entenderse en el contexto más amplio de los procesos sociales generales, la comprensión de las características estructurales fundamentales de la sociedad capitalista es también un requisito previo para analizar las relaciones de género. Aquí es donde entran en juego las conceptualizaciones teórico-sociales de las relaciones de género.

El hecho de que las sociedades industriales capitalistas modernas estén diferenciadas en varias áreas sociales parciales, que en su cooperación basada en la división del trabajo mantienen la totalidad cambiante, es una de las ideas sobre las que existe un amplio acuerdo en sociología, tanto en las corrientes que se inspiran en la teoría de sistemas como en las corrientes weberianas y marxistas. Sin embargo, las opiniones difieren cuando las relaciones entre estos ámbitos –por ejemplo, esfera de la producción, sector de los servicios, Estado, familia y sector educativo– deben analizarse y definirse como relaciones de prioridad y subordinación constituidas históricamente, contradictorias y afectadas por la no simultaneidad. ¿Cómo se han constituido socialmente estas esferas y cuáles han sido los determinantes socioeconómicos y culturales en la historia de este desarrollo? Sobre esta cuestión hay división de opiniones.¹⁶

Desde el punto de vista de la teoría social, Regina Becker-Schmidt se remite inicialmente a Adorno para captar los diferentes principios organizativos a través de los cuales se relacionan entre sí los segmentos de la sociedad. Para él, la estructura

¹⁶ En relación con esta problemática, también quedan claros los límites de la referencia a Foucault, de forma similar a lo que Brigitte Rauschenbach afirmó sobre la comprensión de la “genealogía”. La orientación de Foucault es historicista, mientras que la Teoría Crítica de tradición marxista se centra en las relaciones históricas de constitución, esto es, constelaciones globales socioeconómicas de la sociedad y las “fuerzas y contrafuerzas” (Horkheimer) presentes en ellas. En mi opinión, ambas perspectivas no son mutuamente excluyentes, sino que podrían hacerse productivas recíprocamente. También hay puntos de conexión en el propio Foucault. Aunque entiende el “poder” desde un enfoque de teoría de la acción como una cualidad productiva y relacional y rechaza repetida y explícitamente los conceptos de poder propios de una teoría de la disposición de recursos, sin embargo, incluye supuestos de la teoría de los recursos en muchos puntos de su argumentación. Por ejemplo, cuando habla del “sistema de diferenciaciones” que subyace a la influencia sobre las acciones de los demás y menciona, entre otras cosas, las diferencias económicas en la apropiación de la riqueza y los bienes o las diferencias de posición dentro del proceso de producción, sin integrarlas, no obstante, en el análisis de una formación social concreta (Dreyfus /Rabinow, 1987: 257).

social global se caracteriza por una paradoja. Las esferas sociales más importantes están separadas unas de otras y, sin embargo, relacionadas entre sí; tienen estructuras y lógicas específicas propias que son necesarias para realizar sus respectivas contribuciones al sostenimiento de la sociedad; no obstante, no pueden especializarse “de modo aislado”. Su respectiva “autonomía” es relativa, porque la tendencia hegemónica de la producción capitalista tiende a hacer dependientes todas las demás esferas de las que, sin embargo, depende. La interdependencia de las esferas se basa, pues, en la heteronomía. La conexión entre los sectores sociales no se crea mediante relaciones de intercambio igualitarias entre ellos, sino que se encuentra “bajo el dictado de una hegemonía en la que se alían pretensiones de supremacía económica, nacional, militar y, me gustaría añadir, androcéntrica” (Becker-Schmidt, 1991: 386).

La paradójica determinación de la forma de organización social de las distintas áreas funcionales, esto es, unión y separación, interdependencia e independencia relativa, dependencia mutua y heteronomía, también repercute en las relaciones de género (Becker-Schmidt 1991, 1994; Becker-Schmidt/Knapp 1995).

Así, por poner un ejemplo obvio, la jerarquía entre los grupos de género refleja también algo de la superioridad de la esfera laboral sobre la institución de la familia y las contribuciones que en ella se hacen a la reproducción social. En estas condiciones, el estatus del hombre es dominante tanto en la esfera laboral como en la familiar, entre otras razones, porque y siempre que en ambas esferas su trabajo profesional codetermina las condiciones y las relaciones entre los sexos; en la esfera laboral está plenamente disponible, liberado de los quehaceres reproductivos privados, mientras que en el hogar su estatus está asegurado de facto o al menos normativamente a través de la “posición de sostenedor de la familia”. La elevada participación de la mujer en el mercado laboral y su importancia para el sustento familiar han contribuido poco a cambiar esta autopercepción (errónea) (cf. Krüger/Born, 1993). Por otra parte, la doble socialización de las mujeres como garantes de la reproducción privada y como participantes en la producción mediada por el mercado las coloca en una situación de desventaja estructural frente a los hombres, como se ha demostrado empíricamente de muchas maneras. El estudio fundamental de Ursula Beer (1990) arroja luz sobre el contexto histórico en el que surgió esta estructura de relaciones de género desde el punto de vista de su funcionalidad económica y de los cambios en las formas de dominio patriarcal en la transición del feudalismo a la sociedad capitalista industrial. Con su concepto ampliado de

reproducción social, que en su opinión engloba tanto la reproducción material y reproductiva como las relaciones de propiedad y jurídicas por las que se regulan, ha situado en el centro de su investigación los dos ámbitos fundamentales para asegurar la existencia humana según la concepción materialista.

Estas conexiones también son centrales en la concepción programática de Regina Becker-Schmidt del concepto de “relaciones de género”. Sin embargo, ella lo define más ampliamente en términos de contenido, por un lado –en la tradición de la Teoría Crítica– incluyendo todas las áreas del proceso social, preguntándose por su determinación formal y el contorno de su conexión y localizando las relaciones de género dentro de este conjunto; y, en segundo lugar, haciendo mayor hincapié en el análisis de la dimensión simbólico-cultural de las relaciones de género.

A este respecto, el término “relaciones de género”, como ha precisado Becker-Schmidt (1993), debe distinguirse del de “relaciones entre géneros” en el sentido sociológico habitual. Estas relaciones sociales entre hombres y mujeres pueden ser de carácter personal o impersonal: relaciones amorosas, relaciones de intercambio de servicios, relaciones basadas en la distinción y la exclusión, etc. Las diversas formas de estas relaciones económicas, simbólico-culturales y políticas están sujetas a regulaciones y relaciones de poder específicas. Estas se introducen en las prácticas de los individuos como factores determinantes, pero a su vez pueden ser modificadas –aunque en grados y periodos de tiempo muy diferentes– por los procesos político-culturales y las luchas de poder.

Desde una metaperspectiva, el concepto teórico-social de “relaciones de género” apunta a la totalidad de tales regulaciones institucionalizadas en una estructura social, a través de las cuales los dos grupos de género se relacionan socialmente entre sí. En sentido figurado, las “relaciones de género” no van, por tanto, de dos categorías de género uniformes (por ejemplo, en el sentido de los grupos sustancialmente “generalizados” “mujer”/”hombre”) que conviven y coexisten en una complementariedad basada en la división del trabajo (como sugiere, por ejemplo, la teoría tradicional de los roles); tampoco se trata de dos clases homogéneas de personas que se situarían en estricta subordinación y superioridad entre sí, como sugieren los primeros conceptos del movimiento feminista sobre la dominación patriarcal. Más bien, las relaciones de género son –como sugiere la elección del término– un concepto de función, posición y relación que atraviesa otras catego-

rias de estructuración social como la clase/estrato y la etnia, dándoles un perfil específico, del mismo modo que él mismo está marcado por ellas.

Se trata también de una determinación diferencial respecto del concepto generalizado de *gender*. Hablar de “género” como categoría de estructuración social, algo que ya se ha convertido en algo habitual para distinguirlo más o menos claramente de los conceptos de “rol de género” e “identidad de género” en sentido estricto, no capta todavía lo que pretende el concepto teórico-social de “relaciones de género”, que apunta a la constelación global de regulaciones sociales estabilizadas a través de las cuales los grupos de género se posicionan unos en relación con otros. Si las relaciones de género en una sociedad son jerárquicas, entonces el “género” es un criterio de estratificación en el sentido de marcar desigualdades socioeconómicas; esto puede diferenciarse mediante formas de etnización de la mano de obra y de regulaciones legales estatales de las oportunidades de participación que determinan el acceso a los recursos de poder. La dimensión sexista de la violencia simbólica contra las mujeres puede incorporarse a estas relaciones, como han demostrado numerosos estudios (cf., por ejemplo, Cockburn, 1988 y 1994; Gildemeister/ Wetterer, 1992; Knapp, 1994). Sin embargo, también se manifiesta fuera de las normas institucionalizadas, tanto reforzándolas como rompiéndolas, en forma de violencia abierta y simbólica.

Si nos centramos en la cuestión de la capacidad procradora y la sexualidad en este contexto de teoría social, surge otra constelación. La forma heterosexual de organización de la sexualidad y su vinculación con la reproducción, cuya conexión parece natural, son un producto histórico-cultural, como demuestran los estudios de antropología cultural o las comparaciones históricas (por ejemplo, con el significado de la homosexualidad en relación con la organización de la capacidad reproductiva en la antigua Grecia) (Foucault, 1986; Siems, 1988). La procreación y la sexualidad pueden disociarse en gran medida desde el punto de vista social.¹⁷

Sobre el telón de fondo de una teoría de las relaciones de género en el sentido esbozado anteriormente, tanto la heterosexualidad en cuanto estandarización cultural específica de la orientación de los modos de deseo, como las formas del poder de procreación en cuanto regulación social de las “modalidades de población” (cf. Beer, 1990) mediada al menos ocasionalmente por el intercambio heterosexual tienen implicaciones socioestructurales diferentes.

¹⁷ Esta disociación adquiere actualmente una nueva relevancia en el curso del desarrollo de las nuevas tecnologías genéticas y reproductivas.

La estructura organizativa de la capacidad procreadora, el cuidado de los niños pequeños y la división del trabajo tiene relevancia directa en las sociedades capitalistas modernas en conexión con la cuestión de la estratificación socioeconómica, como han demostrado numerosos análisis de la socialización de las mujeres y de la política social, incluyendo los sistemas de seguridad social. Particularmente, las comparaciones de diferentes concepciones del Estado de bienestar lo han puesto de manifiesto.¹⁸ La estructura de uniformización y normalización social de la sexualidad y las relaciones de parentesco (tabú del incesto, heterosexualidad, forma monógama de matrimonio, etc.), que es igualmente importante en una perspectiva de teoría social sobre las relaciones de género, se sitúa en una “interfaz” diferente en la estructura organizativa de la reproducción social que, por ejemplo, el agregado de división del trabajo y capacidad reproductiva. Sin embargo, esta conexión y su significado para el proceso vital de una sociedad varían según la cultura (Godelier, 1990).

En los debates sobre “diferencias” o líneas divisorias entre mujeres, la “orientación sexual” también se cuenta entre las categorías relevantes. Esto suele estar relacionado con cuestiones relativas a experiencias específicas de discriminación e identidad, pero también apunta a una dimensión sistemática del poder o de las relaciones de dominación. No cabe duda, por ejemplo, que la homosexualidad y la transexualidad, en cuanto deseos y posiciones identitarias marginadas en las relaciones de género, apoyan el poder históricamente establecido de lo normal; se encuentran entre las líneas fronterizas que reciben una mayor atención por parte del Estado, la Iglesia y el mundo académico (Foucault, 1986; Hirschauer, 1993; Lindemann, 1993) y son políticamente más controvertidas en las relaciones de género. Sin embargo, teniendo como trasfondo el esquema anterior, también debería haber quedado claro que tiene sentido diferenciar los niveles estructurales en los que adquieren relevancia en cada caso para poder comprender con mayor precisión el contexto en el que se sitúan en relación con otras constelaciones. La clase, la “raza”/etnicidad y la orientación sexual no se encuentran en el mismo nivel ni proceden de los mismos contextos de constitución. Su interrelación varía en función de si se intenta determinar en el marco de un análisis de los procesos generales de

¹⁸ Si incluimos en las relaciones de género las interdependencias internacionales en su relación con las formas nacionales de socialización, se ponen de manifiesto las características etnocéntricas y racistas de las políticas de población que deben analizarse desde el punto de vista de las relaciones de dominación económica y las dependencias entre los países de los llamados centros y las periferias (cf. Lenz, 1995).

reproducción social y de disparidades sociales, o si se examina desde la perspectiva de las políticas de identidad y representación. La pertenencia de clase y la etnicidad tienen más peso que la “orientación sexual” en el contexto del análisis de las desigualdades sociales; sin embargo, desde el punto de vista de las políticas de identidad, esta relación puede invertirse. Aquí –y esto habría que especificarlo históricamente– la “orientación sexual” puede convertirse en una categoría con más peso en términos de orden y política de identidad que la “clase”, que se caracteriza por otras formas de homogeneización o de distinciones internas.

Desde este telón de fondo, se ilumina de otro modo el debate actual acerca de las líneas divisorias entre las mujeres. En dicho debate, se critica desde hace varios años el supuesto fundamentalista de la “igualdad” de las mujeres como víctimas del dominio patriarcal y se señalan las diferencias entre las mujeres. En *Das Unbehagen der Geschlechter* [El género en disputa] (1991), Judith Butler problematiza la forma en que se realiza esta diferenciación. En el encadenamiento habitual de predicados como el color de la piel, la sexualidad, la etnia y la clase, Butler ve el intento desesperado y en última instancia inútil de las feministas de captar un “sujeto situado”. Ella lee el perplejo “etcétera” al final de tal serie de definiciones como un “signo de agotamiento, así como un signo del propio proceso de etiquetado ilimitado” (Butler, 1991: 210).

No es casualidad que esta discusión se originara en los EE.UU. La política de identidad, los esfuerzos de los grupos oprimidos por afirmarse política y culturalmente, tienen aquí una tradición específica, que se refleja tanto en la organización política como en la formación de teorías. Estoy de acuerdo con Judith Butler cuando señala los aspectos problemáticos de esta política de identidad, en la que las definiciones teóricas y políticas de las “identidades de grupo” como “diferencia” siempre se obtienen a costa de nuevas exclusiones de lo no idéntico, de las que pueden surgir nuevos conflictos y líneas divisorias.

No obstante, hablar de un “proceso de etiquetado ilimitado” puede ser reduccionista si se generaliza de forma inespecífica, como ocurre a veces en la recepción de Butler en Alemania. Una perspectiva de análisis que se refiera exclusivamente –ya sea de forma crítica o afirmativa– a los modos simbólicos de construcción de la “diferencia” (como identidad) corre el riesgo de nivelar las diferencias históricamente constituidas “en la realidad” y, por tanto, de ocultar las propias “diferencias”. Con este telón de fondo, considero una grave deficiencia el hecho de que en el reciente debate feminista sobre el despliegue del “sujeto colectivo mujer”, las

líneas divisorias dentro del género femenino se enmarquen principalmente en términos de identidad y representación social. Esta deficiencia señala desideratas para la formación de teorías y la investigación, que tendrían que centrarse en las distintas condiciones de constitución de esas diferencias, pero también en su imbricación histórica y sus interdependencias estructurales.

He situado la conceptualización teórico-social de las relaciones de género en el centro de mis observaciones sobre la recepción y el desarrollo ulterior de la Teoría Crítica en los estudios sobre la mujer porque de ello se desprenden dos cosas especialmente claras. Por un lado, la necesidad de romper con la Teoría Crítica y su concepto unilateral y androcéntrico de socialización femenina; por otro, se podría (volver a) ganar, no obstante, un concepto no economicista, no funcionalista, históricamente concretizado y complejo de la objetividad social recurriendo a la Teoría Crítica, que amenaza con perderse en la discusión teórica feminista de los años noventa en el curso de la actualizadora “revolución microsociológica” y en el recalentado clima del “postmodernismo”¹⁹; al mismo tiempo, sin embargo, la Teoría Crítica, especialmente la de Adorno, representa un tipo de teoría que está abierta a las cuestiones del discurso, el lenguaje y la teoría del significado. En la recapitulación que sigue a continuación, esta perspectiva de desarrollo de la teoría feminista se remitirá una vez más al punto de partida, a la constelación de la apropiación específica de la Teoría Crítica y el feminismo en Alemania. La perspectiva adoptada aquí es la de una sinopsis que agrupa intenciones dispersas, pero que se centra en un contexto de discusión situado en las ciencias sociales.

4 FUNDAMENTOS CONTINGENTES, PREGUNTAS SITUADAS, TRADICIONES FUERTES

Las particularidades de la constelación de apropiación de la Teoría Crítica y el feminismo pueden perfilarse sobre el trasfondo de un esquema –que aquí sólo puede resumirse– ofrecido por Wolfgang Bonß y Axel Honneth (1982) en la introducción al volumen *Sozialforschung als Kritik* [Investigación social como crítica]. Allí

¹⁹ Recalentado porque yo –al igual que Nancy Fraser (1993: 145 ss.)– parto de la base de que hablar de la muerte del sujeto, la muerte de la historia, la muerte de la metafísica y otras metáforas de despedida por el estilo tienen más que ver con la forma hermética de las teorías, la violencia de las esperanzas e ilusiones y el dogmatismo de los partidos y grupos políticos, de los que uno se sentía obligado a despedirse, que con lo que es real y lo que queda por hacer como tarea para una ciencia crítica que no quiere despedirse del todo del compromiso político.

describen una reactualización de la Teoría Crítica en conexión con la crisis de una interpretación dogmática del marxismo, así como con los cambios en el espectro de la experiencia social, por ejemplo, el debate sobre la ecología y la tecnología.

En el curso de la reapropiación de la obra de Adorno y Horkheimer se heredaron ambas líneas de desarrollo de la Teoría Crítica: tanto la concepción inicial del materialismo interdisciplinar, de convicción progresista, como los diagnósticos de época de la *Dialéctica de la Ilustración* y su prolongación en la *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 1967).

Mientras que el atractivo y la “actualidad circunstancial” de esta última se deben sobre todo a su tema clave de una crítica inquebrantable del progreso y del escepticismo respecto a la racionalidad, que la sitúa en una “proximidad inesperada con el posestructuralismo francés” (Bonß/Honneth, 1982: 13) y con su crítica de la modernidad, la primera línea de la Teoría Crítica habría sido continuada por Habermas. Sólo su trabajo estaba “guiado por el objetivo implícito de revitalizar el programa interdisciplinar de la primera fase del Instituto de Frankfurt corrigiendo los fundamentos teóricos e incorporando desarrollos teóricos más recientes en el proceso de investigación” (Bonß/Honneth, 1982: 21).

Además de estas dos corrientes básicas, claramente diferenciadas entre sí, existían –según Bonß y Honneth– distintos contextos de recepción específicos propios de cada disciplina, que revelan que las continuidades más llamativas pueden encontrarse en la discusión filosófica, así como en los debates sobre arte y estética, mientras que en las ciencias sociales y políticas, orientadas empíricamente, habían tenido poca resonancia.

Bonß y Honneth atribuyen el enfoque selectivo y las actualizaciones temáticamente restringidas de esta tradición teórica tanto al estrechamiento disciplinar de la visión como al conocimiento insuficiente de las condiciones relativas al contexto histórico y de la historia de la Teoría Crítica:

“La apropiación de la Teoría Crítica en el proceso de investigación se produjo, por lo general, actualizando sus componentes metateóricos y filosóficos mientras se prescindía de la dimensión empírica y sociológica de la argumentación o, a la inversa, actualizando científicamente sus diagnósticos sociológicos del presente mientras se prescindía de su marco filosófico y de diagnóstico epocal” (Bonß/Honneth 1982: 21).

Estoy de acuerdo con los rasgos principales de este balance referido a los años setenta, pero creo que hoy ha de ser completado y corregido en algunos puntos.

Así, en el contexto de la apropiación feminista de la Teoría Crítica, ha surgido una constelación político-científica en la que las líneas divisorias trazadas por Bonß y Honneth se rompen en varios sentidos o, si se tiene en cuenta el carácter fuertemente programático de esta discusión, al menos pueden romperse:

- Aunque sin duda también hay rasgos propios de las disciplinas cuando se retoman motivos de la Teoría Crítica, la teoría feminista es un proyecto genuinamente interdisciplinar en cuanto a su emplazamiento político-científico y su interés por el conocimiento inspirado políticamente, aunque no se siga el camino emprendido por Habermas de una revisión sistemática y una reconstrucción racional de la Teoría Crítica. En la discusión feminista en ciencias sociales, la conexión entre historia y sociología es particularmente estrecha, y en algunas ramas de la discusión teórica se combina con perspectivas de filosofía y antropología cultural. Las reflexiones metateóricas sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y los análisis materiales de la organización socio-histórica de las relaciones de género están vinculados en lugar de separados en la formación de la teoría feminista.
- El proyecto de la crítica feminista depende de un análisis social referido al presente y orientado empíricamente. La naturaleza contradictoria y compleja de la integración y el posicionamiento social de las mujeres exige un comportamiento poco ortodoxo respecto a las diferentes orientaciones y medios de conocimiento de las ciencias sociales, que no pueden atenerse a los límites entre escuelas. La tensa interrelación entre el movimiento y la teoría feminista da lugar repetidamente a correcciones de rumbo para ambos, por lo que los horizontes de reflexión se han ampliado y concretado, en mi opinión, en los años ochenta y principios de los noventa.
- El peligro de “idealizar” la teoría crítica o de “petrificarla como una entidad de historia de la ciencia”, al que se refieren Bonß y Honneth, es relativamente bajo en el contexto de la recepción feminista. Debido a la marginalidad de las cuestiones feministas en la ciencia –incluso en sus ramas declaradamente críticas– una apropiación sin crítica es, como ya se ha explicado, difícilmente concebible. El hecho de que se trate de una cuestión del centro de interés genuinamente feminista puede verse de forma coherente tanto en las relecturas de la Teoría Crítica en lengua alemana antes mencionadas como en el debate feminista estadounidense sobre la teoría de Habermas, para el que resulta ejemplar el libro de Nancy Fraser (1992).

- La investigación feminista no es un campo de investigación unificado, sino más bien un movimiento académico vagamente unido por un vínculo político y muy heterogéneo en cuanto a disciplinas y orientaciones teóricas. Sospecho que esta simultaneidad de la conciencia de algo en común y al mismo tiempo de ser dispares es la razón principal de una cierta actitud de aceptación hacia las diferencias teóricas. A pesar de algunos debates encarnizados, existe algo más parecido a un pluralismo difuso en los estudios feministas en ciencias sociales que a una discusión teórica comparable a la postura tajante de la izquierda académica de 1968, en la que las demarcaciones científicas estaban muy entrelazadas con el dogmatismo político.

Teniendo en cuenta este telón de fondo, tal vez sea posible analizar detenidamente, por ejemplo, la tensión entre los enfoques basados en la teoría del discurso, el psicoanálisis y la teoría social. La cuestión de la compatibilidad de sus premisas epistemológicas pasa a un segundo plano frente al interés por hacer fructífera la divergencia de perspectivas “con relación al objeto” y en el análisis material.

Considero que esta actitud de un eclecticismo ofensivo, que pretende alcanzar síntesis con conciencia de sus limitaciones y provisionalidad, es un rasgo específico de la teorización feminista. Con este telón de fondo, también aparece bajo una nueva luz una línea de divergencia entre Horkheimer y Adorno que Martin Jay ha subrayado, esto es, la tensión entre el programa de Horkheimer de un materialismo interdisciplinar orientado hacia la totalidad positiva y el proyecto de Adorno – inspirado en Benjamin– de un pensamiento micrológico y constelativo, que sin embargo sigue referido a la “totalidad”. Jay señala que “buena parte de la ambivalencia creativa de la dialéctica negativa de Adorno se debe a las tensiones no reconciliadas entre estos dos impulsos en su obra. Su propia versión de la Teoría Crítica puede entenderse como un ‘campo de fuerzas’ no idéntico entre los polos de Benjamin y Horkheimer” (Jay ,1982: 81). Esta “tensión no reconciliada” en la obra de Adorno también tuvo consecuencias para la idea de interdisciplinariedad.

En el contexto de la discusión sobre una metodología interdisciplinar y la relación entre sociología y psicología, así como en sus comentarios al debate sobre el culturalismo, Adorno criticó las intenciones de vincularlas sistemáticamente, como hicieron Fromm y más tarde Talcott Parsons:

“Para Adorno, la oposición disonante de las disciplinas individuales era genuinamente más crítica que su armonización apaciblemente integradora, y esto era

tanto más cierto a sus ojos cuanto más progresaba la desintegración social y cultural” (Jay, 1992: 77).

En la discusión feminista referida a la Teoría Crítica, esta relación disonante entre las perspectivas disciplinares no se vincula, como en el caso de Adorno, a un diagnóstico del estado de la sociedad en general y de la socialización interna de los sujetos. Sin embargo, desempeña un papel en el contexto de la crítica teórica y empíricamente fundada de determinados intentos de vincular las perspectivas sociológica y psicológica, por ejemplo, en la definición de un “carácter social femenino”. Esto es especialmente cierto en relación con el ensayo de Nancy Chodorow (1985), que es uno de los textos feministas más discutidos de la década de 1980 (cf. Becker-Schmidt, 1993; Knapp, 1993; Othmer-Vetter, 1989; Rumpf, 1989).

Junto a Adorno, el garante de estas críticas es Devereux, quien, desde un punto de vista etnopsicoanalítico, llamó la atención sobre la diversidad de sistemas de referencia dentro de las ciencias humanas y los límites de su interconectividad (Devereux, 1984).

Cuando Jay afirma que el fracaso de los esfuerzos originales del Instituto de Investigación Social podría “paradójicamente interpretarse como la fuente de su fuerza definitiva” (Jay, 1982: 83), esto también puede entenderse como un criterio para la evaluación de los posibles “lados fuertes” de la Teoría Crítica feminista. En este espectro del feminismo, al menos, existe una sensibilidad comparativamente más pronunciada hacia conceptos homogeneizadores que nivelan la mediación contradictoria de subjetividad y objetividad en las relaciones de género. El rechazo de la nivelación también se aplicaría entonces en cierta medida a las teorías feministas postestructuralistas como las de Judith Butler. Aunque existen algunas similitudes con los procedimientos negativos de la Teoría Crítica en cuanto a los movimientos de su pensamiento, la negatividad antiesencialista suele limitarse al plano de la estandarización cultural y a las formas de representación de la diferencia de género como movimiento de diferenciación y desplazamiento e ignora los contextos estructurales socioeconómicos.

Es difícil predecir el futuro desarrollo del contexto de teorización en ciencias sociales que he esbozado; sin embargo, cabe suponer que la confrontación con la Teoría Crítica probablemente se intensificará. Forma parte de la agenda, por ejemplo, una mayor clarificación de la comprensión de la crítica de las ideologías en el horizonte de la crítica feminista del androcentrismo y la cuestión de los pun-

tos de contacto entre la crítica de las ideologías, la teoría de las ideologías y la teoría del discurso.

Si al principio señalé que la estructura de las referencias feministas a la Teoría Crítica parece a primera vista contradictoria, ya debería haber quedado claro de qué constelación de apropiación procede esta estructura. Lleva las huellas de la ambivalente posición política y académica de la crítica feminista entre el escepticismo radical sobre el progreso y la insistencia emancipadora en la abolición de la dominación y la violencia en las relaciones de género y más allá, entre la crítica de la racionalidad y el interés por unas condiciones sociales racionales, entre la crítica del androcentrismo encubierto de la Ilustración y la incapacidad de rechazar este legado; entre la igualdad, la diferencia y la deconstrucción, entre la tradición y la ruptura con la tradición, la teoría y la praxis, la ciencia y la política.

El trasfondo experiencial específicamente alemán, que ya se ha mencionado, se manifiesta indirectamente en la vehemencia de la crítica feminista de la tecnología, la racionalidad y la identidad que ha impregnado la lectura de la *Dialéctica de la Ilustración*. Algo del contenido histórico experiencial de la locura asesina de la “implementabilidad” [*Machbarkeit*] se ha introducido en todos estos conceptos. Pero este trasfondo experiencial también se manifiesta en la comprensión de la historia. Por ejemplo, cuando Jane Flax (1990; Benhabib, 1993) presenta los grandes gestos de despedida, que suelen denominarse de forma muy inespecífica “posmodernos” –muerte del sujeto, muerte de la historia, muerte de la metafísica–, entonces este pathos es difícil de comprender sobre el trasfondo de una larga tradición de crítica situada que va desde Nietzsche a Freud pasando por la Teoría Crítica.²⁰

Sobre todo, la versión radicalizada de la crítica de la historia, que declara ilusoria la conexión entre pasado, presente y futuro, me parece exagerada a la vista de la historia y la actualidad del pasado nacionalsocialista. En ella, el presente se convierte en “posthistoria, en la que la memoria del pasado ya no está vinculada a ninguna visión actual del futuro que oriente la acción, sino que se devora como un bien cultural estéticamente consumible. En una posthistoria así concebida, la memoria histórica ya no puede proporcionar una chispa de orientación cultural que pueda mover la praxis vital para trascender las circunstancias y condiciones dadas.

²⁰ Bonß y Honneth señalan también con razón que en este contexto “envolvente” corren peligro de perderse importantes diferencias entre la crítica relativista postestructuralista de la modernidad y la teoría crítica, que se aferra al ímpetu de la ilustración (1982: 14).

Coloca el velo de las situaciones dinamizadas por el tiempo sobre el rigor mortis de una cultura que se ha quedado sin historia” (Rüsen, 1993: 24).²¹

Considero que la “realidad objetiva” (Meier, 1990) de la memoria de Auschwitz es uno de los umbrales en los que se quiebran estas visiones relativistas de la historia. Dichas visiones tienen una cierta justificación frente a las concepciones unitarias de la historia y las teleologías del progreso; sin embargo, el propio relativismo se ve relativizado por el contexto histórico y político.

Incluso más allá de la implicación individual, existen concentraciones y dispersiones político-culturales de la atención a las que apunta el concepto de “cultura histórica”. Sus rasgos se caracterizan por las luchas de poder en torno a la interpretación y el significado del recuerdo y la memoria social. Tales circunstancias históricas, en las que están implicadas las feministas alemanas como parte de un movimiento político y como ciudadanas de este país, sugieren una responsabilidad histórica en el doble sentido de la palabra de estar obligadas y de responder por sí mismas. Con este trasfondo, la perspectiva puede llegar a ser idiosincrásica. Los desarrollos, también dentro del debate teórico feminista, se perciben y analizan críticamente con referencia a este contexto de experiencia. La llamada “disputa de las historiadoras”, que las feministas de habla alemana llevaron a cabo sobre la “complicidad” (Thürmer-Rohr, 1989) de las mujeres en el nacionalsocialismo, documenta la actualidad de esta historia (Gravenhorst/Tatschmurat, 1990).

Entonces, por poner otro ejemplo, ya no es posible ignorar frases de una teórica feminista como Luce Irigaray, que en 1987 dijo con todo el énfasis de la crítica al patriarcalismo: “¡No debemos (...) permitir que se acuse a nuestras madres de haber sido los pilares del fascismo! ¿Estuvieron en el poder? ¿Tuvieron algo que decir en la elección de un régimen? Se trataba más bien de reconocer que todo orden patriarcal que no deja a las mujeres otra función y otro valor que la maternidad es potencialmente fascista” (Irigaray, 1987: 59).

El impulso feminista de su crítica a la reducción de las mujeres a la “maternidad” se convierte aquí en una exculpación asombrosamente afirmativa de “nuestras madres” y en el ocultamiento de la implicación de las mujeres en la historia del fascismo. El trasfondo teórico de esta suspensión del discernimiento es la concepción de Irigaray de la exclusión y alienación de las mujeres en la cultura (cf.

²¹ “Todas las proclamaciones más recientes del fin de la historia se remiten a una filosofía totalizadora de la historia, de la que en su final se vuelve a disfrutar retrospectivamente, pero a la que se desmiente en su significado todavía efectivo” (Niethammer, 1993: 40).

Knapp, 1994). Es su renuncia a un análisis histórica y sociológicamente específico de la sociedad, las relaciones de género y las condiciones de vida de las mujeres lo que hace posible esta perspectiva. Me molesta e irrita cada vez más que el “pensamiento de la diferencia”, crecientemente popular en el debate feminista, se lo apropien los políticos de derechas que –sin entrar en detalles– aluden a los “filósofos posmodernos”. Como, por ejemplo, en una entrevista entre Armin Mohler, bibliógrafo de la llamada Revolución Conservadora, simpatizante del partido alemán *Die Republikaner* y columnista de *Junge Freiheit* [Libertad Joven], y el fundador de la *Nouvelle Droite*, Alain de Benoist, quien, en una mezcla de gramscismo y jerga de la *différance* con la que se juega deliberadamente, habla del “reconocimiento de la diferencia” como elemento básico de una revolución cultural de derechas (Möhler/Stein, 1993; Benoist, 1982). Para mí, esto plantea la cuestión de si existen formas de teorización que puedan resistir a estas instrumentalizaciones políticas, y cuáles. Por ejemplo, ¿puede la complejidad del enfoque analítico marcar la diferencia? ¿Protege el pensamiento negativo en categorías de crítica de la identidad contra la apropiación fundamentalista o están estas posibilidades siempre abiertas?

A través de la crítica a la Ilustración y sus postulados universalistas, a través de la crítica a las posturas feministas de la diferencia y la igualdad, tras esas lecturas uno se encuentra de nuevo cerca de Adorno, quien, como crítico radical de la lógica de la identidad y defensor de un derecho a la diversidad, nunca dejó lugar a dudas sobre la tradición en la que se concebía a sí mismo. En sentido figurado, el título de su texto “Sobre la tradición” en *Sin imagen directrix* también se hace eco en alguna medida de la posición sociopolítica de aquellas feministas que se remiten a la Escuela de Fráncfort y, al hacerlo, dirigen críticamente hacia ella sus propios medios de pensamiento: “No hay nada tradicional con lo que mejor conectar que con el tren de la Ilustración traicionado y denostado en Alemania, una tradición subterránea de lo antitradicional” (Adorno, 1977: 316).

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1973): *Philosophische Terminologie*, vol. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
ADORNO, Theodor W. (1970): *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- ADORNO, Theodor W. (1986): “Fragen an die intellektuelle Emigration”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 20.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 352-359.
- ADORNO, Theodor W. (1990): “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 354-370.
- ADORNO, Theodor W. (1977): “Über Tradition”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 310-320.
- ADORNO, Theodor W. (1992): “Der Begriff der Philosophie”, en Theodor W. Adorno Archiv (ed.), *Frankfurter Adorno Blätter II*, München: Tex + Kritik, 9-91.
- ADORNO, Theodor W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BAUMAN, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europ. Verl.-Anst.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1987): “Frauen und Deklassierung. Geschlecht und Klasse”, en U. Beer (ed.), *Klasse Geschlecht: feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld: AJZ, 187-235.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1991): “Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus”, en J. Müller-Warden y H. Welzer (eds.), *Fragmente Kritischer Theorie*, Tübingen: diskord, 231-248.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1991a): “Wenn die Frauen erst einmal Frauen sein könnten”, en J. Früchtl y M. Calloni (eds.), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 206-224.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1991b): “Vergesellschaftung und innere Vergesellschaftung. Individuum, Klasse, Geschlecht aus der Perspektive der Kritischen Theorie”, en: W. Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Verhandlungen des 25. deutschen Soziologentages in Frankfurt/M./Nueva York: Campus, 383-395.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1992): “Verdrängung, Rationalisierung, Ideologie. Geschlechterdifferenz und Unbewußtes, Geschlechterverhältnis und Gesellschaft”, en G. A. Knapp y A. Wetterer: *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg: Kore, S. 65-115.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1993): “Ambivalenz und Nachträglichkeit: Perspektiven einer feministischen Biographieforschung”, en: M. Krüger (ed.), *Was heißt hier eigentlich feministisch?* Bremen: Donat, 80-92.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1993a): “Geschlechterdifferenz – Geschlechterverhältnis: soziale Dimensionen des Begriffs ‘Geschlecht’”, en: ifg (ed.), *Zeitschrift für Frauenforschung*, II, 1 y 2, 37- 47.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1993b): “Vom Verfehlen des Anderen im Ähnlichen. Grenzen der Psychoanalyse als Sozialpsychologie”, *Zeitschrift für Politische Psychologie* 3/4, 229- 246.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1994): “Geschlechterverhältnis, Technologieentwicklung und androzentrische Ideologieproduktion”, en N. Beckenbach y W. von Treeck (ed.), *Umbrüche gesellschaftlicher Arbeit*, Soziale Welt, Número especial 9, Göttingen: Schwartz, 527- 538.

- BECKER-SCHMIDT, Regina/DÖLLING, I. (1994a): “Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik”, en O. Negt (ed.), *Die zweite Gesellschaftsreform: 27 Plädoyers*, Göttingen: Steidl, 121-130.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1994b): “Homo-Morphismus. Autopoietische Modelle und sozialwissenschaftliche Rationalisierung”, en B. Aulenbacher y T. Siegel (eds.), *Wege aus der Krise?* Pfaffenweiler: Centaurus Verlag, 99 - 121.
- BECKER-SCHMIDT, Regina/KNAPP, Gudrun-Axeli (ed.) (1995): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.: Campus.
- BEER, Ursula (1988): “Das Zwangsjackett des bürgerlichen Selbst – Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht”, en Ch. Kulke (ed.), *Rationalität und sinnliche Vernunft*, Pfaffenweiler: Centaurus Verlag, 16-29.
- BEER, Ursula (1990): *Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- BENHABIB, Seyla (1998a): *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BENHABIB, Seyla/BUTLER, Judith/CORNELL, Drucilla/FRASER, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BENJAMIN, Jessica (1990): *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- BENJAMIN, Jessica (1993): “Nachdenken über 1968”, *Neue Rundschau*, 104/2, 111-124.
- BENOIST, Alain (1992): *Die entscheidenden Jahre. Zur Erkennung des Hauptfeindes*, Tübingen: Grabert.
- BONß, Wolfgang/HONNETH, Axel (eds.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BOVENSCHEN, Silvia (1994): “‘Über-Empfindlichkeit’. Versuch zur Idiosynkrasie”, *Neue Rundschau*, 105/2, 126- 153.
- BUTLER, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BUTLER, Judith (1993), “Körper von Gewicht”, *Neue Rundschau*, 104/4, 57- 70.
- COCKBURN, Cynthia (1988): *Die Herrschaftsmaschine*, Hamburgo/Berlin: Argument.
- COCKBURN, Cynthia (1993): *Blockierte Frauenwege. Wie Männer Gleichheit in Institutionen und Betrieben verweigern*, Hamburgo: Argument.
- CHODOROW, Nancy (1985): *Das Erbe der Mütter*, Munich: Frauenoffensive.
- DEMIROVIC, Alex (1993): “Dialektik ist an der Zeit. Zum 90. Geburtstag von Theodor W. Adorno”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Mitteilungen*, 3, Frankfurt/M.
- DEVEREUX, Georges (1984): *Ethnopschoanalyse. Die komplementäre Methode in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FLAX, Jane (1990): *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.

- FOUCAULT, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, Michel (1986): *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, Michel (1986): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.
- FRASER, Nancy/NICHOLSON, Linda (1990): “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”, en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York/London: Routledge, 19-38.
- FRASER, Nancy (1992): “Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage”, en: I. Ostner y K. Lichtblau (eds.), *Feministische Vernunftkritik – Ansätze und Traditionen*. Frankfurt/M./Nueva York: Campus, 99-146.
- FRASER, Nancy (1994): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FRERICHS, Petra/STEINRÜCKE, Margret (ed.) (1993), *Soziale Ungleichheit und Geschlechterverhältnisse*, Opladen: Leske u. Budrich.
- FRIEDEBURG, Ludwig v./HABERMAS, Jürgen (eds.) (1983): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GILDEMEISTER, Regine/WETTERER, Angelika (1992): “Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung”, en G. A. Knapp y A. Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo: Kore Verlag 1992, 201-254.
- GODELIER, Maurice (1990): *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*, Hamburgo: Junius.
- GÜMEN, Sedef (1993): “Geschlecht und Ethnizität in der bundesdeutschen und US-amerikanischen Frauenforschung”, *Texte zur Kunst*, 4/15, 127- 139.
- HEISE, Hildegard (1989): “Gleichstellung und Ungleichstellung von Frauen und Männern sind (im entwickelten Kapitalismus) Vor- und Rückseite ‘Desselben’”, en U. Müller y H. Schmidt-Waldherr (eds.), *FrauenSozialKunde*, Bielefeld: AJZ, 261-297.
- HIRSCHAUER, Stefan (1993): *Die soziale Konstruktion der Transsexualität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HOPF, Christel (1990), “Autoritarismus und soziale Beziehungen in der Familie”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 36/3, 372- 391.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W. (1971): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer.
- HORKHEIMER, Max (1967), *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M.: Fischer
- IRIGARAY, Luce (1987): *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*, Wien: Wiener Frauenverlag.

- JAY, Martin (1982), “Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung”, en Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KAGER, Reinhard (1988): *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Th. W. Adornos*, Frankfurt/M./Nueva York: Campus.
- KUHN, Annette (1992): “Kritische Theorie und Frauenforschung”, *Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*, 39/11, 1008- 1018.
- KULKE, Christine (ed.) (1988): *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*, Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.
- KULKE, Christine/SCHEICH, Elvira (ed.) (1992): *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*, Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1990): “Zur widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen”, en E. Hoff (ed.), *Die doppelte Sozialisation Erwachsener. Zum Verhältnis von beruflichem und privatem Lebensstrang*, Weinheim/Munich: DJI Verlag, 17-52.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1992): “Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion”, en G. A. Knapp y A. Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo: Kore, 287-321.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1993): “Der ‘weibliche Sozialcharakter’ – Mythos oder Realität? Soziologische und sozialpsychologische Aspekte des Sozialcharakter-Konstrukts”, en M. Krüger (ed.), *Was heißt hier eigentlich feministisch? Zur theoretischen Diskussion in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bremen: Donat. 93-120.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1993), “Frauen und Rechtsextremismus: ‘Kampfgefährtin’ oder ‘Heimchen am Herd?’”, en H. Welzer (ed.), *Nationalsozialismus und Moderne*, Tübingen: diskord 208-239.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1994): “Politik der Unterscheidung”, en K. Pühl (ed.) *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 262-287.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (1995): “Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis”, en R. Becker-Schmidt y G. A. Knapp (eds.), *Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.: Campus, 163-194.
- KRÜGER, Helga/BORN, Claudia (1993): *Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensführung*, Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- LAURETIS, Teresa de (1987): *Technologies of Gender*, Bloomington: Indiana University Press.
- LINDEMANN, Gesa (1993): *Das Paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt/M.: Fischer.
- LÖWENTHAL, Leo (1983): “Erinnerungen an Theodor W. Adorno”, en v. L. von Friedeburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 388-401.
- MEIER, Christian (1990): *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München: C.H. Beck.

- MÖHLER, Armin/STEIN, Dieter (1993): “Im Gespräch mit Alain de Benoist”, *Junge Freiheit*, Interview-Reihe, 3, Friburgo.
- MÜLLER-DOOHRM, Stefan (ed.) (1991): *Jenseits der Utopie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- NAGL-DOCEKAL, Helga (ed.) (1990): *Feministische Philosophie*, Munich/Viena: R. Oldenbourg.
- NEGT, Oskar/KLUGE, Alexander (1992): *Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen*, Frankfurt/M.: Fischer.
- NIETHAMMER, Lutz (1993): “Die postmoderne Herausforderung. Geschichte als Gedächtnis im Zeitalter der Wissenschaft”, en W. Küttler, J. Rösen y E. Schulín, (eds.), *Geschichtsdiskurs*, vol. 1, Frankfurt/M.: Fischer, 31-49.
- OTHMER-VETTER, Regine (1989): “‘Muttern’ und das Erbe der Väter. Eine neuere Affäre zwischen Feminismus und Psychoanalyse?”, en *Feministische Studien, Zwischen Tugend und Affären*, 1, 99- 106.
- RAJEWSKY, Xenia (1967): “Die zweite Natur – Feminismus als weibliche Negation?”, en D. Claussen (ed.), *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 250-260.
- RAUSCHENBACH, Brigitte (1992), “Erbschaft aus Vergessenheit – Zukunft aus Erinnerungsarbeit”, en B. Rauschenbach (ed.), *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. Zur Psychoanalyse deutscher Wenden*, Berlin: Aufbau, 27-56.
- RUMPF, Mechthild (1989): *Spuren des Mütterlichen. Die widersprüchliche Bedeutung der Mutterrolle für die männliche Identitätsbildung in Kritischer Theorie und feministischer Wissenschaft*, Frankfurt/M./Hannover: Materialis.
- RUMPF, Mechthild (1990): “‘Mystische Aura’. Die Bedeutung des ‘Mütterlichen’ in Max Horkheimers Schriften”, en: Hamburger Institut für Sozialforschung (ed.), *Diskussionspapier 4/90*.
- RUMPF, Mechthild (1994): “Ein Erbe der Aufklärung. Imaginationen des ‘Mütterlichen’ in Max Horkheimers Schriften”, en H. Nagl-Docekal, y C. Klinger (eds.), *Re-Reading the Philosophical Canon: Feminist Critique in Germany*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- RÜSEN, Jörn (1993): “‘Moderne’ und ‘Postmoderne’ als Gesichtspunkte einer Geschichte der modernen Geschichtswissenschaft”, en W. Küttler, J. Rösen y E. Schulín (eds.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Fischer, 17-30.
- SCHEICH, Elvira (1993): *Naturbeherrschung und Weiblichkeit*, Pfaffenweiler: Centaurus.
- SIEMS, Andreas Karsten (ed.) (1988): *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: Argument.
- STEPHAN, Inge/SCHILLING, Sabine/WEIGEL, Sigrid (eds.) (1994): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- SCHULTZ, Irmgard (1992): “Julie & Juliette und die Nachtseite der Geschichte Europas. Naturwissen, Aufklärung und pathetische Projektion in der ‘Dialektik

der Aufklärung' von Adorno und Horkheimer", en: Ch. Kulke y E. Scheich (eds.), *Zwielicht der Vernunft*, Pfaffenweiler: Centaurus, 25-40.

THÜRMER-ROHR, Christina (1989): *Mittäterschaft und Entdeckungslust*, Berlin: Orlanda.

WOLDE, Anja (1995): "Geschlechterverhältnis und gesellschaftliche Transformationsprozesse", en R. Becker-Schmidt y G. A. Knapp, (eds.), *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.: Campus, 279-308.

RECUPERAR LA DIMENSIÓN DE GÉNERO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: UN ANÁLISIS FEMINISTA

*Recovering the Gender Dimension of Frankfurt School Critical Theory:
A Feminist Analysis*

BARBARA UMRATH*

barbara.umrath@h-da.de

La llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt¹ sigue siendo en la actualidad un importante punto de referencia para muchos estudiosos en el campo de las ciencias sociales y las humanidades². A su vez, en el ámbito de los estudios de género y la teoría feminista resulta sorprendente que otras tradiciones de pensamiento crítico hayan tenido una influencia notablemente mayor que la Escuela de Frankfurt. Es igualmente llamativo que las cuestiones relativas al género, la familia y la sexualidad raramente sean tratadas en las discusiones sobre las contribuciones originales de la Escuela de Frankfurt. No importa si lo que se consulta sean estudios detallados de su historia y evolución, biografías intelectuales y estudios sobre miembros particulares o introducciones más breves en ediciones de bolsillo: uno se queda con la impresión de que el análisis crítico de las relaciones de género no formaba parte del proyecto frankfurtiano para desarrollar una teoría crítica de la sociedad³. Teniendo en cuenta que las historias intelectuales y las introduccio-

* University of Applied Sciences Darmstadt.

¹ Una primera y breve versión de este artículo se presentó en la *International Critical Theory Conference in Rome* de 2019. Agradezco a los participantes sus comentarios. Además, me gustaría dar las gracias a Blair Taylor, del *Institute for Social Ecology*, que no solo me brindó la oportunidad de discutir mi trabajo con grupos internacionales de participantes, sino que también se tomó el tiempo de hacer observaciones a una versión posterior de este artículo y, finalmente, editarlo.

² Es común distinguir varias generaciones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. En este artículo, me centro únicamente en la generación fundadora, representada por autores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y otros. Siempre que utilice los términos “Escuela de Frankfurt” o “Teoría Crítica” con mayúsculas y sin más especificaciones, me referiré a este grupo de intelectuales. Por su parte, cuando hable de teorías con un impulso crítico en un sentido más amplio, emplearé “teoría crítica” en minúsculas.

³ Véase, por ejemplo, Jay, 1973; Wiggershaus, 1986; Claussen, 2003; Abromeit, 2011, Türcke/ Bolte, 1994; Dubiel, 1988, Schwandt, 2009.

nes no suelen ser sólo un primer contacto, sino en muchos casos también el último que se tiene con un teórico o una tradición teórica particular, este subgénero de bibliografía secundaria no sólo se dedica a exponer “de qué va” la Escuela de Frankfurt, sino que también ejerce una notable influencia sobre el modo en que se comprende y actualiza la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

A su vez, el género, la familia y la sexualidad constituyen objetos de investigación peculiares. En la medida en que median desde la primera infancia nuestra relación con el mundo humano y no humano, así como con nuestro yo psíquico y corporal, parecen algo demasiado familiar. Los seres humanos no nos resultan imaginables sino como seres generizados. Esta condición suele entenderse comúnmente como algo que arraiga en la naturaleza o, por decirlo de forma más precisa, en nuestra existencia corpórea y corporal, con la que hemos aprendido a relacionarnos y que solemos concebir en términos binarios⁴. Por tanto, el sentido común tiende a considerar el género como algo evidente por sí mismo y no precisamente social. Del mismo modo, la familia y la sexualidad siguen siendo vistos con demasiada frecuencia como algo simplemente dado y/o como asuntos principalmente privados, pese a las décadas de controversia académica, discusión política y activismo en torno a estas cuestiones. Es importante entender que estas concepciones del género, la familia y la sexualidad como fenómenos de algún modo pre-sociales o menos-sociales-que-otros están profundamente arraigadas en las sociedades burguesas⁵. Ya sea por referencia a la naturaleza, que constituía la estrategia principal hasta bien entrado el siglo XX, o más recientemente por considerar el género, la familia y las relaciones sexuales como resultado de una elección e inclinación individual, demasiado a menudo no se tiene en cuenta el carácter esencialmente social del género, la familia y la sexualidad⁶.

⁴ Esto, por supuesto, no excluye la posibilidad de que las personas se relacionen consigo mismas y/o con otros en términos no binarios –como lo demuestran claramente las (auto)identificaciones de personas como cuirgénero, transgénero o intergénero–. Mi énfasis aquí, sin embargo, recae sobre las formas hegemónicas de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás de las que no se puede escapar, ya que cada cual se encuentra constantemente expuesto a ellas por el mero hecho de vivir en la sociedad actual.

⁵ Sobre esto, véase la teórica feminista germanoparlante Andrea Maihofer (1995, 2001).

⁶ Más precisamente, lo que parece característico de nuestro tiempo es la coexistencia de los fenómenos de individualización y naturalización. Mientras que las *relaciones* de género, familia y sexualidad, en el sentido de relaciones con otros concretos y/o relaciones sociales, tienden a individualizarse, la percepción más corriente y común de la existencia corporal sigue estando basada en la idea de que es algo dado de manera inmediata. En lugar de entender nuestra existencia generizada y sexualizada como formas socialmente mediadas de *relacionarnos* con nuestros cuerpos, deseos y pulsiones, sigue estando muy extendida la idea de que el dimorfismo sexual es algo directamente

Esta comprensión propia del sentido común no se limita a las interacciones y prácticas cotidianas ni a lo que, siguiendo a Max Horkheimer, podemos llamar “teoría tradicional”. Más bien, la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica, entre conocimiento cotidiano y conocimiento científico, a menudo se desdibuja cuando se trata de relaciones de género, familia y sexualidad. El conocimiento tradicional o cotidiano funciona entonces como un presupuesto incuestionado que influye en la producción de teoría crítica y conocimientos científicos, tanto en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades como en el de las ciencias naturales y la ingeniería.

Frente a ello, la comprensión de que los fenómenos que parecen eternos y/o naturales son producto de procesos históricos, de que cuestiones aparentemente privadas revelan su carácter intrínsecamente social cuando se las examina en detalle, ya se puede encontrar en la obra de Karl Marx. Esto es lo que, a un nivel muy fundamental, caracteriza la perspectiva del materialismo histórico. Retomar esta tradición fue fundamental para la primera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Consecuentemente, estos pensadores insistieron de manera reiterada en que lo que *aparece* como mero hecho es, en última instancia, resultado de relaciones sociales coaguladas y, en consecuencia, una reducción de posibilidades históricas.

Esto plantea una serie de cuestiones con respecto al hecho de que en la bibliografía secundaria más influyente raramente se aborda el género, la familia y la sexualidad: ¿qué sentido podemos dar esto? ¿Se debe a que la primera generación de teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, que escribió sobre todo en las décadas *precedentes* al surgimiento de la teoría feminista como campo académico de pleno derecho, no reflexionó de una manera sustancial sobre las relaciones de género? ¿Podría ser el caso de que Adorno, Horkheimer y otros exponentes de la Escuela de Frankfurt no lograran romper con la concepción burguesa del género, la familia y la sexualidad como meras cuestiones dadas y/o privadas? En otras palabras, ¿el enfoque desarrollado por la Escuela de Frankfurt sobre el género, la familia y la sexualidad fue más bien tradicional que crítico?⁷

En este artículo sostendré que sólo teniendo en cuenta la teoría feminista contemporánea estaremos en condiciones de responder a estas preguntas. Esta apro-

arraigado en la naturaleza y, por ende, de que la heterosexualidad es de algún modo más natural o normal que otras formas de orientación sexual.

⁷ Si este fuera el caso, ello explicaría por qué son poco frecuentes las referencias a la Escuela de Frankfurt en los estudios de género y la teoría feminista contemporáneos.

ximación nos permite advertir que los análisis sobre el género, la familia y la sexualidad distan mucho de ser inexistentes en la obra de Horkheimer, Adorno, Marcuse y otros teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Más bien, la bibliografía secundaria más influyente ha eludido sus consideraciones. Ahora bien, como argumentaré en el texto, una lectura basada en la teoría feminista contemporánea nos permite comprender que los análisis del género, la familia y las relaciones sexuales fueron una parte indiscutible del empeño de la Escuela de Frankfurt en desarrollar una teoría social crítica de la sociedad burguesa del siglo XX. De hecho, en la obra de la Escuela de Frankfurt se pueden encontrar nada menos que los primeros trazos de una teoría crítica del género. Además, una lectura desde la teoría feminista contemporánea nos permite evaluar tanto las fortalezas como las limitaciones de las consideraciones de los fundadores sobre estos temas. De este modo, atender a la teoría feminista contemporánea permite, por una parte, una comprensión más completa de la Escuela de Frankfurt. Al mismo tiempo, y quizás incluso más importante, al permitir identificar las limitaciones del enfoque de la Escuela de Frankfurt, la perspectiva feminista resulta indispensable para preservar la autorreflexividad y la actualidad de la Teoría Crítica hoy.

En la primera sección de este artículo, analizaré cómo el género, la familia y la sexualidad han sido considerados hasta ahora en el amplio corpus de trabajos existente sobre la primera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Comenzando por los estudios pioneros y las introducciones más consultadas, pasaré después a las aportaciones feministas. En este contexto, introduciré la distinción analítica entre, por una parte, lo que sería una perspectiva de estudios de la mujer y una perspectiva de estudios de género en un sentido más estricto. En el apartado principal del artículo, reexaminaré la obra de la Escuela de Frankfurt con más detalle recurriendo a las perspectivas y conceptos desarrollados a lo largo de varias décadas por los estudios de la mujer y los estudios de género. Si bien en mi libro he hecho esto discutiendo una amplia variedad de autores asociados con la Escuela de Frankfurt y considerando fuentes que abarcan desde la década de 1930 hasta la de 1970 (Umrath, 2019), para el objetivo de este artículo me centraré en el primer proyecto de investigación importante del Instituto de Investigación Social bajo la dirección de Horkheimer, los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936). Concluiré señalando los aspectos de nuestra comprensión de la primera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que requieren una reconfiguración.

1 CAMBIO DE PERSPECTIVA: DE LA MARGINACIÓN AL ANÁLISIS DEL GÉNERO, LA FAMILIA Y LA SEXUALIDAD EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

A la hora de describir el enfoque general de la Escuela de Frankfurt, tanto las introducciones breves en formato de bolsillo como los estudios más detallados ofrecen una imagen bastante similar⁸. Ambos enfatizan el empeño de la Escuela de Frankfurt por superar las interpretaciones economicistas y deterministas del marxismo, es decir, aquellas lecturas de Marx que consideran que la evolución de la sociedad puede deducirse, al menos en última instancia, de las tendencias económicas y la lucha de clases, y que ven la historia como un proceso que “necesariamente” conduce a una sociedad comunista sin clases. Frente a estas versiones dogmáticas del marxismo que dominaron el movimiento obrero y sus partidos hasta bien entrado el siglo XX, la bibliografía secundaria subraya la ruptura de la Escuela de Frankfurt con el marxismo tradicional y su insistencia en que la teoría marxista sólo puede continuarse a través de su reflexiva actualización y ampliación. Si bien el marxismo tradicional se ocupa predominantemente de las relaciones de producción, se subraya que la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt habría puesto en el centro la relación entre economía, cultura y psique, prestando especial atención a cómo las relaciones sociales marcadas por la explotación y la dominación se internalizan y se reproducen dentro del propio individuo. De este modo, la crítica de la economía política de Marx habría sido complementada con una teoría crítica de la cultura y de la formación de la subjetividad.

Si bien todo esto caracteriza en efecto el enfoque de la Escuela de Frankfurt, desde una perspectiva feminista resulta igualmente digno de mención aquello que la bibliografía secundaria más influyente menciona, en el mejor de los casos, sólo de manera tangencial: a saber, los análisis de la Escuela de Frankfurt sobre el género, la familia y las relaciones sexuales. Cuando estos últimos se abordan como objetos de la crítica social de la Escuela de Frankfurt, suele hacerse con referencia únicamente a Herbert Marcuse⁹. Aparentemente, es el único exponente frankfurtiano cuyas reflexiones sobre la sexualidad, el patriarcado y la liberación sexual y de

⁸ Para lo que sigue, véase: cfr. Abromeit, 2011: 141-247; Asbach, 1997: 35-144; Brunkhorst/Koch, 1987: 28-29; Dubiel, 1988: 17-23; Jay, 1973: 31-143; Schwandt, 2009: 18-27; Wiggershaus, 1986: 49-146.

⁹ Cfr. Brunkhorst/Koch, 1987: 67-82; Kellner, 1984: 154-196, 276-319; Schwandt, 2009: 113; Wiggershaus: 553-565.

las mujeres se consideran merecedoras de una atención más minuciosa. Dado que las lecturas dogmáticas del marxismo tienden a jerarquizar las relaciones sociales en contradicciones "mayores" (léase: económicas y "objetivas", como la clase) y "menores" (léase: culturales y "subjetivas", como el género y la raza), y teniendo en cuenta que el enfoque de la Escuela de Frankfurt se describe con frecuencia en contraposición con dichas versiones del marxismo, esta marginación de los debates sobre el género, la familia y la sexualidad en la bibliografía secundaria más influyente resulta particularmente llamativa. Con o –lo que me parece más probable– sin intención, se crea así la impresión de que la reflexión crítica sobre el género, la familia y las relaciones sexuales no formó parte integral del proyecto de la Escuela de Frankfurt de desarrollar una teoría crítica de la sociedad burguesa. En el mejor de los casos, las consideraciones y discusiones relevantes sobre estas cuestiones se presentan como una preocupación específica de Marcuse, pero no de sus interlocutores intelectuales de larga data ni de la Escuela de Frankfurt en general.

La tendencia de la bibliografía secundaria más influyente a dejar de lado los análisis de lo que, desde una perspectiva feminista, deben entenderse como auténticos objetos de investigación crítica resulta particularmente evidente en el caso de los *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936, una voluminosa antología de más de 850 páginas¹⁰. Al abordar la familia como objeto de análisis, una institución considerada (“meramente”) privada en las sociedades burguesas ocupa un lugar destacado en el que fue el primer gran proyecto de investigación del Instituto de Investigación Social bajo la dirección de Horkheimer. Aunque esto implica una ruptura importante con las concepciones tradicionales de la familia, la bibliografía secundaria pasa rápidamente por alto los análisis que realizó la Escuela de Frankfurt sobre esta cuestión. En su lugar, su atención se dirige claramente al famoso concepto de carácter autoritario o sadomasoquista de Erich Fromm. Un buen ejemplo de ello es la introducción de Helmut Dubiel (1988) a la Escuela de Frankfurt. En ella, la familia desaparece del título del capítulo que aborda los *Estudios*. La sección se titula simplemente: “El carácter social autoritario” (Dubiel, 1988: 40). Algo similar ocurre en el fundamental estudio de Martin Jay, en el que el capítulo correspondiente a esta obra se titula: “Los primeros estudios del Instituto sobre la auto-

¹⁰ Para una introducción a los *Estudios sobre autoridad y familia*, cfr. Türcke/Bolte, 1994: 23-26; Dubiel, 1988: 23-26; Jay, 1973: 124-133; Wiggershaus, 1986: 173-177. Lamentablemente, hasta hoy sólo se encuentran disponibles en inglés algunas partes del primer gran proyecto de investigación de la Escuela de Frankfurt.

ridad” (Jay, 1973: 113)¹¹. En lugar de describir los *Estudios* como una indagación sobre la *relación* entre autoridad y familia, la tendencia en la bibliografía secundaria más influyente es presentarlos como los comienzos de la preocupación de la Escuela de Frankfurt por el problema del autoritarismo: una tentativa temprana que habría permitido adquirir experiencia con métodos empíricos y que, por tanto, habría hecho posible el estudio posterior más "maduro" sobre *La personalidad autoritaria* (1950). Esta tendencia interpretativa se manifiesta con mayor claridad en la introducción de Christoph Türcke y Gerhard Bolte a la Escuela de Frankfurt (1994). En ella apenas se mencionan los detallados análisis históricos y sociológicos sobre la familia que constituyen la mayor parte de la antología. Descritos como una mera "recopilación de datos y materiales", parecen carecer en sí mismos de valor analítico y teórico. A lo sumo se consideran ilustrativos, pero claramente no merecen mayor consideración (Türcke/Bolte, 1994: 25).

Por lo general, los análisis sobre los *Estudios sobre autoridad y familia* se limitan a las contribuciones de Max Horkheimer y Erich Fromm, es decir, a las primeras 130 páginas del estudio, que representan aproximadamente una sexta parte de toda la antología, y algunos autores leen estos textos junto con reflexiones más bien breves sobre la familia en escritos posteriores de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Sin entrar en detalle en los análisis de la Escuela de Frankfurt sobre la familia, la bibliografía secundaria continúa argumentando que el carácter autoritario se entendió como el resultado del *declive* de la autoridad patriarcal *dentro de la familia*. Además, se sugiere que los teóricos de la Escuela de Frankfurt consideraban que esto era equivalente a un debilitamiento *de las estructuras patriarcales en la sociedad en general*. Así, según esta bibliografía, los teóricos de la Escuela de Frankfurt identificaron de manera inequívoca el carácter autoritario como producto de lo que el psicoanalista Alexander Mitscherlich (1963) describiría más tarde como una “*sociedad sin padres*”¹².

En contraste, las teóricas feministas que se han acercado a los *Estudios sobre autoridad y familia* mostraron menos interés en el concepto de carácter autoritario de

¹¹ Para ser justos, se ha de añadir que en este mismo capítulo Jay aborda la cuestión de la familia de forma bastante detallada, al menos en comparación con la atención marginal que Rolf Wiggershaus dedica a la familia en su estudio, igualmente influyente.

¹² Dubiel, 1988: 61 s.; Jay, 1973: 127, 325; Wiggershaus, 1986: 176 s.

Fromm¹³. En cambio, se centraron principalmente en la discusión sobre la familia de Horkheimer y, en particular, en el papel de las mujeres dentro de ella. Mientras que el ensayo de Horkheimer de 1936 suele leerse junto con su texto posterior "Autoridad y familia en la actualidad" (1949), la bibliografía secundaria feminista rara vez tiene en cuenta otras contribuciones a los *Estudios* y, en todo caso, se limitan a breves discusiones sobre Erich Fromm (Windaus-Walser, 1989: 236-241). En otras palabras: al igual que las lecturas discutidas anteriormente, las teóricas feministas se centraron únicamente en una pequeña sección de la voluminosa antología. Además, concordaron con la interpretación de que la Escuela de Frankfurt entendía el carácter autoritario como el resultado de un declive generalizado de las estructuras patriarcales. Lo que objetaron fue, sin embargo, la caracterización de la sociedad del siglo XX como "sin padre" o pospatriarcal. Tal y como sugirió Jessica Benjamin, "el patriarcado sin padre" podría ser una descripción más acertada (Benjamin, 1977: 300). Así pues, no se trataba tanto de que las feministas discreparan en su interpretación del concepto de carácter autoritario. Tampoco de que ofrecieran una interpretación más matizada del diagnóstico de época de la Escuela de Frankfurt. Más bien, partiendo del acuerdo en que la Escuela de Frankfurt describía un declive de las estructuras patriarcales, las feministas rechazaron el carácter aparentemente acrítico de su análisis de la sociedad burguesa del siglo XX.

Pero las discusiones de Horkheimer sobre la familia no fueron los primeros ni los únicos trabajos de los teóricos de la Escuela de Frankfurt que fueron sometidos a un escrutinio feminista. En el contexto de la llamada Nueva izquierda y del emergente movimiento feminista de finales de los sesenta y principios de los setenta del siglo XX, el ensayo de Marcuse "Marxismo y feminismo" (1974) había sido ya objeto de polémicos debates. Desde entonces, diferentes teóricas feministas han recurrido a otros textos más y menos conocidos de los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt, entre ellos *Eros y civilización* (1955) de Marcuse y la influyente *Dialéctica de la Ilustración* (1944/1947), coescrita por Adorno y Horkheimer¹⁴. A grandes rasgos, la orientación de estas lecturas puede resumirse de la siguiente ma-

¹³ Cfr. Benjamin, 1978, 1982; Rumpf, 1989a, 1993; Windaus-Walser, 1989. Véanse también las secciones correspondientes en las monografías de Jagentowicz Mills, 1987: 93-122, Rumpf, 1989b: 15-51.

¹⁴ Para las discusiones sobre la obra de Herbert Marcuse, cfr. Bovenschen y Schuller, 1978; Rajewsky, 1981; Chodorow, 1985; Jagentowicz Mills, 1987: 150-168 y 195-200; Brick, 1992a y 1992b. Para revisiones feministas de *la Dialéctica de la Ilustración*, cfr. Becker-Schmidt, 1991 y 2004; Kuhn, 1992; Jagentowicz Mills, 1987: 182-191. Una panorámica reciente de las lecturas feministas de la Escuela de Fráncfort con referencias adicionales se puede encontrar en Umrath, 2019: 48-58.

nera: en general, las feministas señalaron y reconocieron que los principales teóricos de la Escuela de Frankfurt articularon una crítica de la dominación patriarcal. Pero, al mismo tiempo, argumentaron que esa crítica estaba limitada por su androcentrismo. Por ejemplo, Patricia Jagentowicz Mills señaló la ausencia de una discusión sobre “(el) desarrollo particular de la psique femenina” en el análisis crítico de Horkheimer sobre la familia patriarcal (1987: 121)¹⁵. De manera similar, Mechthild Rumpf (1989b: 26) observó que, cuando habla del “hombre” en general, Horkheimer se refiere a la experiencia del sujeto masculino. Jagentowicz Mills sintetiza de manera sucinta lo que muchas feministas descubrieron. Reconoce que la Escuela de Frankfurt “ofrece un marco para comprender la dominación patriarcal, pero oscurece esta comprensión al silenciar y distorsionar la experiencia femenina” (1987: xii). En la medida en que no rompe con la tradición epistemológica que sustituye “la visión *sobre* la mujer... por la visión *de* la propia mujer”, concluye que la Escuela de Frankfurt, “en contra de sus propias intenciones, a menudo refleja y refuerza la dominación de la mujer” (Jagentowicz Mills, 1987: xix).

El interés por la experiencia de las mujeres y la representación de las mujeres es un tema recurrente en las confrontaciones feministas con la Escuela de Frankfurt. En las lecturas surgidas entre los años setenta y principios de los noventa, este puede ser descrito como el principal foco del análisis feminista. En comparación, las feministas prestaron una atención significativamente menor a las discusiones de la Escuela de Frankfurt sobre los hombres y la masculinidad¹⁶. Como consecuencia, el análisis que la bibliografía secundaria feminista ofrece no se centra tanto en el modo en que la Escuela de Frankfurt aborda el *género* en general, sino solo un género específico: las mujeres. Siguiendo a Andrea Maihofer (2006), la mayoría de las lecturas feministas pueden caracterizarse como influidas por una *perspectiva de los estudios sobre la mujer*.

Por el contrario, lo que Maihofer describe como una *perspectiva de estudios de género en sentido estricto* implica una serie de cambios epistemológicos que fueron ganando terreno en la teoría feminista a lo largo de los años noventa. En primer lugar, una perspectiva basada en los estudios de género presta la misma atención a

¹⁵ Jessica Benjamin (1978) y Nancy Chodorow (1985) desplegaron un argumento similar con respecto a la psicología social de Adorno y Marcuse respectivamente.

¹⁶ Para una excepción temprana, véase Rumpf, 1989b. No obstante, en general, las consideraciones sobre los hombres y la masculinidad se limitan a lecturas más recientes. Cfr. por ejemplo, Maihofer, 1995: 109-120; Trumann, 2022; Schönborn, 2014. Estas lecturas más recientes entienden la interpretación de Horkheimer y Adorno de la Odisea en *Dialéctica de la Ilustración* como una exposición crítica del carácter masculino del sujeto burgués.

mujeres y a hombres. Además, problematiza la propia categoría de género y lo hace de forma completamente novedosa: al dejar de conceptualizar el sexo como aquello que antecede al género, la idea del cuerpo como algo que “por naturaleza” es masculino o femenino –es decir, un concepto binario del cuerpo sexuado– es comprendida como un fenómeno socio-cultural en sí mismo. Por último, pero no menos importante, al extender la reflexión sobre el papel del deseo/sexualidad, la clase y la raza/etnicidad en la constitución del género, el cambio epistemológico hacia una perspectiva de estudios de género lleva a que el pensamiento feminista trascienda la “mera” teorización de (las relaciones) de género para dar paso a una teoría social en un sentido más amplio (Maihofer, 2006: 69-73)¹⁷.

Es importante señalar que Maihofer subraya el carácter *analítico* de esta distinción y rechaza los intentos de descartar la perspectiva de estudios sobre la mujer como simplemente obsoleta. Reconoce explícitamente que la emergencia de este campo de estudios a partir de finales de los años sesenta fue rompedora: en ese contexto se articuló por primera vez la necesidad de hacer del género un objeto de investigación *sistemática* (2006: 66). Siguiendo a Maihofer, mi intención no es descartar las lecturas de la Escuela de Frankfurt basadas en una perspectiva de estudios sobre la mujer. Al contrario, estas lecturas permiten profundizar significativamente en la comprensión del enfoque de la Escuela de Frankfurt: al poner de relieve su fracaso a la hora de considerar la experiencia de las mujeres en su complejidad, ponen de manifiesto la insuficiencia de la mera crítica de la dominación patriarcal y señalan la necesidad de análisis más sofisticados de las relaciones de género. Al mismo tiempo, las lecturas realizadas desde la perspectiva de estudios sobre las mujeres ofrecen una imagen incompleta del modo en que la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt abordó el género, la familia y la sexualidad, por dos razones. En primer lugar, mientras se deje de lado el análisis de los hombres y la masculinidad, parece prematuro concluir que la falta de una discusión matizada sobre las vidas y realidades de las mujeres en los trabajos de la Escuela de Frankfurt es simplemente el resultado de su incapacidad para romper con imágenes unilaterales y misóginas de las mujeres y la feminidad. Si, en cambio,

¹⁷ Por tanto, desde el punto de vista epistemológico, el giro desde una perspectiva centrada en los estudios de las mujeres a una centrada en los estudios de género no “sólo” implica prestar la misma atención a los hombres y la masculinidad como señala Maihofer (2006), sino también a formas de existencia generizadas que no se ajustan a un concepto binario de género. Aunque en su ensayo de 2006 esto estaba implícito, más recientemente Maihofer lo ha manifestado explícitamente al caracterizar el orden de género hegemónico como ‘cisheteropatriarcal’.

entendemos las consideraciones sobre el género en un sentido más amplio, podemos ver que la preocupación por las ideas estereotipadas de la feminidad y la masculinidad es consecuente desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, y está a la base de su comprensión de la crítica. Según estos teóricos, para evitar el optimismo injustificado sobre el desarrollo de la historia característico de ciertas versiones del marxismo, la crítica necesita ante todo explicar cómo se reproduce la dominación, no tanto analizar cómo se pone en cuestión. En segundo lugar, y en relación con ello, la perspectiva de estudios de género permite reevaluar el interés de la Escuela de Frankfurt en la familia. Si bien las lecturas realizadas desde los estudios sobre la mujer tenían razón al señalar que considerar a las mujeres solo en relación con la familia tiende a reproducir representaciones estereotipadas de la feminidad, en retrospectiva también resulta evidente que las lecturas feministas de los años setenta y ochenta no estuvieron realmente interesadas en continuar profundizando la teorización sobre la familia. Influida por un movimiento feminista entonces vivaz y que aspiraba a abrir espacios para las mujeres *más allá* de su tradicional lugar en la familia, la teoría feminista podía contentarse con una crítica de la familia en tanto que perpetuaba la subordinación de la mujer. En cambio, una perspectiva basada en los estudios de género exige examinar con más detalle y amplitud el trabajo de la Escuela de Frankfurt sobre la familia. Este enfoque nos permite comprender que, para la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, analizar de una institución considerada como ('meramente') privada resultaba indispensable para el desarrollo de una comprensión crítica del autoritarismo en particular y de la sociedad burguesa en general.

Teniendo esto en cuenta, en la siguiente sección abordaré la teoría feminista contemporánea para reevaluar los *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936) de la Escuela de Frankfurt.

2 REVISITANDO LOS ESTUDIOS SOBRE AUTORIDAD Y FAMILIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

2.1 Puntos de partida para una Teoría social crítica: de los empleados de cuello blanco a la familia

En el invierno de 1930/1931, Max Horkheimer fue nombrado director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (Wiggershaus, 1986: 49-51). En su confe-

rencia inaugural, declaró que el análisis de “la conexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y los cambios en el ámbito de la cultura” (Horkheimer, 1931: 11) constituiría el núcleo de las futuras actividades. Con este propósito, continuó Horkheimer, el Instituto se centraría en “un grupo social especialmente significativo y destacado, a saber... los trabajadores cualificados y los trabajadores de cuello blanco en Alemania” (Horkheimer, 1931: 12-13).

No obstante, las fuentes archivísticas consultadas durante la investigación para mi libro revelan que, cuando se trató de traducir esta visión programática en actividades de investigación concretas, la preocupación por un solo *grupo* social particular quedó en un segundo plano. En su lugar, una de las primeras propuestas de investigación disponibles en los archivos del Instituto de Investigación Social en Frankfurt aboga por centrarse en una *institución* social específica: la familia. Considerado desde una perspectiva feminista, resulta llamativo el modo en que este documento cuestiona las nociones burguesas de la familia como una instancia meramente privada. Al enfatizar su papel como un *nexo* entre economía, cultura y psique, la propuesta de investigación concluye que la familia representa un punto de partida especialmente prometedor para el desarrollo de una teoría social crítica no economicista y exhaustiva (Institut für Sozialforschung, s.f.).

Dicho de otro modo, lo que eventualmente se publicó como *Estudios sobre autoridad y familia* (1936) y suele ser presentado por la bibliografía secundaria como el primero de los estudios de la Escuela de Frankfurt sobre el autoritarismo, en realidad comenzó como un proyecto de investigación sobre la familia. Esta interpretación se ve respaldada por una carta que Horkheimer escribió a Andries Sternheim, el entonces director de la sucursal suiza del Instituto en el exilio. En dicha carta, Horkheimer (1934) describe cómo solo durante el desarrollo del proyecto de investigación y al hilo de los acontecimientos políticos del momento los principales protagonistas se percataron de la relevancia de la autoridad. En consecuencia, el proyecto evolucionó hacia una investigación sobre la *relación* entre las estructuras autoritarias dentro de la familia y de la sociedad en general. En contra de lo que sugiere la bibliografía secundaria demasiado a menudo, la familia no fue en absoluto un mero elemento secundario en el primer gran proyecto de investigación del Instituto. Tampoco es cierto que los análisis sobre la familia, que constituyen buena parte de la antología, carezcan de relevancia socio-teórica. Más bien, precisamente al centrarse en la familia, los teóricos de la Escuela de Frankfurt ampliaron el alcance de la teoría marxista y lograron una comprensión más completa de cómo

con el surgimiento de la sociedad burguesa las estructuras de autoridad no solo no desaparecieron, sino que asumieron nuevas formas.

2.2 Max Horkheimer: la reificación de la autoridad (generizada) en la sociedad Burguesa

En su introducción a los *Estudios sobre autoridad y familia*, Horkheimer describe cómo, con el ascenso de la clase burguesa, las antiguas autoridades feudales fueron derrocadas y el individuo fue declarado libre (Horkheimer, 1936: 72-83)¹⁸. Retomando las consideraciones críticas de Marx sobre el concepto burgués de libertad, señala que, aunque fue declarado libre, el individuo se enfrenta a relaciones sociales que escapan a su control. Para el individuo atomizado de la sociedad burguesa, las relaciones sociales no se presentan como el resultado de una práctica humana colectiva. No son entendidas como algo que, al menos en principio, podría ser transformado mediante una acción *social* deliberada, sostenida sobre una noción sustantiva de razón. Por el contrario, las relaciones sociales se asumen como “hechos” y “datos” que deben ser aceptados; la facultad de la razón humana es degradada a mero instrumento para registrar el *statu quo*. Horkheimer sostiene que, lejos de constituir la antítesis inmediata del autoritarismo, las tendencias autoritarias son, de hecho, inherentes al modo burgués de relacionarse con el mundo.

Teniendo en cuenta que Horkheimer llega a esta conclusión basándose en buena medida en la crítica marxista del fetichismo y la cosificación, no es de extrañar que preste especial atención a la relación coagulada y jerarquizada entre clases sociales (Horkheimer, 1949: 77-87). Partiendo de las consideraciones críticas de Marx sobre la igualdad *abstracta* entre el empresario y el trabajador, Horkheimer sostiene que el contrato de trabajo *se presenta* efectivamente como una relación entre iguales sostenida sobre la libre voluntad. Al mismo tiempo, insiste en que esta apariencia real debe entenderse como un “camuflaje de la autoridad tal como opera realmente” (Horkheimer, 1949: 85).

¹⁸ Desde la perspectiva de la teoría feminista contemporánea, habría que añadir: el individuo, siempre y cuando fuera hombre y blanco. Curiosamente, en su ensayo posterior “Autoritarismo y familia hoy”, Horkheimer inicia una reflexión sobre el subtexto androcéntrico de la categoría del individuo, en la medida en que señala que no fue “el individuo *en sí*” (Horkheimer, 1949: 359; subrayado en el original) quien se emancipó, no los seres humanos en general, sino “el hombre, (que) liberado de la servidumbre en hogares ajenos, se convirtió en amo en el suyo” (Horkheimer, 1949: 359-360).

Sin embargo, Horkheimer no se limita a hacerse eco de Marx. Por el contrario, hace que el enfoque marxista sea productivo para comprender críticamente la relación entre esposo, esposa e hijos en el marco de la sociedad burguesa. En su ensayo, la separación entre los ámbitos público y privado, así como lo que posteriormente se ha denominado el modelo *breadwinner* –esto es, una división del trabajo generizada– se perfilan como condiciones sociales de lo que él describe como la reificación de la autoridad patriarcal (Horkheimer, 1949: 105-108). El padre-marido aparece como el “señor de la casa” debido a su “rasgo aparentemente natural” de ganar o, al menos, poseer el dinero (Horkheimer, 1949: 105). Con respecto a la familia, Horkheimer también subraya que lo que a primera vista parecen ‘hechos’ inalterables son en realidad resultado de prácticas sociales históricamente específicas, pero *coaguladas*. La familia nuclear regida por el padre-esposo patriarcal no es tratada como algo ‘natural’ ni ‘eterno’. Por el contrario, esta forma particular de familia es entendida como socialmente mediada, o, de manera más específica: como el resultado de la división generizada del trabajo y de la separación entre las esferas pública y privada característica de la sociedad burguesa.

Leer las consideraciones de Horkheimer sobre las relaciones de género como un planteamiento influido por la crítica marxista del fetichismo y la cosificación y que al mismo tiempo la expande pone ya en cuestión el supuesto diagnóstico de época de la Escuela de Frankfurt de un mero declive del patriarcado. Al tener en cuenta sus análisis históricos, económicos y jurídicos sobre la familia, a menudo obviados, surge una interpretación más matizada.

2.3 Ernst Schachtel: La tendencia hacia la igualdad de género abstracta y sus limitaciones

Escrito en la década de 1930, el estudio de Ernst Schachtel (1936), “*Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie*” (“*El derecho actual y la autoridad en la familia*”) anticipa en muchos aspectos la posterior teoría crítica feminista del derecho. Para Schachtel, comprender cómo el derecho regula las relaciones de género en la sociedad contemporánea requiere una comparación con la época feudal. Tomando esto como su punto de partida analítico, Schachtel concluye que la tendencia general del derecho en las sociedades burguesas de inicios del siglo XX es conceder a las mujeres los mismos derechos que a los hombres. No obstante, señala que esto no debe interpretarse como un declive general de la autoridad patriarcal (Schach-

tel, 1936: 593). Por un lado, todavía persisten regulaciones jurídicas ocasionales que autorizan a los maridos a actuar “en nombre de” sus esposas sin otorgar a las mujeres derechos similares sobre sus cónyuges masculinos (Schachtel, 1936: 187 s., 604). Por otro lado, Schachtel se sirve de la distinción de Marx entre la igualdad formal característica de la sociedad burguesa y una noción más sustancial de igualdad para analizar la regulación jurídica de las relaciones de género. Mediante esta distinción, señala que, mientras el derecho no tenga en cuenta la diferencia en las condiciones materiales a las que se enfrentan mujeres y hombres y mientras la libertad se defina primordialmente en términos negativos —es decir, como la libertad frente a la inferencia del Estado en los llamados asuntos privados de los ciudadanos—, la capacidad de las mujeres para hacer valer sus derechos seguirá siendo mucho más limitada que la de los hombres (Schachtel, 1936: 588, 293 s., 599, 608).

Por lo tanto, la conclusión de Schachtel es que el derecho contemporáneo en las sociedades burguesas no debe comprenderse como un elemento de ruptura con la dominación patriarcal. Más bien, sirve al mismo fin con medios distintos: al ofrecer una concepción abstracta y formal de la igualdad de género que, mediante un giro ideológico, queda equiparada con la igualdad como tal, el derecho burgués encubre las desigualdades patriarcales y al mismo tiempo permite que persistan.

2.4 Ernst Manheim: la separación y la generización de las esferas pública y privada

Mientras que Schachtel se centra en los aspectos jurídicos de la autoridad patriarcal, el manuscrito de 337 páginas de Ernst Manheim (1936), “*Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie*” (“*Contribuciones a una historia de la familia autoritaria*”), ofrece un detallado relato de las transformaciones históricas de las estructuras domésticas, de parentesco y familiares¹⁹. Según el análisis de Manheim, la desintegración de la comunidad doméstica es decisiva: hasta bien entrada la Edad Media, en todos los sectores sociales el espacio doméstico había constituido una unidad que organizaba tanto la producción como el consumo, conformada por parientes consanguíneos y sirvientes que trabajaban y vivían juntos bajo el techo del cabeza de familia patriarcal. En cierto sentido, la supremacía masculina se integraba entonces

¹⁹ Un resumen del manuscrito de Manheim, así como versiones sintetizadas de dos capítulos —uno sobre la reasignación de las estructuras de autoridad durante la Edad Media y otro sobre las reconfiguraciones de las relaciones domésticas y familiares en el capitalismo emergente— fueron publicados como parte de los *Estudios sobre autoridad y la familia* de 1936.

en este orden social. La pertenencia a un gremio, por ejemplo, estaba reservada a los hombres, siendo el señor quien representaba a su hogar. Sin embargo, en caso de fallecimiento, en muchos lugares se otorgaba a la viuda el privilegio de seguir sus pasos y se le autorizaba a continuar con el negocio sin necesidad de un tutor legal (Manheim, 1936: 546, 566-569). En otras palabras, lo que Manheim describe es un mundo en el que los privilegios (o la falta de ellos) estaban estrechamente ligados al género, al estamento y al estatus familiar. En la medida en que el orden social y sus jerarquías se entendían en última instancia como algo dado por Dios, las estructuras patriarcales eran igualmente hegemónicas y lo suficientemente flexibles como para dejar espacio a excepciones pragmáticas.

No obstante, en los siglos siguientes, el orden social establecido dio paso gradualmente a un nuevo orden: el burgués. Aunque las estructuras patriarcales fueron puestas en cuestión en este proceso, los análisis feministas han señalado que, al mismo tiempo, la diferencia de género y la subordinación femenina adquirieron un carácter más general: se convirtieron una cuestión de principio, no solo de tradición²⁰. El análisis de Manheim supone el comienzo de la descripción crítica de este fenómeno. En él pone de relieve un proceso que se inicia con el estrato social mercantil en los centros comerciales del Renacimiento y, desde ahí, se extiende a otras sociedades y estratos sociales: la tendencia creciente a asentar las actividades generadoras de ingresos sobre bases contractuales. En la medida en que la economía doméstica integrada se volvía cada vez más prescindible, la distinción entre los parientes consanguíneos y los sirvientes se acentuó y finalmente dio lugar a un nuevo modelo de familia: la familia nuclear. Según señala Manheim, la separación de las actividades generadoras de ingresos del espacio doméstico es lo que lleva a que este último comience a ser visto y experimentado como un ámbito privado y el lugar de un género concreto: las mujeres. Sólo entonces surge el concepto moderno de esfera pública y, con él, su connotación generizada como espacio masculino (Manheim, 1936: 563-569).

En síntesis, Manheim entiende la separación entre las esferas pública y privada como un rasgo decisivo e inherente al género en la sociedad burguesa. Además, aborda cómo surgen en este contexto las nociones específicamente burguesas de masculinidad y feminidad: una masculinidad caracterizada por la competitividad, la disposición a asumir riesgos y una lucha incesante en pos del éxito económico y

²⁰ En relación con esto, véase Maihofer, 2005, quien a su vez se basa en el trabajo de los historiadores Thomas Laqueur, Barbara Duden y Claudia Honegger.

el poder, que se complementa con una idea de feminidad definida por la quietud, la tranquilidad y la renuncia a la iniciativa propia²¹. Según Manheim (1936: 566-574), estas nociones funcionan como un medio por el que la emergente clase burguesa se distancia tanto de la aristocracia como del proletariado. De este modo, Manheim anticipa lo que la teórica feminista Andrea Maihofer (1995: 109-136) ha señalado más recientemente: que las nociones específicas de masculinidad y feminidad desempeñan un papel importante en la (auto)estilización y autoafirmación de la clase burguesa –tanto históricamente como en la actualidad–²².

2.5 Análisis económicos: entre una concepción androcéntrica y una concepción más integral del trabajo

En la medida en que aborda explícitamente los conceptos de masculinidad y feminidad, el análisis de Manheim destaca dentro de los *Estudios sobre autoridad y familia*. En contraste, varias contribuciones de esta antología desarrollan un examen más detallado de las dimensiones económicas de la autoridad patriarcal. Pese a que los manuscritos de Hilde Weiss (1936), Karl August Wittfogel (1936), Ernst Schachtel (1936) y Andries Sternheim (1936) difieren en sus enfoques y en los materiales que emplean, todos abordan el problema de hasta qué punto las estructuras familiares patriarcales se pueden explicar en relación con la propiedad y la división del trabajo. En tanto que estudiosos de tradición marxista, retratan críticamente el carácter de clase de la sociedad burguesa y, consecuentemente, insisten en la necesidad de un análisis que tenga en cuenta la dimensión de clase.

Con relación a la sociedad de inicios del siglo XX, Wittfogel, Schachtel y Sternheim llegan a la conclusión de que la dependencia económica de las mujeres es particularmente acusada en las llamadas clases medias, puesto que las mujeres bur-

²¹ Aproximadamente cuatro décadas después, observaciones similares conducirían a Karin Hausen –una de las pioneras de la historia de las mujeres y del género en el ámbito germanoparlante– a determinar que la separación entre una esfera doméstica y otra dedicada a la generación de ingresos estuvo vinculada a una creciente polarización de la masculinidad y la feminidad que, en las fuentes de los siglos XVIII y XIX, es tematizada como ‘carácter de género’. Véase Hausen, 1976: 51-83.

²² Dicho de otro modo, lo que Manheim sugiere y Maihofer plantea de manera más directa es que una de las formas fundamentales en que la burguesía se establece como clase dominante es promoviendo determinadas categorías de masculinidad y feminidad. El grado en que estas nociones devienen hegemónicas (o son cuestionadas) constituye, por tanto, un indicador clave de su (in)cuestionada aspiración al dominio. Esta aproximación abre vías de investigación fundamentales sobre la importancia de los debates en torno al género, la familia y la sexualidad en el populismo de derechas contemporáneo.

guesas no suelen participar en el proceso de producción, al menos cuando están casadas, y eso las distingue de las campesinas y proletarias. Por su parte, la dependencia económica de los hijos se considera una característica típica de las familias burguesas y campesinas, dado que en estas clases los hijos (varones) pueden tener la expectativa de heredar algún día la fortuna del padre. Al mismo tiempo, Wittfogel (1936: 518-521) y Schachtel y Sternheim (1936: 303-309, 323-334) reconocen que la dominación patriarcal no es privativa de una clase social, sino que constituye un rasgo general de la sociedad burguesa. Así, estos análisis económicos consideran la propiedad y la división generizada del trabajo como fuentes importantes, pero no las únicas, de las relaciones de poder dentro de la familia. Tanto en las contribuciones de Wittfogel como en las de Schachtel y Sternheim, la centralidad de las dimensiones económicas y de la perspectiva de clase sirven como punto de partida analítico. De este modo, los autores desarrollan una comprensión más profunda de la dominación patriarcal al mismo tiempo como específica de clase y como característica general de la sociedad burguesa.

Sin embargo, adoptar una perspectiva de teoría feminista contemporánea no sólo permite advertir que los análisis críticos de la familia y las relaciones de género fueron parte integral del proyecto de la Escuela de Frankfurt de desarrollar una teoría crítica de la sociedad. Además, nos permiten examinar de manera crítica sus debates y consideraciones. Con respecto a los aspectos económicos, esto pasa por preguntarse si en los análisis de la Escuela de Frankfurt subyace un concepto androcéntrico de trabajo y, por lo tanto, también reduccionista. Lamentablemente suele ser así. Cuando aparece la cuestión del trabajo, se trata principalmente de trabajo asalariado. Por el contrario, el trabajo doméstico y de cuidados se menciona sólo de manera superficial –como, por ejemplo, cuando Wittfogel (1936: 520) y Weiss (1936: 580) abordan brevemente la experiencia de la doble carga en la situación de la mujer proletaria–.

La única excepción a esta regla es un manuscrito de 59 páginas de Andries Sternheim que los editores de *Estudios sobre autoridad y familia* decidieron, lamentablemente, incluir solo como un breve resumen²³. En su manuscrito, Sternheim hace una revisión bibliográfica que presta especial atención al trabajo doméstico y

²³ Esta decisión podría considerarse como reveladora en sí misma. A mi parecer, sugiere que los editores no eran plenamente conscientes de la importancia analítica de ciertas partes de la contribución de Sternheim. Agradezco a Rainer Funk, albacea literario de Erich Fromm, haberme permitido el acceso al manuscrito completo, conservado como parte de los documentos de Erich Fromm. Véase Sternheim, s.f.

de cuidados femenino. Con ello, llega a la conclusión de que, en promedio, las contribuciones económicas de las mujeres de clase trabajadora a la economía doméstica superan con creces las de sus maridos (Sternheim, s.f.: 14-16, 18-20). Además, Sternheim cita y resume las aportaciones de autores que subrayan la relevancia de actividades como cocinar, limpiar o criar a los hijos, al tiempo que problematizan la falta de reconocimiento social de dichas tareas (s.f.: 44-47)²⁴. Desde la perspectiva de la teoría feminista contemporánea, dos aspectos resultan particularmente interesantes. En primer lugar, Sternheim observa un cambio dentro del debate marxista-socialista: a diferencia de posturas más antiguas, que tendían a desestimar el trabajo de las mujeres en el hogar al considerarlo improductivo y atrasado, Sternheim considera que autores marxistas-socialistas más recientes sostienen que las actividades domésticas y de cuidado realizadas por las mujeres no deben considerarse menos valiosas que otras ocupaciones (s.f.: 47). En segundo lugar, Sternheim menciona intentos de explicar por qué el trabajo doméstico de las mujeres, pese a ser indispensable, es habitualmente ignorado. Según sus fuentes, esta falta de reconocimiento social ha de entenderse como resultado de la peculiar posición que ocupa la ama de casa, cuyos servicios no se ofrecen en el mercado laboral y, por tanto, no se remuneran salarialmente. Como señala una de las referencias de Sternheim, Hildegard Kneeland, investigadora de la *Bureau of Home Economics* de los Estados Unidos, la posición “sin precio” de la ama de casa debe entenderse en el marco de una “economía monetaria” (cit. en Sternheim, s.f.: 45). En este contexto, carecer de precio sugiere automáticamente un menor valor y, en consecuencia, se les concede un menor prestigio a dichas actividades.

Escrito en la primera mitad de la década de 1930, el manuscrito de Sternheim aborda cuestiones que, varias décadas después, se convertirían en puntos centrales de la teoría y el debate (marxista-)feminista: la necesidad de una comprensión más amplia del trabajo, la discusión sobre qué tipo de conceptos analíticos serían adecuados para este propósito y, por último, pero no por ello menos importante, la importancia social y la organización del trabajo doméstico y del trabajo de cuidado en un sentido más amplio²⁵.

²⁴ Los apellidos sugieren que la mayoría de los autores citados por Sternheim son mujeres. Las diferencias terminológicas son indicio de que sólo algunos de los análisis mencionados por Sternheim se fundamentan en conceptos y debates marxianos.

²⁵ Sobre las teorías marxista-feministas cfr., por ejemplo, el influyente análisis de Dalla Costas (1972). Para un trabajo marxista-feminista más reciente, cfr., por ejemplo, Winker, 2015 y Haubner, 2017.

2.6 El concepto de carácter autoritario en Erich Fromm

2.6.1 *La concepción histórico-materialista de la familia y el complejo de Edipo*

Los minuciosos análisis históricos, económicos y jurídicos de la familia expuestos hasta aquí evitan la suposición simplista de que el capitalismo conlleva directamente un declive del patriarcado. En su lugar, presentan una imagen más matizada, según la cual las estructuras patriarcales persisten en la sociedad burguesa, tanto dentro como fuera de la familia, precisamente a través de su transformación. Esta concepción representa el trasfondo desde el que Erich Fromm desarrolla su famoso concepto del carácter sadomasoquista o autoritario²⁶. Su concepto no se explica por sí mismo, ni es de carácter meramente psicológico. En tanto que concepto socio-psíquico, se desarrolla en relación con los análisis previamente mencionados y solo puede comprenderse adecuadamente si se los tiene en cuenta.

Aunque Fromm se apoya en buena medida en Freud, especialmente en el concepto psicoanalítico del complejo de Edipo, insiste repetidamente en la necesidad de una concepción histórico-materialista de la familia, que, a su vez, le permite interpretar los conceptos freudianos refiriéndolos al contexto social particular de la sociedad burguesa. Este enfoque histórico-materialista de la familia y del psicoanálisis freudiano está ya presente en su ensayo programático, “*Método y función de una psicología social analítica. Notas sobre psicoanálisis y materialismo histórico*” (Fromm, 1932a). En él, Fromm sostiene que toda la estructura de la familia, “todas las relaciones emocionales que la caracterizan, así como los ideales educativos que encarna, están a su vez condicionados por la dimensión social y de clase de la familia; en síntesis, están condicionados por la estructura social en la que la familia está arraigada” (Fromm, 1932a: 483). Esta concepción fundamental de la familia le lleva a poner en cuestión la suposición de Freud de que el complejo de Edipo es un fenómeno universal que estructura la vida psíquica de los seres humanos en general. Oponiéndose a lo que considera una inapropiada “absolutización del complejo de Edipo”, Fromm sostiene que este concepto central del psicoanálisis freudiano debe entenderse como una “relación emocional particular” que, con toda probabilidad, sólo es “característica de las familias en las sociedades patriarcales” (1932a: 485).

²⁶ Erich Fromm, “Studies on Authority and the Family. Sociopsychological Dimensions,” transl. from German by Susan Kassouf ([1936] 2020), recuperado en <https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf/Dateien/1936a-eng.pdf> (last accessed: November 7th, 2021).

Estas ideas seminales se basan en el modo en que Fromm se apropia de los debates sobre el derecho materno, un discurso que se remonta a la clásica revisión crítica que realizó Johann Jakob Bachofen (1861) del derecho de la madre (cfr. Heinrichs, 1987). Más tarde, destacados socialistas como August Bebel y Friedrich Engels convirtieron la idea de que existían sociedades estructuradas según el derecho materno, y no según el paterno, en una herramienta para criticar la estructura patriarcal de la sociedad burguesa. En las décadas de 1920 y 1930, la investigación etnológica sobre sociedades no patriarcales corroboró su validez. Dos reseñas, las fuentes de archivo y, sobre todo, su ensayo de 1934 “*La teoría del derecho materno y su relevancia para la psicología social*”, revelan que Fromm volvió repetidamente sobre esta idea y sobre investigaciones de la época relacionadas con ella (Fromm, 1932b, 1933a, 1933b, 1934). Para Fromm, el derecho materno representó un punto de referencia importante a la hora de desarrollar su aproximación general a la psicología social²⁷. Es más, como he mostrado en otros trabajos, Fromm desarrolló su concepción de la emancipación, la (des)igualdad de género y la diferencia de género a través de un análisis crítico de los debates contemporáneos sobre el derecho materno y paterno (Umrath, 2019: 87-105).

Lamentablemente, la bibliografía secundaria no siempre ha tenido en cuenta la importancia del derecho materno en Fromm²⁸. Eso, a su vez, contribuye a que no se perciba hasta qué punto la concepción socio-histórica de las relaciones de género es central para la psicología social de Fromm. De hecho, fue su constante interés por el derecho materno lo que permitió a Fromm comprender que la función del

²⁷ Siguiendo la tradición socialista, Fromm se apoya en hallazgos etnológicos que atestiguan la existencia de sociedades no patriarcales para desarrollar una crítica del patriarcado. En lo que respecta a las relaciones de género, su recurso a la investigación etnológica está, por tanto, motivado por un impulso crítico. No obstante, desde una perspectiva feminista contemporánea que incluye la crítica poscolonial, resulta importante señalar que no llega a cuestionar si sus fuentes reproducen una mirada eurocéntrica. Como he argumentado en otros trabajos, esta limitación se aplica también a las referencias a investigaciones etnológicas por parte de otros teóricos de la Escuela de Frankfurt (cfr. Umrath, 2019: 182-186).

²⁸ Los estudios sobre la obra de Fromm suelen mencionar la importancia del derecho materno en su trabajo (cfr., por ejemplo, Kaus: 1992: 42; Kellner, 1992: 114-116; Funk, 1980: xiii). Por el contrario, la bibliografía secundaria más general sobre la Escuela de Frankfurt tiende a obviar esta dimensión del trabajo de Fromm. Un caso paradigmático de esto es la introducción de Alfred Schmidt a la reedición de 1980 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Pese a que Schmidt recomienda enfáticamente los ensayos de Fromm de la década de 1930, citando el título de cada contribución individual, hay un texto que no menciona en este contexto: se trata del ensayo sobre el derecho materno. Cuando Schmidt prosigue con la descripción del enfoque de Fromm, omite una vez más la relevancia de la teoría del derecho materno en su obra. Efectivamente, Schmidt omite así la dimensión de género que está integrada en la psicología social de Fromm.

padre como autoridad todopoderosa al tiempo que rival sexual no está determinada por la constitución biológica ni es un prerequisite de la vida social como tal. Fromm tenía muy claro que el padre solo asume esta función psíquica dentro de un determinado contexto socio-histórico, a saber: la familia nuclear de una sociedad estructurada patriarcalmente (Fromm, 1934: 38; 1936: 19).

En términos del feminismo contemporáneo, podemos decir que el enfoque histórico-materialista con el que Fromm aborda la psicología social no hace nada menos que “situar” las contribuciones freudianas en el contexto de las sociedades patriarcales. En este sentido, advierte contra la universalización inapropiada del concepto del complejo de Edipo. Al mismo tiempo, esto no lo lleva a un rechazo total de Freud. Más bien, insiste en que, cuando se trata de captar las dinámicas psíquicas de sociedades patriarcales como la burguesa, el concepto freudiano es realmente crucial. Consecuentemente, el complejo de Edipo desempeña un papel importante en su concepción del carácter autoritario.

2.6.2 *Los orígenes generizados del carácter autoritario*

En el planteamiento de psicología social de Fromm, la estructura patriarcal de la familia en la sociedad burguesa resulta decisiva para la formación de la psique y, más específicamente, para el desarrollo de estructuras sadomasoquistas de carácter. A diferencia de la hipótesis freudiana sobre la horda primigenia, que tiende a concebir al padre patriarcal como el *modelo* de la autoridad social, Fromm sostiene que la autoridad del padre debe entenderse como “basada en última instancia en la estructura de autoridad de la sociedad en su conjunto” (1936: 18-19). Mientras que, para el niño, el padre patriarcal representa el primer contacto con la autoridad social, Fromm argumenta que, en su vida profesional y social, esta figura de autoridad se encuentra a menudo en una posición de dependencia que le imposibilita controlar las condiciones de su propia existencia (1936: 19). En este contexto, sugiere que, para “el hombre corriente”, la relación con la esposa y los hijos se convierte en una importante válvula de escape: en la familia, el hombre corriente puede realizar el deseo de mandar y dominar que ha de reprimir en otras áreas de la vida cotidiana (1936: 43, 20-21).

De acuerdo con ello, Fromm concibe la relación padre-hijo como sumamente ambivalente. Por parte del padre, su actitud amorosa y atenta coexiste con el deseo de “ejercer poder y dar órdenes” (1936: 20). Las reacciones emocionales del niño están igualmente marcadas por la ambivalencia. Más específicamente, el miedo al

padre –del que el niño depende y que es su superior– convive con el deseo de ser amado por él. Esta tensión se resuelve en el niño mediante la renuncia a sus pulsiones inmediatas –en particular, el deseo por la madre– y, en su lugar, busca una gratificación indirecta a través de la identificación con el padre patriarcal y las normas sociales que este representa. De este modo se desarrolla la instancia psíquica que Freud llama superyó (1936: 14-16).

En la interpretación de Fromm, sin embargo, la conformación de una instancia psíquica particular no es el único resultado de este proceso. Más bien, al someterse a las demandas arbitrarias del padre patriarcal el niño aprende a no cuestionar el estado de cosas. En su relación con el padre patriarcal, el terreno psíquico se prepara para una tendencia más general: la disposición a inclinarse ante aquellos percibidos como fuertes y a pisotear a los supuestamente débiles (1936: 14-16, 39-45). Esa tendencia se reproduce en momentos posteriores de la vida y se actualiza en relación con autoridades que trascienden la familia. Según Fromm, la reacción típica frente a una autoridad poderosa es la sumisión –el componente masoquista del carácter autoritario–. En cambio, los sentimientos de hostilidad, agresión y desprecio que han de reprimirse en relación con la autoridad encuentran su objeto habitual en aquellos que se perciben como menos poderosos e inferiores –el componente sádico del carácter autoritario–.

2.6.3 Relevancia y limitaciones desde una perspectiva feminista contemporánea

En el contexto de los debates feministas contemporáneos sobre la interseccionalidad, las consideraciones de Fromm sobre los potenciales objetos del sadismo resultan particularmente interesantes. En ellas, Fromm subraya el “papel socio-psicológico extremadamente importante” que desempeñan “las (m)ujeres, los niños y los animales”, pero también “los esclavos o enemigos prisioneros, así como las minorías de clase o racializadas” (1936: 43). De este modo, Fromm llama la atención sobre cómo diferentes ideologías de la desigualdad –como, por ejemplo, el sexismo y el antisemitismo– proporcionan beneficios similares a nivel psíquico-emocional. Lo que, hasta cierto punto, las hace intercambiables. Además, al argumentar que en “sociedades autoritarias” como la burguesa “(t)odo el mundo está inmerso en un sistema de dependencias hacia arriba y hacia abajo”, Fromm previene contra nociones binarias de dominadores y dominados, sosteniendo que las estructuras sociales y sus contrapartes psíquicas son más complejas (1936: 42-43).

Si bien se desarrolla en la década de 1930, el planteamiento de Fromm está en consonancia con los debates actuales sobre cómo entender las relaciones entre y la co-constitución de sistemas de dominación, poder y opresión analíticamente distinguibles. Más concretamente, Fromm ofrece a la teorización feminista contemporánea una perspectiva de psicología social basada en una apropiación crítica de la teoría psicoanalítica. Al entender que las dinámicas psíquico-emocionales están mediadas por estructuras sociales y que la sociedad burguesa se caracteriza por la interacción de diversas formas de dominación, esta perspectiva nos permite explicar cómo la “mujer corriente”, en lo que se refiere a su clase y su género, puede convertirse en objeto del sadismo (masculino), mientras que, como mujer “aria” o “blanca”, puede también exteriorizar sus propias tendencias sádicas en relación con aquellos que percibe como judíos o no blancos. De manera similar, al abordar las dinámicas de dominación a través de la perspectiva de psicología social de Fromm, podemos concebir el racismo al mismo tiempo como estructural y psicológico, desplegándose siempre en el contexto de relaciones de poder más amplias. A nivel psíquico-emocional, el racismo puede descifrarse entonces como una forma específica de sadismo, sin perder de vista cómo aquellos que experimentan discriminación racial pueden actuar también de manera agresiva hacia quienes perciben, por ejemplo, como sexualmente desviados. En otras palabras, Fromm puede advertirnos sobre lo decisivas que son estas dinámicas psíquico-emocionales para la reproducción de las estructuras sociales de dominación.

Sin embargo, la perspectiva feminista no solo nos permite identificar ciertos aspectos de Fromm que siguen siendo relevantes. Resulta también crucial para comprender las limitaciones de su concepto de carácter sadomasoquista. Como han señalado las discusiones feministas basadas en la perspectiva de los estudios sobre la mujer, aunque habla de “niño” en términos genéricos, la psicología social de Fromm y la Escuela de Frankfurt se centra en realidad en la experiencia particular del hijo varón. En consecuencia, el concepto de carácter autoritario de Fromm no ofrece ninguna explicación sobre cómo la hija, en el contexto de la familia, podría desarrollar una estructura de carácter sadomasoquista. Además, al centrarse en la figura del padre patriarcal, Fromm no consigue abordar la importancia de quien – entonces incluso más que hoy – era la principal proveedora de cuidados: la madre (Jagentowicz Mills, 1987: 112-113, 120-122; Rumpf, 1989b: 26; Windaus-Walser, 1989).

Desde una perspectiva más reciente basada en los estudios de género, podríamos añadir que el planteamiento de Fromm cae con demasiada frecuencia en una generalización que abstrae del género y la diferencia de género. Sin duda, las relaciones de género se tienen en cuenta en la medida en que Fromm presenta críticamente la autoridad del padre como fundamentada en estructuras sociales patriarcales. Pero sólo llega hasta ahí. Aunque Fromm va más allá de Freud al situar el complejo de Edipo en condiciones socio-históricas específicas, también queda a la zaga de Freud al ignorar una dimensión importante de este concepto freudiano. En Freud, el complejo de Edipo no solo refiere a la identificación con las normas sociales en general –que el padre representa–, sino también, de manera más específica, al desarrollo de la identidad de género y la orientación sexual. Por contra, Fromm no atiende a la identificación con el padre específicamente *en tanto que hombre*. No lo interesa el complejo de Edipo como hipótesis sobre la identificación de género y sexual. Más bien, lo que Fromm pretende explicar es la ambivalencia de la relación con la autoridad. Para él, el padre patriarcal no representa tanto (una forma particular de) masculinidad, sino el poder y la autoridad “en general”.

Con su concepto del carácter sadomasoquista, Fromm abrió nuevas vías para una comprensión crítica de la dominación. En lugar de entender la dominación como algo que se sostiene simplemente por la fuerza, y que por lo tanto permanece más o menos externo a los dominados, Fromm sugiere que la dominación se internaliza y deja su huella en una formación específica de la psique. Su concepción de que solo teniendo en cuenta esta dimensión psíquico-emocional podemos entender la persistencia de la jerarquía y la desigualdad social es tan válida hoy como lo fue en la década de 1930.

3 RECONFIGURANDO NUESTRA CONCEPCIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Hasta aquí, este artículo se ha centrado en cómo el proyecto de investigación de 1936, *Estudios sobre autoridad y familia*, ha sido abordado en influyentes revisiones de la Escuela de Frankfurt y en la bibliografía secundaria feminista, así como en examinar dicha antología con mayor detalle a partir de una perspectiva contemporánea basada en los estudios de género. Para concluir, quiero subrayar cómo esta lectura contribuye a una comprensión más reflexiva y, por tanto, más crítica de la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Con este pro-

pósito, además del material ya discutido, recurriré a mi libro *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung* (2019) [Género, familia, sexualidad. El desarrollo de la Teoría Crítica desde la perspectiva de los estudios de género de las ciencias sociales]. Dicho libro no solo ofrece un análisis en profundidad de los escritos de la Escuela de Frankfurt sobre la familia en décadas posteriores (capítulo 4), sino que también examina en detalle sus reflexiones sobre el género y las relaciones de género (capítulo 3), así como sus análisis de la sexualidad y la moral sexual (capítulo 5). En primer lugar, mostraré que, en comparación con las lecturas feministas basadas en la perspectiva de los estudios sobre la mujer, el enfoque de los estudios de género permite apreciar de manera más matizada las teorizaciones de la Escuela de Frankfurt sobre el género y la diferencia de género. En el resto de este ensayo, discutiré cómo esta lectura desafía interpretaciones habituales en la bibliografía secundaria. Demostraré que leer la Escuela de Frankfurt desde una perspectiva feminista contemporánea reconfigura de manera profunda nuestra concepción de qué es lo crítico en la primera generación de Teoría Crítica²⁹, abordando: a) el supuesto diagnóstico de época de la Escuela de Frankfurt sobre el declive del patriarcado, b) la caracterización de los *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936 y, por último aunque no menos importante, c) los estudios sobre el enfoque general de la Escuela de Frankfurt.

3.1 El enfoque de la Escuela de Frankfurt frente a las perspectivas de los estudios sobre las mujeres y los estudios de género

En mi libro, al igual que en este artículo, sigo a Andrea Maihofer en la distinción analítica entre dos perspectivas feministas diferentes: una más antigua de los estudios sobre la mujer y otra más reciente de los estudios de género. Al abordar la Escuela de Frankfurt desde una perspectiva de los estudios de género, mi lectura presta la misma atención a los debates *tanto* sobre mujeres/feminidad *como* sobre hombres/masculinidad. Además, reconstruyo el modo en que la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt concibió la propia categoría de género. De este modo, puedo demostrar que la comprensión de la Escuela de Frankfurt del género y la diferencia de género era, de hecho, más sofisticada de lo que se ha su-

²⁹ He tomado prestada esta expresión de Nancy Fraser (1985), quién formuló un argumento similar en relación con el teórico de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt Jürgen Habermas.

gerido a menudo en los estudios sobre las mujeres. Al centrarse en las consideraciones sobre las mujeres y la feminidad, críticas feministas como Patricia Jagutowicz Mills (1987: xii-xx) y Regina Becker-Schmidt (1991: 70-73) consideraron que los teóricos de la Escuela de Frankfurt reproducían imágenes estereotipadas de las mujeres. Algunas, como Doris Kolesch (1998: 196 s.), llegaron incluso a atribuirlo a una supuesta incapacidad o falta de voluntad “típicamente masculina” para romper con ideas androcéntricas sobre la mujer. Sin embargo, en cuanto se atiende también a las reflexiones sobre los hombres y la masculinidad, el panorama cambia significativamente. Entonces se vuelve evidente que la preocupación de la Escuela de Frankfurt por las nociones estereotipadas de feminidad y masculinidad se inscribe plenamente en su concepción general de la crítica. Para la primera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, el análisis crítico –tanto de las relaciones de género como de otros temas– había de proceder, ante todo, mediante la denuncia del *status quo* (Umrath, 2019: 79-81, 106-111, 115-126).

Además, al reunir las consideraciones sobre el género y la diferencia de género de los diversos autores y décadas, mi investigación demuestra que los principales representantes de la Escuela de Frankfurt fueron conscientes, ya desde la década de 1930, de que una teoría crítica de la sociedad no debía fundamentarse en conocimientos tradicionales o en las nociones de sentido común sobre el género³⁰. En la medida en que estaban comprometidos con una concepción del mundo basada en el materialismo histórico, su intuición era que una teoría crítica de la sociedad requería, a su vez, de una teoría crítica del género. Por supuesto, no formularon el desarrollo de dicha teoría como un objetivo explícito, ni tampoco se ocuparon de ello de manera sistemática. Con todo, los principales representantes de la Escuela de Frankfurt no hicieron nada menos que dar los primeros pasos precisamente hacia una teoría crítica del género (Umrath, 2019: 147 s.).

Esta teoría crítica del género inherente a la Escuela de Frankfurt puede caracterizarse de la siguiente manera³¹. En primer lugar, rechaza las nociones naturalizantes y esencializantes de la masculinidad y la feminidad, y, en su lugar, enfatiza su carácter socio-histórico o, en términos contemporáneos, de constructo social. Al asumir las dimensiones no normativas del psicoanálisis freudiano, los principales representantes de la Escuela de Frankfurt llegaron incluso a sugerir que el carácter

³⁰ Para Horkheimer, Umrath, 2019: 71-81, 127 s., 130-133, 144 s.; para Fromm: 89-105; para Löwenthal: 106-111; para Adorno: 111-115, 126 s., 139-144; para Marcuse: 129 s., 133-139; para *Dialéctica de la Ilustración*, coescrita por Adorno y Horkheimer: 115-126.

³¹ Para una discusión más extensa, véase Umrath, 2019: 148-150.

binario del género no tenía nada de natural o innato, sino que se trataba más bien un producto de la cultura. En segundo lugar, la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt era consciente de que el concepto burgués de diferencia de género no solo postula la diferencia como tal, sino una diferencia jerárquica y, más precisamente: *patriarcal*. Sus principales representantes evidenciaron críticamente cómo en la concepción burguesa de la diferencia de género la masculinidad se erige como la norma, mientras que la femineidad deviene el otro menos valorado. En tercer lugar, la teoría histórico-materialista del género de la Escuela de Frankfurt da cuenta de cómo las nociones de femineidad y masculinidad se conforman a través de procesos socio-históricos concretos. Lo que las convierte en algo más que meras ilusiones –colectivamente compartidas– o construcciones efímeras. Eso apunta a que la masculinidad y la femineidad pueden comprenderse mejor si se las entiende como lo que Marx llamó una “apariencia real” y la teórica feminista Andrea Maihofer ha descrito más tarde como una “forma de existencia socio-histórica”³².

Estos planteamientos resultan, de hecho, bastante notables si se tiene en cuenta que la necesidad de una teoría crítica del género no fue articulada explícitamente hasta la aparición de los estudios sobre la mujer en el contexto del feminismo de la segunda ola en la década de 1960. Solo entonces las teóricas feministas comenzaron a desarrollar sistemáticamente dichas teorías. Los logros de la Escuela de Frankfurt a este respecto resultan todavía más sorprendentes si se considera que, a pesar de varias décadas de producción teórica feminista, las teorías sociales (críticas) siguen basándose demasiado a menudo en concepciones “tradicionales” y de sentido común sobre el género (cfr. Kahlert/Weinbach, 2012). Al mismo tiempo, si se compara con teorizaciones feministas más recientes, la incipiente teoría crítica del género y de la diferencia de género de la Escuela de Frankfurt resulta, en última instancia, insuficiente³³. En primer lugar, solo tenemos fragmentos. En segundo lugar, a semejanza de los tempranos estudios sobre la mujer y a diferencia de los más recientes estudios de género, la Escuela de Frankfurt todavía suponía un concepto binario del sexo. Dicho de otro modo, la percepción y la experiencia he-

³² Sobre el concepto de “apariencia real” de Marx véase, por ejemplo, Holloway, 2015. Sobre la concepción de Andrea Maihofer del sexo/género como forma socio-histórica de existencia, cfr. Maihofer, 1995: 79-108.

³³ Una buena muestra de lo que sería un planteamiento del género basado en el materialismo histórico puede encontrarse en Maihofer (1995). En esta obra, Maihofer propone conceptualizar el género como un “discurso burgués-hegemónico” y una ‘forma de existencia socio-histórica’.

gemónicas del cuerpo como masculino o femenino aún no eran concebidas como resultado de procesos socio-históricos (Umrath, 2019: 100-105, 134 s. y 148).

Del mismo modo que la Escuela de Frankfurt no elaboró sistemáticamente una teoría crítica del género, sus análisis del género, la diferencia de género y las relaciones de género deben caracterizarse como esporádicos más que sistemáticos. En ciertos momentos abordan explícitamente el género, la diferencia de género y las relaciones de género; en otros, estas cuestiones desaparecen por completo de su análisis. Esta tendencia puede observarse, por ejemplo, en el concepto de carácter sadomasoquista de Fromm. Aunque Fromm describe con bastante detalle sus orígenes en las relaciones familiares patriarcales, en gran medida su concepto deja de lado el género y los procesos de identificación generizada. Como bien señalaron las lecturas basadas en los estudios sobre la mujer, su atención principal se centra en la situación y la experiencia del niño varón. Esto limita significativamente su concepto del carácter sadomasoquista, ya que no puede explicar de manera adecuada el desarrollo de estructuras de carácter autoritario en niñas y mujeres, es decir, en aproximadamente el 50% de la población.

Es importante señalar, sin embargo, que la necesidad de considerar *sistemáticamente* el género no fue articulada hasta la aparición de los estudios sobre las mujeres y los estudios de género como campos diferenciados en la década de 1960. Incluso hoy en día, es principalmente en estos ámbitos, y no en la teoría (social) crítica en general, donde se pueden encontrar consideraciones sistemáticas sobre el género y las relaciones de género. En la medida en que la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt escribe entre la década de 1930 y mediados de la de 1970, todavía no podía recurrir a conceptos y concepciones que solo estarían disponibles en décadas posteriores. Comprender lo que hace que la Escuela de Frankfurt sea crítica requiere, por tanto, tener en cuenta el contexto intelectual de su época. Ello, a su vez, nos permite advertir que una forma importante en que la Teoría Crítica de la primera generación se distanció de lo que Max Horkheimer denominó la “teoría tradicional” fue precisamente en su atención al género y las relaciones de género. En tanto que analizaron críticamente la dominación patriarcal en la familia como una fuente fundamental de dominación, la Escuela de Frankfurt revirtió las teorías entonces habituales que respaldaban explícitamente la familia nuclear patriarcal como el fundamento del orden social y político. Al describir cómo la dominación masculina estructura tanto la sociedad burguesa como las formas burguesas de subjetividad, la Escuela de Frankfurt comprendió que el

análisis crítico del género y las relaciones de género es un verdadero requisito para elaborar una teoría crítica de la sociedad.

Lamentablemente, estos planteamientos cruciales no han sido recogidos en la bibliografía secundaria más influyente sobre la Escuela de Frankfurt. Solo es posible sacar a la luz estos aspectos si se abordan los escritos de la primera generación desde una perspectiva basada en los estudios de género contemporáneos. Por ello, en lo que resta de este ensayo abordaré tres interpretaciones recurrentes en la bibliografía secundaria sobre la Escuela de Frankfurt. Tal y como demostraré, en cada uno de estos casos, una lectura realizada desde el prisma de los estudios de género reconfigura de una manera significativa nuestra comprensión.

3.2 Hacia una concepción más reflexiva de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

Como se señaló en la primera sección, es habitual que la bibliografía secundaria interprete que el diagnóstico de época de la sociedad burguesa del siglo XX realizado por la Escuela de Frankfurt se refiera a un simple declive del patriarcado. A nivel analítico, esto sugiere que, en lo que respecta a la comprensión del vínculo entre las relaciones de producción capitalistas y las relaciones de género patriarcales, la Escuela de Frankfurt sigue básicamente lo que puede describirse como un enfoque marxista tradicional. En el marco del marxismo tradicional, las estructuras patriarcales suelen conceptualizarse como un elemento no solo anterior al capitalismo, sino que “necesariamente” entra en declive con el auge del capitalismo³⁴. Sin embargo, tal y como he mostrado en la segunda sección, y con más detalle en el cuarto capítulo de mi libro, el planteamiento de la Escuela de Frankfurt es mucho más complejo. También en este sentido, la Escuela de Frankfurt demuestra un compromiso con una actualización reflexiva de la tradición marxista que supere sus simplificaciones teóricas³⁵.

No cabe duda de que la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt considera que las relaciones patriarcales de género anteceden al modo

³⁴ Las interpretaciones marxistas tradicionales suelen basarse en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) de Friedrich Engels y en las breves consideraciones sobre la familia que contiene el *Manifiesto Comunista* (1848). Para un análisis feminista reciente sobre las similitudes y diferencias entre la concepción del género y la familia en Marx y Engels, véase Brown, 2018.

³⁵ Como ha señalado John Abromeit (2011), estos compromisos constituyen los fundamentos mismos de la Teoría Crítica de Max Horkheimer.

de producción capitalista. No obstante, se resiste a concluir que con el despliegue del capitalismo las estructuras patriarcales simplemente se desvanezcan. En su lugar, los *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936 rastrean el modo en que las estructuras patriarcales, tanto dentro la familia como en la sociedad en general, persisten más allá de la emergencia del capitalismo, precisamente adoptando formas específicamente burguesas. A través de la división generizada del trabajo, de la separación y la generización de las esferas “pública” y “privada” y mediante las nociones binarias y jerárquicas de masculinidad y feminidad, la dominación masculina continúa dando forma la sociedad capitalista del siglo XX. Los escritos de décadas posteriores también reflejan continuidades en este proceso de transformación. Por un lado, se describe cómo los fundamentos jurídicos y económicos de la autoridad patriarcal han sido hasta cierto punto socavados en comparación con la sociedad burguesa del siglo XIX. Pero, al mismo tiempo, todos los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt señalan que la dominación masculina persiste, como también lo hacen las concepciones culturales jerárquicas de la masculinidad y la feminidad³⁶.

De modo que, frente a lo que sugiere la bibliografía secundaria, la Escuela de Frankfurt no diagnostica un declive unilineal de las relaciones de género patriarcales. Más bien, su diagnóstico de época de la sociedad burguesa del siglo XX pone de relieve el carácter *contradictorio* del desarrollo social. Esto, sin embargo, sólo se hace evidente si se presta una atención minuciosa a las discusiones sobre el género y la familia en la obra de la Escuela de Frankfurt y se tienen en cuenta los escritos de diferentes autores en distintos periodos.

El modo en que los *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936 han sido abordados en los estudios más influyentes sobre la Escuela de Frankfurt revelan que a menudo ese no ha sido el caso. De hecho, mi libro ofrece la primera reconstrucción exhaustiva de la dimensión de género en esta extensa antología. En la medida en que reviso contribuciones previamente ignoradas junto con ensayos más conocidos y fuentes de archivo, puedo demostrar que, al presentar este trabajo colectivo simplemente como el inicio de la preocupación de la Escuela de Frankfurt por la cuestión de la autoridad, estas lecturas omiten elementos fundamentales. Si desde un punto de vista metodológico los *Estudios* de 1936 pueden parecer un antecedente

³⁶ Sobre esto, véase mi lectura minuciosa de las reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre la familia en las décadas de 1940 y 1950 (Umrath, 2019: 253-269), así como mi análisis del artículo de Marcuse de 1974, “*Marxism and Feminism*” (Umrath, 2019: 133-139).

temprano, aunque todavía inmaduro, del estudio de 1949 sobre *La personalidad autoritaria*, su relevancia y su sentido van mucho más allá de esto. Desde la perspectiva del feminismo contemporáneo, resulta igualmente destacable tanto su concepción de la familia como un *nexo* entre la economía, la cultura y la subjetividad, como también su conclusión de que, en consecuencia, la familia constituye un punto de partida ideal para el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad no economicista (Umrath, 2019: 162-155, 269 s.).

Una vez más, la importancia de estos planteamientos solo se aprecia plenamente desde una perspectiva basada en los estudios de género contemporáneos. Esta perspectiva nos permite reconocer que, al analizar críticamente el modo en que las relaciones de dominación y desigualdad *fuera* de la familia se reproducen y sostienen simultáneamente mediante estructuras específicas dentro ella, la Escuela de Frankfurt va más allá de una sociología de la familia en cierto modo descriptiva y “positivista” (Umrath, 2019: 269 s.). En otras palabras, lo que en la sociedad burguesa aparece como un ámbito privado fue concebido por la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt como un campo de conflicto social fundamental³⁷. Así, esta perspectiva feminista pone de relieve que una de las formas en que la Escuela de Frankfurt se distinguió de la “teoría tradicional” fue mediante el rechazo de las nociones burguesas que entendían la familia como un ámbito meramente privado. En su búsqueda de una teoría *crítica*, estos teóricos insistieron en que la privatización de la familia debía entenderse como resultado de procesos de carácter fundamentalmente social. Haciéndose eco del conocido eslogan de los movimientos feministas de los años sesenta, se podría decir que para la Escuela de Frankfurt lo privado y lo personal eran asuntos plenamente sociales, y por tanto políticos.

Estos planteamientos cruciales tienden a pasar desapercibidos en los relatos que presentan el primer gran proyecto de investigación del *Instituto de Investigación Social* bajo la dirección de Horkheimer como una investigación centrada principalmente en la autoridad. Tal como sugiere mi minuciosa reconstrucción, es necesaria una reevaluación fundamental de este hito decisivo: los *Estudios sobre autoridad y familia* se definen de manera más adecuada como un análisis de la *relación* entre el autoritarismo, por un lado, y las relaciones de género y generacionales, por otro.

³⁷ Sobre esto, cfr. Knapp, 2012. En este trabajo, Knapp también advierte que buena parte de la teoría social (crítica) más reciente sigue desatendiendo el análisis de ámbitos aparentemente privados.

Además, el reconocimiento de que la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt entendió que la comprensión del autoritarismo exige un análisis crítico de las relaciones de género y generacionales podría reconfigurar significativamente los intentos contemporáneos de emplear su marco teórico para el análisis de las tendencias autoritarias en la actualidad. De manera más precisa, podría recordar a los investigadores cuán crucial resulta prestar atención a los discursos antifeministas y antigénero para el desarrollo de una comprensión crítica del autoritarismo contemporáneo (cfr. Umrath, 2018).

Hasta ahora me he ocupado de mostrar cómo una lectura desde los estudios de género reconfigura nuestra comprensión del diagnóstico de época de la Escuela de Frankfurt, así como de su primer gran proyecto de investigación. No obstante, querría plantear también que un análisis feminista contemporáneo exige, en definitiva, nada menos que una reevaluación general del enfoque de la Escuela de Frankfurt.

En mi libro, he rastreado las consideraciones de la Escuela de Frankfurt sobre el género, la familia y la sexualidad desde los años treinta hasta los setenta del siglo XX. Como muestra mi detallada reconstrucción de las fuentes primarias, la primera generación de teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt dedicó considerables esfuerzos a la comprensión crítica de las relaciones de género, familiares y sexuales. Si bien la bibliografía secundaria más influyente tiende a considerar estas reflexiones como irrelevantes a la hora de caracterizar el enfoque general de la Escuela de Frankfurt, mi investigación señala exactamente lo contrario: los análisis críticos del género, la familia y la sexualidad están profundamente vinculados a la teoría crítica de la sociedad burguesa y de la subjetividad desarrollada por la Escuela de Frankfurt. Por lo tanto, deben comprenderse como parte integral de su teoría social en general.

Esto, por su parte, tiene implicaciones sobre el modo en que caracterizamos el enfoque de la Escuela de Frankfurt a un nivel más general. Una lectura basada en los estudios de género contemporáneos requiere un planteamiento distinto de las siguientes cuestiones. En primer lugar, si se considera a la Escuela de Frankfurt como una actualización reflexiva de la tradición marxiana, es necesario mencionar que esto incluía una apropiación reflexiva de las críticas socialistas al patriarcado y la moral sexual formuladas en el siglo XIX (Umrath, 2019: 72, 282-284, 369-371). En segundo lugar, con respecto a la incorporación del psicoanálisis freudiano, no basta con señalar en términos generales que Freud influyó en el giro de la Escuela

de Frankfurt hacia la subjetividad y las dimensiones psíquicas. Si bien esto es ciertamente indiscutible, no por ello son menos importantes los aportes específicos de la teoría freudiana en relación con el género, la familia y la sexualidad. Con su hipótesis sobre la sexualidad infantil y polimorfa y su concepción de la familia como un ámbito crucial para la formación de la psique, el psicoanálisis freudiano ratifica la importancia de la familia y la sexualidad. De este modo, la integración de los planteamientos de Freud contribuyó de manera significativa a que la Escuela de Frankfurt pensara que asuntos aparentemente privados, como la familia y la sexualidad, son sumamente relevantes para una teoría social crítica. Además, gracias al psicoanálisis freudiano nociones no normativas –como la “bisexualidad primordial” o los deseos “polimorfos”– se abrieron camino en las consideraciones de la Escuela de Frankfurt sobre el género y la sexualidad (Umrath, 2019: 104, 145, 148, 285 s., 333-338, 371 s.). Por último, pero no por ello menos importante, mientras las caracterizaciones de la Escuela de Frankfurt se limiten a resaltar su ruptura con las variantes economicistas del marxismo y su integración de dimensiones culturales y psíquicas en la teoría marxiana, no se reconocerán todas las implicaciones críticas de su teoría social. De hecho, esa perspectiva pasa por alto hasta qué punto la Escuela de Frankfurt fue innovadora. En cambio, una lectura desde la perspectiva de los estudios de género contemporáneos pone de manifiesto que su ruptura con los enfoques tradicionales sobre el género, la familia y la sexualidad fue igualmente fundamental (Umrath, 2019: 146-150, 269-272, 358-372, 369-371, 374). En la medida en que la bibliografía secundaria no ha logrado abordar este aspecto, deja de lado elementos decisivos para comprender qué es lo que hace que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt sea crítica.

Traducción del inglés: Cristina Catalina

REFERENCIAS

- ABROMEIT, John (2011): *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press.
- ASBACH, Olaf (1997): *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Frankfurt/M: Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1991): “Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus”, en: J. Müller-Warden y H. Welzer (eds.): *Fragmente Kritischer Theorie*, Tubinga: diskord, 59-78.

- BECKER-SCHMIDT, Regina (2004): “Adorno kritisieren – und dabei von ihm lernen. Von der Bedeutung seiner Theorie für die Geschlechterforschung”, en A. Gruschka y U. Oevermann (eds.): *Die Lebendigkeit der Kritischen Gesellschaftstheorie, Wetzlar: Büchse der Pandora*, 65-95.
- BENJAMIN, Jessica (1977): “Authority and the Family Revisited or, A World without Fathers?”, en J. Bernstein (ed.); *The Frankfurt School: Critical Assessments. Volume II*, Londres/Nueva York: Routledge, 1994, 299-319.
- BENJAMIN, Jessica (1978): “The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology”, en J. Bernstein (ed.): *The Frankfurt School: Critical Assessments. Volume III*, Londres/Nueva York: Routledge, 1994, 132-153.
- BENJAMIN, Jessica (1982): “Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse”, en W. Bonß y A. Honneth (eds.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 426-455.
- BOVENSCHEN, Silvia, y SCHULLER, Marianne (1978) “Weiblichkeitsbilder”, en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 65-87.
- BRICK, Barbara (1992a): “Marcuses Rekurs auf das verdrängte Weibliche. Feministische Implikationen seiner Freud-Kritik”, en Institut für Sozialforschung (ed.): *Kritik und Utopie im Werk Herbert Marcuses*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 154-70.
- BRICK, Barbara (1992b): “Überlegungen zu Herbert Marcuses Begriff einer mütterlichen Moral”, en Ch. Kulke y E. Scheich (eds.): *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft, 165-72
- BROWN, Heather A. (2012): *Marx on Gender and the Family: A Critical Study*, Chicago: Haymarket Books, 2018.
- BRUNKHORST, Hauke, y KOCH, Gertrud (1987): *Herbert Marcuse zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1990.
- CHODOROW, Nancy (1985): “Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism”, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1989, 114-53.
- CLAUSSEN, Detlev (2003): *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt: Fischer.
- DALLA COSTA, Mariarosa (1972): “Women and the Subversion of the Community”, en C. Barbagallo (ed.): *Women and the Subversion of the Community. A Mariarosa Dalla Costa Reader*, Oakland: PM Press, 2019, 17-50.
- DUBIEL, Helmut (1988): *Kritische Theorie der Gesellschaft: Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Weinheim/Munich: Juventa.
- FRASER, Nancy (1985): “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique* 35, 97-131.
- FROMM, Erich. (1932a): “The Method and Function of an Analytic Social Psychology. Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism”, en A. Arato y E.

- Gebhardt (eds.): *The Essential Frankfurt School Reader*, editado por Andrew Arato y Eike Gebhardt, New York: Continuum, 2005, 477-96.
- FROMM, Erich (1932b): “Rezension zu Sir Galahad (1932), Mütter und Amazonen. Umriss weiblicher Reiche”, *Zeitschrift für Sozialforschung* (1/2), 427.
- FROMM, Erich (1933a): “Robert Briffault’s Book on Mother Right”, en R. Funk (ed.): *Love, Sexuality, and Matriarchy: About Gender*, Nueva York: Fromm International Publishing Corporation, 1997, 76-84.
- FROMM, Erich (1933b): “Zur psychologischen Struktur der Autorität”, *Typoscript*, Archives of the New York Public Library, Microfilm Reel 9, 73 págs.
- FROMM, Erich (1934): “The Theory of the Mother Right and Its Relevance for Social Psychology”, en R. Funk (ed.): *Love, Sexuality, and Matriarchy: About Gender*, Nueva York: Fromm International Publishing Corporation, 1997, 19-45.
- FROMM, Erich (1936): “Studies on Authority and the Family. Socio-psychological Dimensions.” <https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/1936a-eng.pdf> [último acceso: 7 de noviembre de 2021].
- FUNK, Rainer (1980): “Einleitung des Herausgebers.” In *Analytische Sozialpsychologie. Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. 1*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, IX-XLVIII.
- HAUBNER, Tine (2017): *Die Ausbeutung der sorgenden Gesellschaft. Laienpflege in Deutschland*, Frankfurt/M: Campus.
- HAUSEN, Karin (1976): “Family and Role-Division: The Polarisation of Sexual Stereotypes in Nineteenth-Century.” En R. J. Evans y W. R. Lee (eds.): *The German Family. Essays on the Social History of the Family in Nineteenth- and Twentieth-Century Germany*, Nueva York: Routledge, 2015, 51-83.
- HEINRICHS, Hans-Jürgen (1987): *Das Mutterrecht von Johann Jakob Bachofen in der Diskussion*, Frankfurt/M: Campus.
- HOLLOWAY, John (2015): “Read Capital: The First Sentence Or Capital Starts with Wealth, not with the Commodity”, *Historical Materialism* 23 (3), 3-26.
- HORKHEIMER, Max (1931): “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research.” In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Cambridge: MIT, 1993, 1-14.
- HORKHEIMER, Max (1934): “Letter to Andries Sternheim.” Max Horkheimer Archives VI 41.112-13, Goethe-Universität Frankfurt.
- HORKHEIMER, Max (1936): “Authority and the Family”, en S. Aronowitz (ed.): *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, 2002, 47-128.
- HORKHEIMER, Max (1949): “Authoritarianism and the Family Today”, en R. N. Anshen (ed.): *The Family: Its Function and Destiny*, Nueva York: Harper & Brothers, 359-374.
- INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (s.f.): “Kollektivarbeit Familie”, Archiv des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt/M.
- JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (1987): *Woman, Nature, and Psyche*, New Haven/Londres: Yale University Press.

- JAY, Martin (1973): *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Londres: Heinemann, 1976.
- KAUS, Rainer J. (1999): *Psychoanalyse und Sozialpsychologie. Sigmund Freud und Erich Fromm*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- KAHLERT, Heike y WEINBACH, Christine (2012): *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog*, Wiesbaden: VS.
- KELLNER, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres: MacMillan.
- KELLNER, Douglas (1992): “Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School”, en R. Funk y M. Kessler (eds.): *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Tübingen: A. Francke Verlag, 111-30.
- KNAPP, Gudrun-Axeli (2012): “Konstellationen von Kritischer Theorie und Geschlechterforschung”, en H. Kahlert y Ch. Weinbach (eds.): *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung*, Wiesbaden: VS, 175-92.
- KOLESCH, Doris (1998): “Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter”, en D. Auer, Th. Bonacker y S. Müller-Doohm (eds.): *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 187-205.
- KUHN, Annette (1992): “Kritische Theorie und Frauenforschung”, *Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte* 39 (11), 1008-1018.
- MAIHOFER, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M: Ulrike Helmer Verlag.
- MAIHOFER, Andrea (2001): “Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien im 18. Jahrhundert”, en S. Hobuß, Ch. Schües, N. Zimmik et al. (eds.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*, Frankfurt/Nueva York: Cambridge University Press, 113-32.
- MAIHOFER, Andrea (2006): “Von der Frauen- zur Geschlechterforschung – Ein bedeutsamer Perspektivenwechsel nebst aktuellen Herausforderungen an die Geschlechterforschung”, en B. Aulenbacher, M. Bereswill, M. Löw, M. Meuser, G. Mordt, R. Schäfer y S. Scholz (eds.): *FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 64-77.
- MANHEIM, Ernst (1936): “Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie”, en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al (eds.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Lüneburg: zu Klampen, 1987, 523-574.
- MITSCHERLICH, Alexander (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft: Ideen zur Sozialpsychologie*, Munich: Piper, 1973.
- RAJEWSKY, Xenia (1981): “Die zweite Natur – Feminismus als weibliche Negation?”, en D. Claussen (ed.): *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse: Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 250-60.

- RUMPF, Mechthild (1989a): “Ein Erbe der Aufklärung. Imaginationen des ‘Mütterlichen’ in Max Horkheimers Schriften”, *Feministische Studien* 7 (2), 55–68.
- RUMPF, Mechthild (1989b): *Spuren des Mütterlichen – Die widersprüchliche Bedeutung der Mutterrolle für die männliche Identitätsbildung in Kritischer Theorie und feministischer Wissenschaft*, Frankfurt/Hannover: Materialis Verlag.
- RUMPF, Mechthild (1993): “Mystical Aura: Imagination and the Reality of the Maternal in Horkheimer’s Writings.” In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editado por Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, y John McCole, 309–34. Cambridge: MIT Press.
- SCHACHTEL, Ernst (1936): “Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie”, en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al (eds.): *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: zu Klampen, 1987, 587–642.
- SCHACHTEL, Ernst y STERNHEIM, Andries (1936): “Sachverständigenerhebung über Autorität und Familie”, en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al (eds.): *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: zu Klampen, 1987, 292–350.
- SCHÖNBORN, Tina (2014): “‘... und je größer die Lockung wird, umso stärker lässt er sich fesseln’ – Kritische Männlichkeitsanalyse in der Kritischen Theorie”, *Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien. Bulletin Texte* 41. Männlichkeiten. Kontinuität und Umbruch, 50–75.
- SCHWANDT, Michael (2009): *Kritische Theorie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2010.
- STERNHEIM, Andries (s.f.): “Die Rolle des ökonomischen Motivs in der Familie der Gegenwart”, Archives of the New York Public Library, Microfilm Reel 11.
- TRUMANN, Andrea (2002): *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- TÜRCKE, Christoph y BOLTE, Gerhard (1994): *Einführung in die Kritische Theorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- UMRATH, Barbara (2018): “A Feminist Reading of the Frankfurt School’s Studies on Authoritarianism and Its Relevance for Understanding Authoritarian Tendencies in Germany Today”, *South Atlantic Quarterly* 117 (4), 861–78.
- UMRATH, Barbara (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*. Frankfurt: Campus.
- WEISS, Hilde (1936) 1987. “Materialien zum Verhältnis von Konjunktur und Familie”, en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al (eds.): *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: zu Klampen, 1987, 579–81.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Munich: Hanser.
- WINDAUS-WALSER, Karin (1989) “Autorität und Geschlecht – Eine Dialektik der Verklärung”, en R. Erd, D. Hoß, O. Jacobi y P. Noeller (eds.): *Kritische Theorie und Kultur*, Frankfurt: Suhrkamp, 236–53.

WINKER, Gabriele (2015): *Care-Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*, Bielefeld: transcript.

WITTFOGEL, Karl A. (1936): "Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität", en M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al (eds.): *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: zu Klampen, 1987, 473-522.

“INTERSECCIONALIDAD DE LAS IDEOLOGÍAS”: ANTISEMITISMO, SEXISMO Y RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA

“Intersectionality of Ideologies”: Anti-Semitism, Sexism and the Relationship between Society and Nature

KARIN STÖGNER*

Karin.Stoegner@uni-passau.de

1 NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA INTERSECCIONALIDAD

Este artículo es un intento de focalizar de modo riguroso el concepto analítico de interseccionalidad en el plano estructural y hacerlo así fructífero para una crítica de las ideologías que las vea no como fenómenos aislados, sino justamente en su intersección. El entrelazamiento específico del antisemitismo y el sexismo ocupa el centro del análisis. El hecho de que el antisemitismo opere con elementos sexistas resulta evidente en las imágenes de género específicas y las ideas de sexualidad desviada que se han atribuido a los judíos y las judías a lo largo de los siglos con el propósito de marginarlos. El archivo icónico de la modernidad está impregnado de imágenes de “judíos afeminados” y “judías masculinizadas” (cf. AG Gender-Killer, 2005; Günther, 2012). Lo que estas figuras tienen en común es que trascienden los límites de la heteronormatividad y la binaridad de género. Sin embargo, el entrelazamiento ideológico del antisemitismo y el sexismo también tiene un efecto sutil en otros ámbitos más lejanos, por ejemplo, en el rechazo de la pulsión, en la forma de relacionarse socialmente con la naturaleza y en el problema asociado de una subjetivación bajo la lógica capitalista de producción basada en la apropiación del trabajo ajeno. Estas constelaciones son el centro de este artículo: Las atribuciones contradictorias de naturaleza y antinaturaleza, de subjetividad y productividad se utilizan para ilustrar el entrelazamiento del antisemitismo y el sexismo en el plano ideológico. El objetivo es demostrar que el antisemitismo es una ideología que está

* Universidad de Passau - Alemania.

impregnada en todo momento de elementos sexistas, racistas y nacionalistas, y que es precisamente de este entrelazamiento del que deriva su duradera eficacia social e individual. Además, el antisemitismo refleja de forma distorsionada las relaciones económicas de clase y se disfraza de crítica al capitalismo. En el desentrañamiento ideológico-crítico de estas conexiones, el antisemitismo se define como la ideología interseccional por excelencia.

Esto abre nuevas perspectivas para la investigación de la interseccionalidad al proporcionar acceso a una crítica fundamentada de las ideologías. Las ideologías se entienden como fenómenos sociales procesuales que han cristalizado y aparecen objetivados ante las personas, como formas estructurales de discriminación, opresión, exclusión y desvalorización. Desde una perspectiva interseccional, las ideologías específicas, los ‘ismos’ arraigados, son movilizados y ubicados como elementos flexibles e interconectados dentro de un marco ideológico más amplio. Además, no se conciben como meros hechos de la conciencia individual ni se trasladan a los sujetos en calidad de mentalidades, sino que se definen como socialmente mediadas. Por tanto, las ideologías no son sólo orientaciones políticas o maquinaciones de los poderosos de la sociedad, sino falsa conciencia y, en parte, conciencia necesariamente falsa y, en este sentido, también manifestaciones de determinadas constelaciones de poder. En cuanto ideas autonomizadas, hay que considerarlas junto con el movimiento histórico real de la propia sociedad y desentrañar su función en ella. Esta consiste esencialmente en la justificación de situaciones injustas. Por lo tanto, al analizar las ideologías es necesario rastrear el antagonismo social que opera en ellas bajo diversas formas, como la contradicción entre la igualdad formal y la desigualdad real socioeconómica, de género o basada en atribuciones étnicas. De este modo, se trata de fenómenos individuales y sociales, es decir, de clase, de género y revestidos de conceptos de etnia y nacionalidad, cuya eficacia no puede aislarse completamente de las de los demás. Lo uno actúa en lo otro. Esta interpenetración dialéctica ya fue tematizada por Max Horkheimer en 1937 en *Teoría tradicional y teoría crítica* (Horkheimer, 2000). Mediante esta concepción, las ideologías se vuelven transparentes respecto a significados contradictorios y se hacen visibles en ellas elementos que no son directamente ellas mismas, pero que sin embargo contribuyen a constituir.

A diferencia de los modelos predominantes de interseccionalidad, una interseccionalidad de las ideologías no opera, por tanto, en términos de política identitaria y, en consecuencia, no se centra en los afectados por la opresión y la exclusión

múltiples y en la formación de su identidad, sino más bien en el macronivel estructural, y tematiza además, a nivel individual, la personalidad autoritaria que se adhiere voluntariamente a las ideologías prefabricadas. Esto contribuye a revelar la “invisibilidad interseccional” de quienes representan socialmente lo universal (cf. Amesberger y Halbmayr, 2008; Crenshaw, 1991; Knapp, 2010).

La ventaja analítica y teórica de una concepción de la interseccionalidad centrada en el nivel de la formación de ideologías es que no sólo se pueden analizar el racismo, la xenofobia, el etnocentrismo, etc., sino también el antisemitismo como ideología que difiere significativamente de las demás en que no sigue categorizaciones binarias claras, ya de por sí ideológicas, de dentro/fuera, arriba/abajo, inferior/superior, naturaleza/cultura, sino que extrae su esencia de la ambivalencia y la no identidad de esas mismas categorizaciones. Por el contrario, muchos de los conceptos de interseccionalidad hasta ahora dominantes se han centrado en una idea específica de etnicidad, basada en la distinción hegemónica entre “negro” y “blanco”. Esta perspectiva se debe, entre otras cosas, a la historia del desarrollo del concepto de interseccionalidad en el *Civil Rights Movement* de EE.UU., el *Black Feminism* y el *Feminism of Color*, y tiene sentido en el contexto de la masiva discriminación y opresión racista en EE.UU. (véase Davis, 2022; Crenshaw, 1991; Hill Collins, 2015). Sin embargo, si se mantiene exclusivamente la trinidad raza-clase-género, el concepto es incapaz de captar la amplia discriminación y persecución de los judíos en el antisemitismo global, y mucho menos de explicarlo. En cambio, desde la perspectiva de esa tríada, las personas judías son considerados implícitamente blancos, lo que con demasiada frecuencia les niega el reconocimiento como minoría globalmente discriminada con *special interests* (cf. Davis, 2017). Esto a veces lleva al extraño resultado de que la Shoah se considera un crimen cometido por blancos contra blancos, lo que a su vez lleva a que la reivindicación del autoempoderamiento y autodeterminación nacional de los judíos se vea exclusivamente como el último bastión del imperialismo y a que el antisemitismo se ignore e incluso se niegue como una de las ideologías y prácticas globales más perniciosas (cf. por ejemplo Puar 2007).

Algo distinto ocurre con la teoría crítica, para la que el antisemitismo –en cuanto manifestación de la trama estructural de la sociedad en su conjunto– era también una clave para entender esa sociedad. Lo mismo puede decirse de las desiguales relaciones de género. Siguiendo esta tradición, la interseccionalidad de las ideologías se centra en las contradicciones sociales que no pueden reducirse a un único denominador, pero que sin embargo están conectadas y relacionadas entre sí en

una misma totalidad social de producción y reproducción (véase Demirović y Maihofer, 2013; Becker-Schmidt, 2008). Así, el antisemitismo y el sexismo no se ven como fenómenos dispares, sino en su interacción dentro de esta totalidad. No es casualidad que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno relacionaran claramente el antisemitismo con las relaciones jerárquicas de género y con la hostilidad hacia las mujeres ya en 1944 en la *Dialéctica de la Ilustración* y reconocieran una similitud en su motivación:

“La declaración de odio hacia la mujer en cuanto criatura espiritual y físicamente más débil, que lleva en su frente la huella del dominio, es la misma que la del antisemitismo. En las mujeres como en los judíos se percibe que no han dominado desde hace miles de años.” (Horkheimer & Adorno, 1994: 157).

Los autores partieron del carácter multiforme de las contradicciones y los conflictos sociales y los consideraron en su imbricación con las relaciones históricas de dominación. La flexibilidad del antisemitismo como explicación del mundo también queda demostrada por el hecho de que está impregnado de otras ideologías afines. El nacionalismo, el sexismo/antifeminismo/homofobia y el racismo/etnocentrismo se unen en el antisemitismo a una percepción distorsionada de la lógica capitalista de explotación para formar una cosmovisión integral que tiene en cuenta las ambivalencias provocadas por la sociedad antagonista y, al mismo tiempo, las legítimas.

A continuación, se ilustrará esta cosmovisión a partir de la relación entre la sociedad, el individuo y la naturaleza que se manifiesta en ella.

2 IDENTIFICACIONES AMBIVALENTES EN EL ANTISEMITISMO Y EL SEXISMO: NATURALEZA Y ANTINATURALEZA

El análisis de la relación entre antisemitismo y sexismo requiere un enfoque reflexivo para evitar caer en la trampa de hacer comparaciones inadecuadas o incluso de equiparar los efectos que producen sobre los afectados. Cuando se habla de la interseccionalidad del antisemitismo y el sexismo, se trata de determinar críticamente la imbricación de ambas ideologías a nivel estructural, funcional y motivacional, y de preguntarse qué problemas estructurales sociales no resueltos se esconden tras ellas, encubiertos ideológicamente (véase sobre esto de manera detallada, Stögner, 2014).

El entrelazamiento de antisemitismo y sexismo tiene una larga tradición y está estrechamente vinculado al desarrollo del Estado-nación y del modo de producción capitalista en Europa desde finales del siglo XVIII (cf. Volkov, 1993). Sin embargo, dado que el antisemitismo y el sexismo no tienen nada que ver con las mujeres y los judíos reales en cuanto sus objetos, se plantea la cuestión de qué representan lo “femenino” y lo “judío” en las imaginaciones sexistas y antisemitas. En su ambivalencia, las imágenes se vuelven reconocibles como figuras ideales distorsionadas que expresan los componentes pulsionales reprimidos de antisemitas y sexistas, justifican la renuncia pulsional desmesurada (cf. Fenichel, 1993; Horkheimer & Adorno, 1994) y cumplen la función de legitimar desde el punto de vista social las situaciones injustas. En sentido negativo, las falsas imágenes creadas por el antisemitismo y el sexismo contienen una promesa de placer que ha de negarse permanentemente en la sociedad bajo el principio de rendimiento y bajo los dictados del trabajo alienado. La relación dominadora con la naturaleza interior y exterior es, por tanto, fundamental para descifrar la ideología antisemita y sexista (cf. Horkheimer y Adorno, 1994). Ambas se centran habitualmente en imágenes de la naturaleza, es decir, se basan en una determinada idea de naturaleza o naturalidad, en la que las diferencias sociales se reinterpretan como naturales. No sin motivo, ambas operan con imágenes del cuerpo y del género de enorme pregnancia. Es importante romper críticamente con esta apariencia de lo natural reconociendo primero la propia naturaleza como la determinación social de una relación y como el resultado de una praxis social histórica de trabajo organizado en clave dominadora y de dominación de la naturaleza.

El antisemitismo asocia tradicionalmente a los judíos y las judías con la urbanidad, la modernidad, la intelectualidad, el cosmopolitismo y el internacionalismo (cf. Rensmann, 2011; Fine, 2007). El desarraigo, la volatilidad, la endeblez, la falta de autenticidad, identidad y naturalidad son estereotipos asociados. En resumen: a los judíos y judías se les considera excesivamente civilizados y, por tanto, antinaturales; se les acusa de romper las fronteras bien establecidas, ya sean nacionales o naturales (ambas se amalgaman en el nacionalismo étnico), de clase o de género. La ideología de la autenticidad predominante en el *Fin de Siècle* se caracterizaba por un antimodernismo moderno, combinaba el antiurbanismo y el antiintelectualismo con un esfuerzo por volver a la naturaleza y consideraba la clase, la nación y el género como elementos clave de inclusión y exclusión social y política (cf. Pulliero, 2005; Stögner, 2013). En la era del desarrollo de los Estados nación modernos,

también se robusteció la imagen del ‘judío antinacional’, es decir, los judíos y judías no eran considerados una nación junto a otras, sino más bien se condensaba en su imagen la (temida, pero quizá también secretamente anhelada) idea de “que el mundo pudiera ser no nacional” (Holz, 2004: 55; cf. Salzborn 2010; Stögner & Schmidinger 2010: 388). Así pues, se acusa a los judíos y judías de socavar el principio del Estado-nación desde dentro (y revelar así las verdaderas relaciones organizadas por clases). A ello corresponden las imaginaciones de que los judíos y las judías socavarían el orden burgués de los géneros y su binaridad y propagarían la emancipación de la mujer contra el orden establecido (cf. Volkov, 1993; Boyarin, 1997). En estas atribuciones también se esconde la idea de que el mundo podría no estar organizado en masculino y femenino, sino que la feminidad y la masculinidad como categorías mutuamente excluyentes son construcciones sociales en las que prevalecen las relaciones de poder. Al cuestionar y socavar el orden naturalmente hipostasiado del mundo según el principio de nación y género en la cosmovisión antisemita, los judíos y las judías representan más una antinaturalidad que una naturaleza (cf. Mayer, 1981; Dijkstra, 1986; Günther, 2012; Achinger, 2007).

Por el contrario, en la imagen predominante de la feminidad ideal se puede observar una pura identificación con la naturaleza, que se debe principalmente al hecho de que la mujer está ligada a la procreación y a las labores de cuidado. Sin embargo, la focalización de la imagen de la naturaleza en las representaciones de lo femenino no es homogénea. Puede ser abiertamente peyorativo, por ejemplo, cuando el cuerpo femenino se considera sucio, impuro, enfermo e inferior. Pero también puede adoptar superficialmente rasgos de admiración cuando se reduce la mujer a la imagen de una naturaleza inocente que debe ser protegida. Esto último es una característica del sexismo benévolo, que obliga a las mujeres del propio grupo a entrar en el apretado corsé heteronormativo del llamado carácter de género femenino con el pretexto de la admiración y la protección (cf. Fiske & Norris, 2009). Las mujeres se dividen maniqueamente en ‘buenas’ y ‘malas’. Mientras que las ‘buenas’ son necesarias para la reproducción biológica y cultural de la nación (cf. Yuval-Davis, 1997), a las ‘malas’ se las acusa de corroer la unidad y la identidad del pueblo mediante una sexualidad desenfrenada, la ignorancia de las ‘fronteras raciales’, la ineptitud corporal y las enfermedades venéreas. Las mujeres que se comportan de forma contraria al carácter de género supuestamente natural y no se pliegan a los dictados de la procreación son caracterizadas como antinaturales. A la feminidad divergente se le niega naturalidad y autenticidad. En el discurso de la moderni-

dad, este veredicto afectó sobre todo a mujeres intelectuales, políticamente activas y emancipadas, a las trabajadoras del sexo, a las mujeres marginadas por motivos raciales y a las mujeres judías. Estos patrones de pensamiento, que según Shulamit Volkov (1993) eran más un código cultural que un fenómeno marginal en el *fin de siècle*, siguen siendo comunes en los discursos de la extrema derecha populista en la actualidad (véase Stögner, 2017; Lang, 2017; Wodak, 2016).

Mientras que unas veces se identifica a las mujeres con la naturaleza y otras con la antinaturaleza, no existe una división tan clara en la imagen antisemita de los judíos: Los judíos y las judías siempre son retratados como contradictorios y su imagen suele contener ambos aspectos al mismo tiempo. No sólo representan la antinaturaleza (es decir, la civilización, la modernidad, la frialdad, el desarraigo, etc.), sino al mismo tiempo también la naturaleza. Esto se expresa en las diversas imágenes de género con las que se etiqueta a los judíos y a las judías en el antisemitismo. Los discursos sobre la sexualidad judía y la noción de una corporalidad judía deficiente han estado presentes en el antisemitismo en todo momento. Uno de los ejemplos más corrientes es el hincapié en la ‘nariz judía’, que se representa como sobredimensionada y deforme. La asociación con el pene, presente ya en el lenguaje cotidiano y enfatizada por el psicoanálisis, se establece a través del acto de oler el sexo. Sin embargo, al igual que el sexo, el olfato, en cuanto sentido de cercanía, fue objeto de una represión cada vez mayor en el transcurso de la civilización (cf. Marcuse, 1990: 43), de modo que, con la invención de la sexualidad y la regulación y disciplinamiento del yo asociados a ella (cf. Foucault, 2005a y b), acabó convirtiéndose en una atribución peyorativa para los supuestamente incivilizados: el oler como comportamiento de quienes no se habían desprendido completamente de la naturaleza y nivelaban la separación entre sujeto y objeto. El hecho de que en el antisemitismo se haga demasiado hincapié en la ‘nariz judía’ significa que los y las antisemitas atribuyen a los judíos no sólo una antinaturaleza, sino también una naturaleza que se percibe como repugnante y que se cree superada en ellos mismos. La sexualidad, reprimida bajo la presión social, regresa en el énfasis excesivo del sexo, por medio del cual se consigue someter la sexualidad al control del poder. En ninguna época se ha hablado tanto de sexo como en la época burguesa. Aunque el dispositivo normalizador y disciplinador de la sexualidad se caracteriza por el rechazo de las sexualidades divergentes y de las perversiones, es él el que las produce en primera instancia como “correlato de procedimientos precisos de poder” (cf. Foucault 2007: 62). “La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad [...]

la hunde en los cuerpos, [...] la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad” (ibíd.: 57) y crea así una “dimensión específica del ‘contranatura’” (ibíd.: 51). Aquí es donde Foucault localiza “ciertos puntos de anclaje de los racismos de los siglos XIX y XX” (ibíd.: 36). Esto incluye también los mitos antisemitas del ‘*foetor judaicus*’, es decir, del olor específico que se atribuye a los judíos y a través del cual los antisemitas creen literalmente poder olerlos (cf. Gilman, 1991). En los escritos de teoría sexual de finales del siglo XIX y principios del XX, como los de Havelock Ellis, el ‘*foetor Judaicus*’ se asociaba casi exclusivamente con el ‘*odor di feminina*’ o el ‘*parfum de la femme*’, que eran en esa época las paráfrasis para olor de la menstruación (cf. Geller, 1992: 251). Toda la petulante palabrería sobre el sexo es un signo de su normalización y disciplinamiento, que a su vez es necesario para mantener la renuncia a la libido a fin de que funcione la ideología capitalista de la productividad. Cualquiera que no renuncie a sus impulsos y, por tanto, se entregue a un placer no regulado que vaya en contra de una clara binaridad de género – ya sea supuesto o real– también es sospechoso de no trabajar y de llevar una vida ‘parasitaria’.

Para defenderse de las propias exigencias instintivas y, al mismo tiempo, aceptar que la satisfacción esperada no se materializará, se necesitan figuras proyectivas que se sitúen fuera del propio ámbito definido de modo restringido y en las que se imagina una completa realización del impulso. Una de estas pantallas de proyección es la sexualidad judía, que en el antisemitismo se presenta constantemente como ambivalente y desviada: hipersexualidad e impotencia se amalgaman en una única imagen totalmente contradictoria. Los judíos y las judías son acusados de una lujuria que escapa a los rígidos límites de la producción y la reproducción organizadas de modo capitalista, mientras que al mismo tiempo se teme en ellos una alta fertilidad y una arcaica “hipertrofia familiar” (Blüher, 1921).¹ El cuerpo judío es imaginado como deficiente y como contrapuesto a la normalidad generada precisamente en el discurso sobre la desviación. De este modo, el varón judío es visto como sexualmente potente y seductor de mujeres (no judías) –es decir, como hiperviril– y al mismo tiempo como afeminado y débil –es decir, como no ajustado a la masculinidad hegemónica–, que se representa en una fisonomía del judío ostensiblemente femenina, no marcial, castrada e incluso menstruante (cf. Gilman, 1993). Freud asocia el mito del judío castrado y menstruante con una interpretación errónea del

¹ Posteriormente, la acusación de “hipertrofia familiar” se incorporó al repertorio de teorías conspiratorias antisemitas como “Jewish clannishness” (véase Adorno, 2008: 417 y ss.).

ritual de la circuncisión, cuyo trasfondo es el complejo de castración (cf. Freud, 1999: 271).

Al igual que a los hombres judíos se les negaba la masculinidad hegemónicamente estandarizada, las mujeres judías tampoco se correspondían con el carácter supuestamente natural del género femenino. Se las consideraba materialistas e intelectuales, representantes de la frialdad y la racionalidad en lugar de la emotividad y la empatía femenina. Al mismo tiempo, eran temidas por su supuesta lujuria sexual extravagante y devoradora, así como por su alta fertilidad.

En estos estereotipos misóginos antisemitas se disuelve la dicotomía heteronormativa de masculino y femenino. Para mantener la binaridad de género, los judíos y las judías funcionan en el antisemitismo como pantallas de proyección para las desviaciones de la norma de la estricta binaridad tan frecuentemente tematizadas en *scientia sexualis*. Las imágenes misóginas antisemitas prometen así soterradamente un más allá del principio de género, secretamente deseado y constantemente invocado discursivamente, pero socialmente prohibido y, por tanto, odiado y temido. Sin embargo, el código binario de lo masculino y femenino y la inequívoca identidad de género asociada a él es un componente esencial de la autopercepción étnica. La naturaleza contradictoria de las imágenes del judío y la judía ayuda así al colectivo a confirmar su unidad y a negar los antagonismos y conflictos reales que operan dentro del colectivo aparentemente unificado.

En estas condiciones, la naturaleza misma se convierte en una ideología, dividida en dos vertientes que reflejan la división de la propia sociedad: De un lado está la naturaleza como omnipotencia admirada y temida, que se refleja en la idea *völkisch* de la masculinidad ideal como fuerza, determinación, dureza, frialdad, audacia y osadía que pisotea todo lo débil con su bota. De otro polo, la naturaleza significa lo bajo, lo sucio, lo repugnante, lo débil y la no-identidad, lo disolvente, lo múltiple y lo que seduce y amenaza al yo idéntico volcado en la consecución de objetivos. Sin embargo, ambos polos son sociales, la propia naturaleza es una relación social. Esta relación destructiva con la naturaleza es inseparable del antisemitismo y del sexismo. En palabras de Horkheimer, el antisemitismo es la “rebelión de la naturaleza” (Horkheimer, 2013: 138), de la que Auschwitz es la expresión: los nazis deportaban a los judíos en vagones de ganado, los contaban por piezas, los gaseaban como alimañas –la forma más extrema de la reducción de lo humano a la naturaleza como puro material (cf. Postone, 1986).

Pero, ¿qué hay realmente detrás de una reducción tan brutal a mera naturaleza? Los judíos y judías son reducidos a este estatus, no porque sean naturaleza, sino porque representan la civilización. Se les reduce con extrema violencia a lo que habían dejado atrás: la mera naturaleza (cf. Horkheimer & Adorno, 1994: 230). El antisemitismo quiere extirpar de los judíos la civilización. Se odia la civilización en la misma medida en que se teme, se desea y se aborrece la naturaleza. El antisemita odia la civilización, la mediación que representa, la individualidad y la subjetividad que contradicen a la mera naturaleza. Estos elementos se erradican reduciendo a mera naturaleza a los judíos y judías que los representan y destruyéndolos. Tanto la naturaleza como la civilización son odiadas a causa de la renuncia y postergación de las pulsiones del individuo que cada vez resultan más absurdas en la modernidad desarrollada. Los propios deseos y pretensiones de felicidad individual, a los que se renuncia para preservar la totalidad social, siguen seduciendo como naturaleza irresistible, mientras que la totalidad, la civilización, por la que se renuncia a la pulsión, no cumple la promesa de felicidad individual para el individuo.

La subjetividad y la masculinidad están estrechamente vinculadas a las representaciones socialmente troqueladas de la naturaleza y de la identificación con ella, dos componentes que no pueden separarse entre sí en términos civilizatorios, como subrayan Horkheimer y Adorno cuando hablan del yo como el “el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre” (Horkheimer y Adorno, 1994: 86). La subjetivización distancia al yo de la naturaleza circundante. En la sociedad capitalista, la concesión del estatus de sujeto está ligada al principio del trabajo productivo, y este a su vez se reduce al trabajo convertido en mercancía y mediado por el mercado (cf. Becker-Schmidt, 2010). En el antisemitismo y el antifeminismo, a los judíos y a las mujeres se les niega sistemáticamente este estatus de sujeto. Esto también está relacionado con la posición que se les atribuye en el proceso de producción. La división del trabajo en función del género en la sociedad burguesa reducía a las mujeres, al menos ideológicamente, a la esfera de la reproducción, la maternidad y el cuidado de familiares, actividades que no se consideraban productivas porque no estaban mediadas por el mercado ni reguladas por contratos. Dado que la esfera reproductiva se connota sistemáticamente como femenina, la feminidad y la productividad forman una contradicción. Esto explica también por qué a las mujeres se les negaba tradicionalmente la subjetividad: no tenían el estatus de sujetos contractuales que pueden celebrar contratos de intercambio en el mercado y ven-

der libremente su fuerza de trabajo como mercancía. Para ello necesitaban oficialmente un representante masculino (en Austria hasta los años setenta).

A los judíos también se les niega este concreto estatus de sujeto y, al igual que la de las mujeres, su actividad no se considera productiva. La posición intermedia que se les atribuye en la esfera del género se corresponde así con una posición intermedia en la economía. Es bien sabido que, en las sociedades feudales tradicionales, a los judíos se les negó durante demasiado tiempo el acceso a la propiedad de la tierra y, en las sociedades modernas, funcionalmente diferenciadas y capitalistas, el acceso a la propiedad de los medios de producción, la fuente de la plusvalía, y que, como consecuencia de ello, se vieron cada vez más forzados a entrar en las esferas intermedias de la circulación –la banca y el comercio– (cf. Claussen, 1994: 51-84). Esto dio lugar a la idea de que los judíos no desarrollaban una actividad productiva, lo que ya apuntaba a la división ideológica de la relación de capital en “productiva” y “de rapiña”. También son antiguas las asociaciones que vinculan la masculinidad con lo estático (=arraigo) y la feminidad con lo circulante. Son reminiscencias de los tiempos del intercambio de mujeres en el pasado, que siguen impregnando la sociedad productora de mercancías (cf. Rubin, 1996). Esto se expresa en términos reales, por ejemplo, en el hecho de que en la sociedad burguesa el estatus del hombre suele transferirse a la mujer cuando se casan.

También forma parte de este contexto el hecho de que las mujeres en la civilización occidental y en la oriental –con excepción del judaísmo– no son trasmisoras de la estirpe. En el antisemitismo, los judíos son vistos como desarraigados y sin ataduras, precisamente porque representan el principio del espíritu comúnmente asociado a la masculinidad, del que se hace eco la descripción de Heinrich Heine del centro intelectual del judaísmo como una ‘patria portátil’. La mente y el pensamiento no tienen ataduras y son capaces de trascender los estrechos límites de la existencia, por lo que se perciben en el antisemitismo como corrosivos. No es casualidad que en estos contextos también se hable de un “nivel educativo anormalmente alto” de las judías y de las mujeres emancipadas (cf. Jakubowski, 1995: 200), que las alejaría de su carácter de género natural. En el antisemitismo, se concibe la masculinidad y la feminidad ideales igualmente purificadas de “espíritu corrosivo”. Esto básicamente disuelve la clasificación dicotómica de lo masculino = espíritu/cultura y lo femenino = naturaleza, en el sentido de que ambos géneros son absorbidos por una imagen altamente estilizada de la naturaleza que se supone que no está contaminada por ninguna mediación intelectual.

Tales ideas de desarraigo, naturaleza y antinaturaleza, todas ellas contradictoriamente asociadas con la feminidad y la judeidad, están estrechamente entrelazadas con las relaciones de intercambio y giran en torno a la imaginación de una movilidad original que permitió a los judíos introducirse en amplias zonas económicas y, en última instancia, hacerse con el dominio mundial en un mundo moderno y sin raíces. La llamada población autóctona se presenta tanto más arraigada cuanto más se tambalean las viejas y habituales seguridades, es decir, cuanto más desarraigada se siente o lo está realmente, tanto más se critica una ‘vida sin raíces’, en la que confluyen modernidad y prehistoria nómada (cf. Klinger, 2008). La estructura de la modernidad, que muchos experimentan como contradictoria, explica por qué a veces se percibe a los judíos como avanzados y atrasados al mismo tiempo, como naturaleza y antinaturaleza, por qué se les ve como “vulneradores del género” (Hans Blüher) y como representantes de lo arcaico, y al mismo tiempo como representantes de la civilización amenazante que exige vehementemente movilidad intelectual y física a todos y cada uno de los individuos. Contra ellos, como representante de la sociedad, que aparece sin raíces y sin límites, se invoca la eternidad de la nación como naturaleza total.

3 PROYECCIÓN: ANTIGENERISMO Y ANTISEMITISMO EN LA ACTUALIDAD

En resumen, puede decirse que el antisemitismo depende para su funcionamiento de factores que no son propios, pero que hace suyos: esencialmente elementos del sexismo, el racismo y el nacionalismo. Se teme en los judíos y judías la transgresión de las fronteras entre dentro y fuera, arriba y abajo, propio y extraño, trasgresión que queda vinculada la amenaza de disolución de las líneas divisorias de género, raciales y nacionales. En esta ideología, sin embargo, la identidad, es decir, la unidad del colectivo, depende esencialmente de estas líneas divisorias, que no permiten ninguna transición. En el antisemitismo, los judíos son siempre cosmopolitas, raros e individualistas. No tienen un sentido natural de la comunidad, sino que son modernos, urbanos, hedonistas y lascivos y satisfacen sus deseos individuales en lugar de renunciar a sus pulsiones por el bien de la comunidad. Son irremediablemente materialistas, apegados a este mundo e incapaces de trascenderlo en la idea de la ‘comunidad nacional’.

Esta imagen persiste hasta nuestros días. Las recientes declaraciones del líder espiritual supremo de Irán, Alí Jamenei, muestran hasta qué punto un discurso antifeminista es capaz de transmitir y reforzar el antisemitismo. En “conceptos como la *gender justice*”, ve una “cosificación de la mujer” en el mundo occidental y un “complot sionista para destruir la comunidad humana”.² Al hacerlo, se adhiere implícitamente al discurso que culminó en el nacionalsocialismo, que denigraba la emancipación de la mujer como una conspiración judía contra la nación, que entregaría a las mujeres a la codicia capitalista, al “espíritu de Mammón judío-democrático-feminista” (Ludwig Langemann, citado de Kuhn 1990: 45). En contraste con esto, en los países occidentales, el antisemitismo se manifiesta actualmente cada vez más en formas latentes. Reconocerlo requiere interpretación. El concepto de interseccionalidad de las ideologías ayuda en este sentido, lo que también significa que el antisemitismo manifiesto retrocede discursivamente a un segundo plano, mientras que otras ideologías estructuralmente relacionadas pasan a primer plano. Las ideologías entrelazadas pueden adoptar el carácter de alternativas funcionales y sustituirse mutuamente hasta cierto punto (cf. Merton, 1992: 108s.): Dependiendo de la conveniencia política y social, una ocupa el centro del escenario mientras que las otras permanecen en un segundo plano. Esto se puso de manifiesto, por ejemplo, en el resurgimiento del nacionalismo en la sociedad alemana inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial, tras el cual, según Horkheimer, se ocultaba el antiguo antisemitismo mal disimulado (cf. Horkheimer, 1966: 184). Los discursos misóginos y antifeministas también son adecuados para transmitir un significado antisemita. Esto puede verse actualmente en el antigenerismo y en el rechazo de la integración de la perspectiva de género por la extrema derecha apoyado en teorías conspiranoicas. Estos discursos utilizan cadenas argumentales antifeministas sorprendentemente similares a las del antisemitismo, salvo que el enemigo ya no se identifica directamente como judío. Los partidos de extrema derecha, como el *Partido de la Libertad de Austria* (véase Stögner, 2017), pero también *Alternativa para Alemania* (véase Lang, 2017), ven la integración de la perspectiva de género como una amenaza existencial para la continuidad de la nación, ya que esta estrategia de igualdad pretende liberar a las mujeres de la “carga de tener hijos” (FPÖ-Bildungsinstitut, 2013: 130). El feminismo radical

² En marzo de 2017, Jamenei tuiteó: “Designar a las mujeres como bienes y medios de placer en el mundo occidental, muy probablemente está entre los complots de los sionistas para destruir la comunidad humana.” Citado de <http://www.timesofisrael.com/iran-leader-blasts-objectification-of-women-as-zionist-plot/>

querría por encima de todo crear un “nuevo ser humano [...] sin una identidad de género fija” y trabajaría por la “abolición de la familia” para que las mujeres estén completamente disponibles para trabajar fuera de casa. En este “enfoque totalitario”, “el comunismo se ha aliado con el capitalismo global, orientado exclusivamente al beneficio” (ibíd.). Sus cómplices son las “feministas radicales” con sus “abstrusas teorías de género”. Aunque no se pongan en juego los judíos o el judaísmo, se unen una serie de elementos clave característicos del antisemitismo, como la presunta conspiración contra la unidad del pueblo, la destrucción de la identidad arraigada al socavar la identidad de género inequívoca, la acusación de artificialidad y falta de autenticidad, el fin inminente de la cultura propia y el fortalecimiento del capitalismo y el comunismo como fuerzas igualmente corrosivas e internacionalistas contra el auténtico pueblo (cf. Stögner, 2017). Los judíos son sustituidos como enemigo por las “teóricas de género” y las “feministas radicales”, y puede que no sea casualidad que la única feminista mencionada por su nombre en este contexto sea Shulamit Firestone (FPÖ-Bildungsinstitut, 2013: 130). No será difícil para la clientela del *Partido de la Libertad de Austria* leer este nombre como judío. Este desplazamiento funciona porque el antisemitismo y el sexismo son ideologías estrechamente relacionadas desde el punto de vista funcional y estructural. Por lo tanto, para entender el discurso antifeminista de la extrema derecha actual, es aconsejable tener en cuenta el discurso antisemita tradicional e incluir las intersecciones de ambas ideologías en el análisis. Sin un enfoque interseccional, el contenido estructuralmente antisemita del antigenerismo del *Partido de la Libertad de Austria* pasaría desapercibido.

La interseccionalidad de las ideologías significa, por tanto, que diferentes ideologías cumplen funciones sociales similares y, por tanto, pueden reemplazarse mutuamente hasta cierto punto. Sin embargo, también significa que estas ideologías se entrelazan, que los elementos de una impregnan y co-constituyen a la otra. Para un análisis interseccional de las ideologías, esto significa que su respectiva vecindad ideológica y terminológica no es casual, sino, por el contrario, constitutiva de su propio contenido. Esto tiene consecuencias de gran alcance para el análisis del antisemitismo dentro del paradigma interseccional: el antisemitismo no se entiende como un fenómeno cerrado e isomorfo, sino como una ideología móvil dentro de una totalidad social. De este modo, se hace transparente y comprensible en relación con aquellos elementos que son efectivos en él, pero que no son antisemitas en sí mismos, sino sexistas, homófobos, racistas o nacionalistas. Sin embargo, to-

dos ellos constituyen al antisemitismo en su eficacia impenetrable a través de los cambios sociales. Además, el antisemitismo contiene una visión ideológicamente distorsionada de las relaciones de clase en el capitalismo, en el sentido de que ve a los judíos como capitalistas, principalmente capitalistas financieros, que succionarían la sustancia esencializada del pueblo. Al combinar inextricablemente todos estos elementos, el antisemitismo representa la ideología interseccional por excelencia.

Traducción de Yago Mellado

REFERENCIAS

- ACHINGER, Christine (2007): *Gespaltene Moderne. Gustav Freytags Soll und Haben. Nation, Geschlecht und Judenbild*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ADORNO, Theodor W. (2008): *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, en Th. W. Adorno: *Obra Completa*, 9/1. Ed. R. Tiedemann et. al. Madrid: Akal.
- AMESBERGER, Helga & HALBMAYR, Brigitte (2008): *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien: Braumüller.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2008): “Wechselbezüge zwischen Herrschaftsstrukturen und feindseligen Subjektpotentialen. Überlegungen zu einer interdisziplinären Ungleichheitsforschung”, en Cornelia Klinger & Gudrun-Axeli Knapp (eds.), *Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz* Münster: Westfälisches Dampfboot, 112-137.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2010): “Doppelte Vergesellschaftung von Frauen. Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben”, en R. Becker (ed.), *Handbuch Frauen- und Geschlechtergeschichte. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag, 65-74.
- BOYARIN, Daniel (1997): *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: UCL Press.
- CLAUSSEN, Detlev (1994): *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- CRENSHAW, Kimberlé (1991): “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Colour”, *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- DAVIS, Angela (2022): *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- DAVIS, Angela (2017): *La libertad es una batalla constante. Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento*. Madrid: Capital Swing.
- DEMIROVIĆ, Alex & MAIHOFER, Andrea (2013): “Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse”, en H. Maria Nickel (ed.): *Krise, Kritik, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*. Weinheim: Beltz Juventa, 30-48.

- DIJKSTRA, Bram (1986): *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press.
- FENICHEL, Otto (1993): "Elemente eine psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus", en Ernst Simmel (ed.), *Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Fischer, 35-57.
- FINE, Robert (2007): *Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- FISKE, Susan & Norris, Alyssa L. (2009): "Sexism and Heterosexism", en A. Pelinka, K. Bischof & K. Stögner (eds.), *Handbook of Prejudice*. Amherst: Cambria Press, 77-118.
- FOUCAULT, Michel (2005a): *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- FOUCAULT, Michel (2005b): *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2007): *La voluntad de poder*. Historia de la Sexualidad 1. 31ª ed. México, Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI.
- FPÖ-BILDUNGSINSTITUT (2013): *Handbuch freiheitlicher Politik. Ein Leitfaden für Führungsfunktionäre und Mandatsträger der Freiheitlichen Partei Österreichs*. Wien.
- GILMAN, Sander L. (1991): *The Jew's Body*. New York/London: Routledge.
- GILMAN, Sander L. (1993): *Freud, race, and gender*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- GÜNTHER, Meike (2012): *Der Feind hat viele Geschlechter. Antisemitische Bilder von Körpern. Intersektionalität und historisch-politische Bildung*. Berlin: Metropol Verlag.
- HILL Collins, Patricia (2015): "Intersectionality's Definitional Dilemmas", *Annual Review of Sociology*, 41, 1-20.
- HOLZ, Klaus (2004): "Die antisemitische Konstruktion des 'Dritten' und die nationale Ordnung der Welt", en Ch. von Braun & E.-M. Ziege (eds.): *Das »bewegliche« Vorurteil. Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 43-61.
- HORKHEIMER, Max (1966): "La actualidad de Schopenhauer", en M. Horkheimer: *Sociológica*. Madrid: Taurus, 165-188.
- HORKHEIMER, Max (2000): "Teoría tradicional y teoría crítica", en M. Horkheimer: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 23-77.
- HORKHEIMER, Max (2013): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1994): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- JAKUBOWSKI, Jeanette (1995): "Vierzehntes Bild: 'Die Jüdin'. Darstellungen in deutschen antisemitischen Schriften von 1700 bis zum Nationalsozialismus", en J. H. Schoeps & J. Schlör (eds.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. München: Piper, 196-209.
- KLINGER, Cornelia (2008): "Überkreuzende Identitäten - Ineinandergreifende Strukturen. Plädoyer für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte", en C. Klinger & G.-A. Knapp (eds.): *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 38-67.

- KNAPP, Gudrun-Axeli (2010): “‘Intersectional Invisibility’: Anknüpfungen und Rückfragen an ein Konzept der Intersektionalitätsforschung”, en H. Lutz, M. T. Herrera Vivar & L. Supik (eds.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Wiesbaden: Springer, 223-244.
- KUHN, Annette (1990): “Der Antifeminismus als verborgene Theoriebasis des deutschen Faschismus. Feministische Gedanken zur nationalsozialistischen ‘Biopolitik’”, en L. Siegele-Wenschkewitz & G. Stuchlik (eds.), *Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper*. Pfaffenweiler: Centaurus. 39-50.
- LANG, Juliane (2017): “Feindbild Feminismus. Familienund Geschlechterpolitik in der AfD”, en St. Grigat (eds.): *AfD und FPÖ. Antisemitismus, Nationalismus und Geschlechterbilder*. Baden-Baden: Nomos, 79-102.
- MAYER, Hans (1981): *Außenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MERTON, Robert K. (1992): *Teoría y estructura sociales*. 3ª ed., trad. F. M. Torner y R. Borques. México: FCE.
- POSTONE, Moishe (1986): “Anti-Semitism and National Socialism”, en A. Rabinbach & J. Zipes (Hrsg.), *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situation in West Germany*. New York: Holmes & Meiers, 302-314.
- PUAR, Jasbir (2007): “Introduction: Homonationalism and Biopolitics”, en J. Puar: *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham NC: Duke Univ. Press, 1-36.
- PULLIERO, Marino (2005): *Le désir d’authenticité. Walter Benjamin et l’héritage de la Bildung allemande*. Paris: Bayard Culture.
- RENSMANN, Lars (2011): “Against Globalism. Counter-Cosmopolitan Discontent and Antisemitism in Mobilizations of European Extreme Right Parties”, en L. Rensmann & J. H. Schoeps (eds.): *Politics and Resentment. Antisemitism and Counter-Cosmopolitanism in the European Union*. Leiden: Brill, 117-146.
- RUBIN, Gayle (1996): “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy of Sex’”, en J. Wallach Scott (ed.): *Oxford Readings in Feminism. Feminism and History*. Oxford/New York: Oxford Univ. Press, 105-151.
- SALZBORN, Samuel (2010): “Antisemitismus und Nation. Zur historischen Genese der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung”, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 39(4), 393-407.
- STÖGNER, Karin (2013): “On Antisemitism and Nationalism at the Fin de Siècle: Walter Benjamin’s Critique of German Youth Movement”, en G. Horan, F. Rash & D. Wildmann (eds.): *English and German Nationalist and anti-Semitic Discourse 1871-1945*. Frankfurt am Main / New York: Peter Lang, 117-144.
- STÖGNER, Karin (2014): *Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*. Baden-Baden: Nomos.
- STÖGNER, Karin (2017): “Angst vor dem ‘neuen Menschen’. Zur Verschränkung von Antisemitismus, Antifeminismus und Nationalismus in der FPÖ”, en St. Grigat (ed.): *AfD und FPÖ. Antisemitismus, Nationalismus und Geschlechterbilder*. Baden-Baden: Nomos, 137-161.

- STÖGNER, Karin (2019): “New Challenges in Feminism: Intersectionality, Critical Theory, and Anti-Semitism”, en A. Rosenfeld (ed.): *Anti-Zionism, Antisemitism, and the Dynamics of Delegitimization*. Bloomington: Indiana University Press, 84-114.
- STÖGNER, Karin & Thomas Schmidinger (2010): “Antisemitismus und die Transformation des Nationalen. Eine Einleitung”, *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 39(4), 387-392.
- VOLKOV, Shulamit (1993): “Antisemitism and Anti-Feminism: Cultural Code or Social Norm. Zemanim”, *A Historical Quarterly*, 46/47, 134-143.
- WODAK, Ruth (2016): *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Wien/Hamburg: Edition Konturen.

HETEROSEXUALES

Heterosexuals

VLADIMIR SAFATLE*

vsafatle@yahoo.com

Un problema relevante en ciertos debates sobre sexo e identidad que circulan actualmente se plantea cuando se parte del presupuesto de que existen heterosexuales. Según esa idea, heterosexual sería aquella persona cuyas elecciones de objetos recaen sobre algo que sería el “sexo opuesto”. En principio, esa sería la posición hegemónica en nuestras sociedades. Es decir, viviríamos en una sociedad en la que la mayoría de las personas tendrían como elección de objeto el “sexo opuesto”. De ahí se seguiría algo así como cierto binarismo propio de la vida de los supuestos heterosexuales: estarían presos en una dinámica de deseo que solo reconocería hombres y mujeres, de modo que un polo quedaría sometido a identificaciones y el otro a inversiones libidinales.

Pero habría que preguntar si toda esa gramática de “binarismos” y “heterosexuales” realmente describe alguna vivencia concreta de lo sexual. Tal vez sería el caso de comenzar por preguntarse si los heterosexuales realmente existen.

Podría parecer que una pregunta de esta naturaleza sería ociosa, algo así como una provocación especulativa equivalente a preguntarse si existen de hecho las montañas o los números primos. Sin embargo, sería importante cuestionar qué tipo de existencia es esa que se intenta describir cuando se habla de “heterosexuales”. ¿A qué tipo de sujetos se refieren estos términos? ¿Dónde se encuentran de hecho, en qué tipo de categoría? Aclarar este punto nos permitiría entender mejor quiénes son realmente esos apóstoles del binarismo de que tanto se habla. Pues, ¿qué ocurriría si descubriéramos que no hay nadie que encaje en esos términos, que ningún sujeto puede ser descrito de esa forma, que “heterosexual” es una categoría absolutamente vacía? ¿No sería, a fin de cuentas, una actitud más subversiva que imaginar que podemos toparnos con heterosexuales andando por las calles, trabajando con nosotros o incluso viviendo en nuestra propia casa?

* Universidade de São Paulo. Brasil.

Cada época está marcada por cierto modo de describir posiciones emancipadoras y sus opuestos. Cada época intelectual tiene esa capacidad de vetar ciertos términos y colocarlos dentro de un campo de batalla donde dichos términos desempeñan papeles no siempre idénticos a las potencialidades ambiguas de sus usos. Nos hemos acostumbrado a un dispositivo de crítica que consiste en dar valor a términos que hasta ese momento habían estado marcados por el sello de la exclusión, del prejuicio, de la injuria. Hacemos una especie de transvaloración como estrategia crítica. Pero existe también otro dispositivo de crítica, no menos importante. Consiste en restituir a términos “bien conocidos” sus contradicciones, sus ambigüedades, su inestabilidad, llevando a que lo muy familiar pueda recuperar la dimensión de extrañamiento que le fue expoliada. Tal vez sea necesario algo de esta naturaleza para hablar de sexo hoy.

En este sentido, sería oportuno hacer una distinción que no siempre se tiene en cuenta en los debates actuales. Es posible que no existan los heterosexuales, lo que no significa que no exista la heteronormatividad. Es decir, no hay dinámicas afectivas que puedan ser descritas como “heterosexuales”, aunque no es difícil identificar discursos que intentan disciplinar el comportamiento y significar las relaciones a partir de la creencia en que existen los heterosexuales. Esos discursos crean clasificaciones y establecen una gramática que invisibiliza, para los propios sujetos, el sentido de las prácticas deseantes de las que son portadores.

Asumir eso significaría comprender que nuestro problema no es de “tolerancia”. No se trata de que vivamos en un mundo que debería saber lidiar de modo *más tolerante* con la multiplicidad de formas de relación afectivas que no pueden ser descritas como “heterosexuales”. Tal vez nuestro problema sea mucho más estructural. Vivimos en un mundo que tiene una gramática, con sus clasificaciones y sus enmiendas posteriores, que simplemente no dice nada sobre la experiencia concreta en el campo de lo sexual. Una gramática que no es una “condición de posibilidad” para la orientación y la experiencia de lo sexual, sino que es una mala “condición de imposibilidad”. En ese sentido, nuestro problema no es de “tolerancia”. Nuestro problema es de destitución. Hay toda una gramática que es inadecuada y que ha de ser destituida, pues no sabemos cómo hablar de lo sexual. El primer equívoco consiste en creer que las “relaciones sexuales” son algo que se da entre “personas”, ya sean dos o más. Si una relación sexual es aquello que se da entre “personas”, el paso siguiente sería entonces preguntar: ¿cuántas personas? ¿Cuál es el género de tales ‘personas’?

Pero, ¿y si estas relaciones no se diesen en el nivel de las “personas” y si esa descripción fuese, en realidad, un error categorial? Una de las ideas más fuertes del psicoanálisis en este sentido, impulsada por Jacques Lacan, nos recuerda que las relaciones sexuales no se dan entre representaciones globales de las personas, sino entre objetos que circulan entre los cuerpos. “Objeto” se entiende aquí en el sentido de aquello que “objeta”, que está “delante de” como algo irreflexivo. No tenemos relaciones sexuales con personas. Tenemos relaciones con miradas, con rasgos caracteriales, con sonidos y gemidos, con parte de cuerpos que nos remiten a una historia de conexiones entre momentos, experiencias, lugares. Tener relaciones con personas sería muy poco. Normalmente habría solo dos personas, raramente tres o más. Tener relaciones con objetos significa que nos vemos envueltos por una densidad de tiempos e historias que no sabríamos siquiera cómo descomponer.

Lo interesante para nuestra discusión es recordar que los objetos llevan consigo rastros de posiciones de deseo que desconocen eso que podría denominarse “determinaciones de género”. Circulan por cuerpos diversos, por géneros distintos. Para ser más preciso, circulan en una dimensión anterior a la que podríamos llamar de género. De eso es de lo que está hecho el sexo. Y ha de pensarse esa extraña tendencia a hablar cada vez menos de sexo y cada vez más de género, como si el “sexo” estuviera irremediabilmente preso de alguna forma de reificación naturalista. Ahora bien, “sexo” es el nombre que damos a un tejido de relaciones pre-personales, siendo “pre” aquí la expresión de algo más fundamental, algo en un nivel anterior a la emergencia de las personas, algo que incluso cuando llegamos a ser “personas” continúa habitándonos y causándonos deseos. Por desgracia, vivimos en una metafísica tan empobrecedora que describir las relaciones sexuales como algo que se da entre objetos parece una forma de degradar a las “personas” implicadas, de instrumentalizar al otro, de “fetichismo”. Como si solo las “personas” tuvieran poder para actuar y decidir, y no los “objetos”. Toda una concepción jurídico-metafísica de actividad termina así por colonizar el modo en que comprendemos los afectos y las inclinaciones. También existe un fetichismo de la persona del que deberíamos aprender a liberarnos.

De este modo, decir que las relaciones sexuales se dan entre objetos significa concretamente que nadie desea “mujeres” u “hombres”, sino objetos que circulan o se fijan entre los cuerpos, en cuerpos. Se trata de objetos que no son solo proyecciones de fantasmas individuales. El cuerpo del otro nunca es una pantalla de proyección. Es un espacio de encuentro, y nunca se pierde un encuentro eficaz, siendo

la marca de su eficacia la fuerza bruta de la duración. Si se produce un encuentro es porque hay objetos que circulan, y la idea de circulación es importante aquí. Los objetos tienen la capacidad de pasar de un lado a otro porque hacen reverberar las historias de los deseos de los sujetos, la historia de sus deseos deseados. En un momento se encuentran en un lado, en otro momento en otro. Y esa circulación es la expresión de que tales objetos no se fijan en “géneros específicos”. Por eso, pueden llevar a un “hombre” o a una “mujer” a puntos de indistinción, pueden invertir sus posiciones y pueden permitir las composiciones heteróclitas más variadas.

Cuando, en el siglo XIX, un juez de la corte de apelación de Dresde llamado Daniel Paul Schreber tuvo un brote paranoico después de imaginar que sería bueno ser una mujer “en el momento del coito”, demostró que solo un paranoico podría sentir esa posición como algo exterior a sí. Tan solo un paranoico podría entender eso como algo tan invasivo como para llevarlo a construir un delirio que integrara esa corporalidad, esos objetos que él asociaba al goce femenino, únicamente bajo la condición de una modificación alucinatoria de su cuerpo apuntando a su propia transformación en “la mujer de dios”. Fuera de la posición paranoica, estamos haciendo en todo momento pasajes de ese tipo en nuestro inconsciente (que es donde se dan realmente los encuentros afectivos), tanto en un sentido como en el otro.

Dicho esto, es un hecho que la discursividad heteronormativa puede experimentarse como un proceso de reacciones fóbicas contra tales movimientos, contra esa circulación de objetos. En consecuencia, esta discursividad puede consolidar disposiciones capaces de producir las peores violencias y negaciones, pues se trata de violencias en las que se mezclan la destrucción de sí y la incorporación, en el otro, de lo que se quiere destruir. Pero esas discursividades solo describen una tentativa desesperada y brutalizada de lidiar con impasses típicos de quienes comprenden y experimentan el deseo en el ámbito de las “personas” y los “individuos”. En ese sentido, es muy probable que la mejor manera de desactivar esos discursos sea poner de manifiesto, cada vez más, que estos no se refieren a ningún sujeto, que lo que describen es una forma de disciplina que se desarrolla exactamente en el momento en el que las sociedades comienzan a clasificar a los sujetos a partir de las supuestas elecciones sexuales de personas con las que tales sujetos han sido identificados.

“Pero, ¿qué quieres decir? ¿Qué la heteronormatividad es un discurso sobre la nada?”. Bueno, no sería el primero de los discursos sin objeto de los que tenemos noticia. Eso puede llevarnos a imaginar un momento histórico de emancipación en el cual sea absolutamente indiferente si los sujetos son portadores de estrategias distintas de circulación de objetos, absolutamente indiferente la especificidad de la serie de los cuerpos que prefieren los sujetos individuales. No hay por qué clasificar series diferentes en conjuntos distintos.

Esa indiferenciación puede ser una fuerza política. Pues sería un error pensar que las múltiples formas de opresión y sujeción que componen el tejido social deban tratarse a partir de las mismas estrategias políticas, como si estuviéramos hablando de categorías dispuestas en el mismo nivel. Más bien entre clase, raza y sexualidad (solo por quedarnos en esos tres frentes que se ha dado en llamar de “interseccionalidad”) no pueden establecerse relaciones de equivalencia ni siquiera desde el punto de vista de sus dinámicas de opresión. Hay que saber operar con sus singularidades. Lo que es del orden de la sexualidad, por ejemplo, se constituye a partir de una disyunción profunda entre prácticas y normas. La vivencia concreta de lo sexual (fantasías, circuitos de afectos, dinámicas de goce, producciones oníricas) no se confunde, en ningún sujeto (y sería importante subrayar ese “en ningún sujeto”), con las normatividades sociales constituidas. Cada sujeto abordará esa disyunción a su manera, pero esa disyunción no dejará de atormentarlo. La vivencia corroe continuamente la norma porque la vivencia no es solo fruto de un sistema de deliberaciones y decisiones de los individuos. Es una dinámica que deja al desamparo al inconsciente y a sus flujos libidinales. Por eso, la relación entre vivencia y norma es una relación de disparidad, y aquellos que se implican en un proceso de emancipación social deben usar esa disparidad a su favor.

Esa disyunción, que puede ser un arma política importante (y tal vez una cuestión política importante sea cómo poder convertirla en una fuerza), no es el elemento estructurante, por ejemplo, de las cuestiones relativas a la raza, al menos no de la misma manera. Por eso, desde el punto de vista de su performatividad –o sea, desde el punto de vista de lo que son capaces de producir– afirmaciones como “no soy heterosexual”, enunciadas por alguien socialmente clasificado en esa categoría, y “no soy blanco”, enunciado por alguien que la sociedad reconoce como tal, producen efectos radicalmente contrarios. No en vano, esta última es parte de las estrategias clásicas de las sociedades que intentan enmascarar su racismo mediante el discurso del mestizaje. Pero la primera afirmación merece una discusión de otra

naturaleza, porque estamos ante un fenómeno de otra naturaleza. Es necesario saber distinguir mejor para poder operar mejor. Pues el desorden de género es una fuerza bruta, tal vez la única capaz de dar sentido a una totalidad verdadera. Está ahí, corroyendo a cada paso a quienes intentan ignorarlo. Está ahí, impulsando la creación a quien es capaz de oírlo. Históricamente ya ha hecho saltar por los aires muchos edificios que se consideraban sólidos, y ya ha abierto muchas dinámicas allí donde distintas personas no veían más que parálisis.

Traducción del portugués: Jordi Maiso

REGINA BECKER-SCHMIDT: TEORIA CRÍTICA, MULHERES, SOCIEDADE

Regina Becker-Schmidt: Critical Theory, Women, Society

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ*

alexfvaz@uol.com.br

1 UMA NOTA PESSOAL

Quando cheguei a Hannover, Alemanha, na segunda metade dos anos 1990, eu pouco sabia da capital da Baixa Saxônia, que por motivos diversos algumas vezes visitara, e onde viviam ou tinham vivido amigos que estudaram na universidade local. Menos ainda estava informado sobre a presença da Teoria Crítica da Sociedade na vida intelectual da cidade, a não ser que lá lecionava Oskar Negt. Anos antes ele tivera um breve texto publicado nos Cadernos da Civilização Brasileira (Negt, 1980), visitando o Brasil pouco depois para uma série de conferências que resultaram no livro *Dialética e história: crise e renovação do marxismo* (Negt, 1984). Além disso, recebera uma breve menção como representante da segunda geração da Escola de Frankfurt no livro *A Teoria Crítica: ontem e hoje*, uma introdução ao tema escrita por Barbara Freitag (1986), socióloga e educadora alemã com vasta e importante produção acadêmica no país.

Após de alguns meses em Göttingen, frequentando o Goethe Institut para aperfeiçoar as habilidades com a língua alemã, de modo a ter condições de frequentar a Universidade, a chegada a Hannover foi, se não o enfrentamento do absoluto desconhecido, uma experiência de recomeço: a cultura acadêmica era muito diferente da que eu até então conhecera no Brasil, e demorei um bom tempo para entender como as coisas funcionavam. As dificuldades eram de todo tipo, desde as administrativas, com toda sorte de palavras que eu não sabia o que significavam, até as formas de expressão das ideias em sala e nos diferentes fóruns acadêmicos. Aos poucos, e não sem percalços, as coisas foram ficando mais claras.

* Universidade Federal de Santa Catarina.

Com o passar das semanas e dos meses, conversando com veteranos locais, frequentando as muitas e bem equipadas bibliotecas e livrarias no entorno do campus, e analisando atentamente o *Vorlesungsverzeichnis* – o anúncio dos cursos (com ementa e bibliografia) que seriam ministrados a cada semestre, na época impressos em pequenos e jeitosos cadernos –, eu aprendi os caminhos que levavam ao pensamento crítico nos diferentes institutos. Entre eles, descobri os que conduziam aos seminários ministrados por Regina Becker-Schmidt.

Foi um achado. Eram tempos de internet incipiente, com parca circulação de artigos e livros internacionais na periferia, e dela e de seu trabalho pouco ou nada se sabia no Brasil. Entre as diversas figuras-chave do debate contemporânea sobre a tradição da Teoria Crítica da Sociedade e sua constante atualização, Becker-Schmidt se destacava, como constatei em diversos seminários, leituras e outras atividades que pude realizar sob orientação dela, culminando com sua participação como membro da banca que me avaliou no exame oral de conclusão do doutorado. Conviver com ela na condição de aluno e tutorado na área de Psicologia Social foi antes de tudo um privilégio. Rigorosa no exame dos textos, firme na ousadia da interpretação e na análise da teoria e da dinâmica social, generosa na docência e na orientação, *Frau Professorin* foi maestra na formulação necessária para elevar ao conceito a experiência histórica que lhe correspondeu.

Este texto pretende ser uma pequena homenagem à Regina Becker-Schmidt. Ele foi pensado antes de seu falecimento, que o pegou de surpresa, apesar da longa enfermidade que a acometia. O desconcerto que a morte causou, assim como a tristeza que o acompanha, não alteraram o sentido, tampouco a abordagem das próximas páginas. Elas começam apresentando um pouco do contexto intelectual em Hannover, um destino eleito como lugar de realização de uma Teoria Crítica mais estritamente alinhada com o espírito daquele esforço inaugurado nos anos 1930 por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Friedrich Pollock e Leo Löwenthal, entre outros, e que ganhou expressão particular nas décadas de 1950 e 1960, anos em que a Professora viveu em Frankfurt, estudou na Goethe Universität e atuou no Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigação Social – IfS). Faço isso destacando, pelos motivos que serão vistos, a presença de Oskar Negt. Logo adiante, enfatizo seus anos de formação, como estudante e depois colaboradora e assistente de pesquisa, para então brevemente comentar um tópico de seu pensamento mais conhecido e desenvolvido principalmente já na Baixa-saxônia. Trata-se de uma questão que permanece atual e vem sendo, a seu modo, trabalhada no

debate feminista contemporâneo, qual seja, a dupla socialização da mulher, de classe e de gênero, na constituição de uma dialética do esclarecimento. Acompanha esse percurso a relação de seu pensamento com o de Adorno, o mestre com quem aprendeu os movimentos da Teoria Crítica, mas a quem soube criticar e a partir de cujo pensamento criou seus próprios caminhos.

2 HANNOVER: LEVAR ADIANTE UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Poucos meses depois da repentina morte de Adorno, em 6 de agosto de 1969, a constelação intelectual que se organizava em torno do grande dialético precisou encontrar novos arranjos. Já em 1970, houve movimentos diversos de atração e repulsão, como aqueles mais estritamente teóricos e concernentes ao seu legado, a exemplo da conclusão de *Teoria estética* (Adorno, 1997a), suma temática que corava o esforço de tantos anos de seu autor, mas que não pôde ser concluída em vida. Se o conteúdo já se encontrava pronto, em relação à forma o livro ficou a dever o arremate que ainda se realizaria, restando a Gretel Adorno e Rolf Tiedemann a tarefa de organização do material, seu acabamento e publicação.

Houve igualmente reconfigurações institucionais, como a despedida, no mesmo 1970, do sociólogo e professor de Filosofia Oskar Negt das margens do rio Main. Ao invés de assumir a direção do *Institut*, cargo para o qual teve seu nome considerado, ele se transferiu para a Baixa Saxônia, onde ocupou uma cátedra no Instituto de Sociologia da então Technische Universität Hannover. Foi no velho edifício da rua Schneiderberg, número 50, vizinho ao restaurante universitário, que pesquisou, refletiu, escreveu, lecionou, atendeu alunos e alunas e desenvolveu suas tarefas administrativas até 2002, ano de sua jubilação como Professor Emérito.

A partir de 1962, ao se doutorar sob a orientação de Adorno e Horkheimer, ele exerceu o cargo de Assistente, em Marburg e na própria Frankfurt, de Jürgen Habermas. Antes, ao chegar à cidade na década de 1950, procurava reorientar seus estudos de graduação, depois de uma estadia em Göttingen, onde cursara poucos semestres do curso de Ciências Jurídicas. Como costumava relatar (Hartle; Negt, 2018), interessava-lhe antes a Filosofia do Direito que o ofício de advogado. Destacando-se pela acuidade conceitual nos seminários, não demorou para que, ao concluir a carreira combinada de Sociologia e Filosofia, ampliasse seu trabalho de con-

clusão de curso, transformando-o em tese de doutorado, o que lhe deu as condições para o cargo que ocuparia junto a Habermas.

No Norte da Alemanha repartida entre as forças de ocupação do pós-guerra, e desde 1990 na forma da problemática unificação sob os auspícios da República Federal, Negt pôde desenvolver suas pesquisas sobre teoria social, organização sindical e educação, criando ademais (e mantendo-se como conselheiro por muitos anos) a *Glocksee Schule*, escola com métodos alternativos aos tradicionais, de inspiração antiautoritária e ligada à tradição de lutas dos trabalhadores. Um dos principais interlocutores dos estudantes conflagrados do final dos anos 1960, ele levara consigo o espírito de inconformismo que caracterizara o próprio Adorno, mesmo que sobre este pesasse o epíteto de “resignado” (Adorno, 1997b). Foi de sua lavra (Negt, 1968), aliás, a organização do volume que, no final dos anos 1960, criticou duramente Jürgen Habermas por causa das condenações que este destinara à parte do movimento estudantil. Considerado por seu autor um exagero anos depois (Hartle; Negt, 2018), a coletânea não deixa dúvidas sobre seu teor e posição: *A esquerda responde a Jürgen Habermas (Die Linke antwortet Jürgen Habermas)*.

Além das ideias e do quadrante político que orientava a pesquisa e o ensino em Hannover, Negt inaugurou a constituição de um grupo que consolidaria, ao longo de quatro décadas, o projeto de uma Teoria Crítica da Sociedade, para o qual concorreram jovens professores e assistentes vinculados à tradição frankfurtiana, que paulatinamente foram sendo contratados pela Universidade. Entre eles e elas, estavam vários ex-alunos de Adorno e de Horkheimer, como Peter Bulthaupt, químico de formação, mas tornado Professor de Filosofia, Elisabeth Lenk, Professora de Literatura e grande conhecedora do surrealismo, a própria Regina Becker-Schmidt, socióloga e especialista em Psicologia Social e Estudos de Gênero, além do jovem Detlev Claussen, que se doutorou sob a orientação de Negt e, depois de muitos anos como seu Assistente, do trabalho em outras instituições superiores e da atuação como intelectual independente, tornou-se Professor em 1994.

A aposentadoria de Claussen, em 2011, marca o fim da orientação crítica de matriz frankfurtiana na Leibniz Universität, interrompendo aquele processo iniciado por seu orientador quatro décadas antes. Antes do fim, no entanto, e junto com Negt e Michael Werz, ele organizou os *Hannoversche Schriften*, série de livros que, de 1999 a 2005, reuniu um esforço de síntese crítica das mais instigantes, com colaboradores alemães e de várias partes do mundo debruçando-se sobre grandes questões que se desenhavam depois do debacle do socialismo realmente existente.

O programa pretendia a reflexão mais aguda e contemporânea, tendo começado com o tema da experiência estadunidense na Teoria Crítica (*Keine Kritische Theorie ohne Amerika*), chegando às *Imagens do mundo em transformação* (*Veränderte Weltbilder*), mas passando por vários outros assuntos. No volume quatro, sobre a intrincada relação entre Filosofia e empiria, há um denso artigo de Becker-Schmidt (2001) sobre o papel das autobiografias de trabalhadoras na autoafirmação e na defesa do interesse das mulheres.

Vale citar o que consta na introdução do último número, o sexto, quase um epitáfio do pensamento crítico na Baixa-saxônia. Aproveitando o enfoque citado no parágrafo acima, o de um mundo que se via muito diferente daquele de décadas anteriores, não mais apenas pós-socialista, mas assombrado pelo 11 de Setembro, e o fato de os dois últimos ensaios da coletânea tratarem das mudanças estruturais no apoio à pesquisa durante a presença de Horkheimer, Adorno e seus colegas nos Estados Unidos durante o exílio, Claussen (2005: 8) menciona as próprias condições determinantes, naquele momento, em Hannover:

“Sob as novas correlações, os Hannoversche Schriften também devem chegar ao fim. As condições de trabalho dos organizadores experimentaram mudanças decisivas: Oskar Negt aposentou-se como Professor Emérito, enquanto Michael Werz deixou a Universidade de Hannover. A conexão e o apoio do Instituto de Sociologia, que para a publicação destes Escritos eram condições fundamentais, já não encontram a suficiente extensão. O número 6 dos Hannoversche Schriften será, portanto, o último desta série.”

Em Hannover, a presença do pensamento crítico não se limitava, no entanto, a quem viera de Frankfurt. Outros importantes personagens da cena alemã – e internacional – daqueles anos, sem necessariamente terem passado pela Goethe Universität, alinhavam-se ao impulso que no Instituto de Investigação Social encontrara solo fértil para seu desenvolvimento, como Alfred Krovoza (Psicologia Social), Lutz Hieber e Klaus Meschkat (Sociologia). Este último, na condição de Assistente da Universidade Livre de Berlim, formara, em fins dos anos 1960, a mesa de debates do Congresso Vietnã, no qual Herbert Marcuse (1967) proferiu sua conferência *O fim da utopia*. É de se destacar ainda Gudrun-Axeli Knapp, a colaboradora mais próxima de Becker-Schmidt no Instituto de Psicologia Social, autora de vasta obra com contribuição marcante para os estudos feministas. Ao contrário de todas as outras pessoas citadas, ela graduou-se na própria Universidade de Hannover.

Tampouco a crítica passava, sempre, pela orientação do que fora formulado por Horkheimer, Adorno e tantos colaboradores. Há que se mencionar, no Instituto de Sociologia, a presença de Barbara Duden, que pesquisou e lecionou intensamente sobre a História da Medicina e seus efeitos sobre a constituição do corpo feminino. Além dela, a de um personagem cuja existência tomei conhecimento porque sua trajetória e produção foram tema de um seminário ministrado no Instituto de Psicologia Social por Wolfram Stemder, no semestre de inverno 1998/1999. Tratava-se de Peter Brückner¹, Professor do mesmo instituto, onde atuara por 15 anos, desde 1967. Tendo sido pela terceira vez afastado do serviço público por suspeita de relacionar-se com atividades hostis à República Federal, mais especificamente, de apoiar o Rote Armee Fraktion (RAF), faleceu em razão de um infarto durante o último período de suspensão, sem ter completado cinco décadas de vida. Não pude, portanto, senão escutando as lições de Stemder e pelas leituras, conhecê-lo.

Nesse ambiente intelectual, nem sempre harmônico ou isento de disputas, como costuma acontecer, Becker-Schmidt desenvolveu sua carreira docente a partir de 1973 até sua aposentadoria na condição de Professora Emérita em 2002. Antes do breve comentário sobre tal percurso, a próxima seção deste texto se refere, como antes assinalado, aos tempos em que ela viveu em Frankfurt, onde foi estudante de graduação, colaboradora do Instituto de Pesquisa Social, doutoranda e Assistente, lá e na Goethe Universität. Foram anos certamente decisivos para a jovem pesquisadora, igualmente cruciais para a reorganização da Europa Central e da geopolítica mundial.

3 ANOS DE FORMAÇÃO: FRANKFURT

Regina Becker-Schmidt foi uma entrevistada prolífica, uma vez que não apenas seu trabalho original, tanto quanto sua filiação frankfurtiano, geraram desde sempre interesse, mas porque ela sempre se ocupou com detalhe e profundidade das per-

¹ Há um arquivo com a memória intelectual e política de Peter Brückner, que pode ser acessado em <https://www.tib.eu/en/search-discover/special-collections/peter-brueckner-archives>. Nele se encontra um ótimo documentário *Aus dem Abseits* (<https://av.tib.eu/media/48244>) dirigido por seu filho, o cineasta Simon Brückner, que mal chegou a conhecer pessoalmente o pai em vida, e que toma como ponto de partida a autobiografia *Das Abseits als sicherer Ort: Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945* (Brückner, 2019). Fiz um comentário sobre Peter e a respeito do filme há anos atrás (Vaz, 2015), que pode ser encontrado em <https://pensaraeducacao.com.br/em-nome-do-pai-aus-dem-abseits-sobre-peter-bruckner-exclusivo/>

guntas propostas. Entre as várias vezes em que se pôs a responder questões sobre os caminhos de suas pesquisas, a inclusão e o desenvolvimento dos *Gender Studies* em suas reflexões e a posição que assumiu no interior da Teoria Crítica, destaca-se o conjunto de perguntas e respostas trocadas com Josef Früchtel e Maria Calloni (1991).

Como costumava relatar², Becker-Schmidt passou a infância e a adolescência no Vale do Ruhr, em uma família não propriamente burguesa, mas com forte inclinação para a vida intelectual e artística. Com a ausência do pai, morto quando ela ainda era uma criança pequena, o núcleo se organizou em torno da mãe, assim como as experiências de socialização aconteceram principalmente na escola e nas amizades com a juventude do entorno, boa parte dela filha das camadas trabalhadoras formadas pelos mineiros da região. A relativa escassez de pão teria sido de alguma forma compensada pela presença de um interesse cultural destacado. Foi em casa, observando o trabalho jornalístico e crítico da mãe, que a jovem secundarista leu pela primeira vez uma obra de Theodor W. Adorno (2023), a *Filosofia da nova música*, que a adulta tinha em mãos para consulta e orientação de um texto que escrevia.

Foi esse impulso cultural, em especial em relação à arte de vanguarda, que a fez deslocar-se da *Nordrhein-Westfalen* para Frankfurt, sem ter chegado aos 20 anos de idade, após ter frequentado uma escola para moças e ser aprovada no *Abitur*, o exame final do ensino médio. O olhar para a cultura aliava-se a outro tópico que lhe era importante e derivava de sua experiência de socialização no contexto das famílias trabalhadoras do Ruhr: a organização social que devia à luta de classes sua estrutura, tema sobre o qual ela pouco ainda podia teorizar, mas que ganharia consequência nos anos seguintes, em seminários – inclusive os de alunos veteranos que ensinavam as lições do marxismo – que ela frequentaria na Universidade. Foi esse o movimento que a levou, portanto, à Universidade Goethe no semestre de inverno 1956/1957, para estudar Filosofia, Economia e Psicologia, além de matri-

² Além da realizada por Josef Früchtel e Maria Calloni (1991), há outras entrevistas importantes, como as feitas por Helga Bilden e Karin Flaake (1994) e por Hannah Schmidt-Ott (2018). Devemos, aliás, a Bruna Della Torre (2021) um comentário, a tradução e a publicação desta última, a única em língua portuguesa: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/10/28/as-frankfurtianas-regina-becker-schmidt-e-a-teoria-critica-feminista/>

cular-se numa das primeiras turmas que diplomaria alunos de Sociologia, ainda uma ciência pouco institucionalizada³.

De Frankfurt, a aluna recém-chegada do Ruhrpott foi para Paris para frequentar a Sorbonne (1960/1961), cruzando novamente a fronteira para retornar não apenas à Universidade, mas ao Instituto de Pesquisa Social, onde se tornaria pesquisadora-assistente em 1963, logo após completar os estudos de graduação. Antes disso fascinou-se, segundo suas próprias palavras, com a capacidade expressiva, que aliava concentração e a mais precisa linguagem, de Theodor W. Adorno. Segundo contaria décadas depois, o docente era capaz de proferir uma sentença, seguir por 20 minutos argumentando e colocar um ponto final exatamente no lugar correto. Se o contato inicial, em especial frente a uma situação de exame ou apresentação oral, era de certo temor em relação àquele que ela teve como mestre, ao mesmo tempo em que o soube criticar, isso não superava outro sentimento:

“Mas havia algo mais que contrastava com essa suspeição de corifeu. A paixão de Adorno pelo filosofar tinha algo de contagioso, ela conduzia. Jamais em minha vida voltei a encontrar um ser humano que de forma semelhante fosse capaz de ensinar que refletir, conceituar e descobrir conexões é algo sensual. Adorno dominava o pensamento de forma libidinal – isso era algo que transbordava. Junto a ele, aprendia-se com “entusiasmo”. Essa vivacidade se traduzia não apenas em uma relação intelectual, mas igualmente emocional, com meu mestre” (Früchtli; Caloni, 1991: 208).

Os seminários de Adorno e de Horkheimer, que se revezavam no ensino dos conceitos básicos de Sociologia – totalidade, sociedade, indivíduo e sociedade etc. –, possivelmente utilizando os *Soziologische Exkurse* (IfS, 2013), marcaram a jovem estudante. Mas, foi no curso de outra pessoa que algo mais se revelou, de forma a somar-se às contradições de classe a desigualdade que assolava as mulheres:

“Então, em meu segundo ou terceiro semestre frequentei um seminário de Helge Pross sobre a desigualdade de chances educacionais entre rapazes e moças. Isso me abriu os olhos para o fato de que em nossa sociedade não há apenas diferenças de classe, mas também desigualdades de gênero, cujos efeitos não são menores. Com tal conhecimento, alterou-se também meu olhar para a Univer-

³ Observe-se, por exemplo, que os *Soziologische Exkurse* (IfS, 2013), o manual básico de Sociologia organizado pelo Instituto de Pesquisa Social, sob a responsabilidade de Horkheimer e Adorno, vem a público em 1956, no contexto da reconstrução da Universidade alemã, em especial das áreas de Humanidades. Há uma tradução brasileira que apareceu sob o título de *Temas básicos em sociologia* (Horkheimer; Adorno, 1973).

cidade. Eu comecei a me colocar questões: quantos Professores e quantas Professoras há de fato por aqui? Quantos estudantes homens e mulheres? Quais são os assuntos dos quais, a rigor, a Universidade se ocupa?” (Schmidt-Ott, 2018: s.p.).

Foi toda uma revelação para Becker-Schmidt, que provavelmente se refere ao pioneiro curso *O lugar da mulher na sociedade (Die Stellung der Frau in der Gesellschaft)*, ministrado no semestre de verão de 1959⁴. O movimento de mulheres na Alemanha, assim como o da presença feminina no mercado de trabalho, inclusive de pessoas jovens, foram alguns dos tópicos tratados⁵. Pross dedicou muito de seu esforço acadêmico ao estudo da gestão econômica, mas seu estreitamento com as questões do feminino não ficou apenas no mencionado seminário, cuja abordagem ocuparia as páginas de um livro publicado uma década depois (Pross, 1969). No ano seguinte, 1960, por exemplo, ela proferiu uma conferência no Conselho Estadual de Mulheres, em Kiel, órgão do governo da Schleswig-Holstein, estado mais ao Norte da República Federal, sob o título de *A mulher na sociedade moderna (Die Frau in der modernen Gesellschaft)*⁶.

No semestre que sucedeu o curso ministrado por Pross, Becker-Schmidt frequentou o seminário *Zum Studium des autoritätsgebundenen Charakters (Estudo sobre o caráter autoritário)*, oferecido por Adorno no contexto da formação em Sociologia, no qual se discutiu a construção do conteúdo, para o contexto da Alemanha, de um dos instrumentos empregados em *Authoritarian Personality* (Adorno; Frenkel-Brunswik; Levinson; Sanford, 2019). A partir de um rascunho previamente preparado, a discussão acontecia, em detalhes, item por item. Assinando ainda como Regina Schmidt, e na companhia mais experiente de Hilmar Tillack, em 12 de

⁴https://wiki.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/SOZFRA/index.php/Soziologische_Lehrveranstaltungen_von_1949-1973_-_Archivbestaende_der_Goethe-Universi-

[taet_Frankfurt#Helge_Pross.2C_.C3.9Cbung:_E2.80.9EDie_Stellung_der_Frau_in_der_Gesellsch](https://wiki.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/SOZFRA/index.php/Soziologische_Lehrveranstaltungen_von_1949-1973_-_Archivbestaende_der_Goethe-Universi-taet_Frankfurt#Helge_Pross.2C_.C3.9Cbung:_E2.80.9EDie_Stellung_der_Frau_in_der_Gesellsch)

https://wiki.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/SOZFRA/index.php/Soziologische_Lehrveranstaltungen_von_1949-1973_-_Archivbestaende_der_Goethe-Universi-

[taet_Frankfurt#Helge_Pross.2C_.C3.9Cbung:_E2.80.9EDie_Stellung_der_Frau_in_der_Gesellsch](https://wiki.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/SOZFRA/index.php/Soziologische_Lehrveranstaltungen_von_1949-1973_-_Archivbestaende_der_Goethe-Universi-taet_Frankfurt#Helge_Pross.2C_.C3.9Cbung:_E2.80.9EDie_Stellung_der_Frau_in_der_Gesellsch)

⁶ Poucos meses antes, aliás, naquele mesmo ano, Simone de Beauvoir ministrava suas palestras para o público brasileiro, em sua única viagem ao país, onze anos depois de publicar seu clássico *O segundo sexo*.

janeiro de 1960, esteve com ambos a responsabilidade do registro de um dos encontros realizados para a discussão da A-Skala. A leitura do *Protokoll*, redigido quatro dias depois (Schmidt; Tillack, 2022) nos diz que foram abordados 31 pontos, entre os quais, pelo peso que terá nas futuras investigações da autora, vale destacar dois. O primeiro (n. 20) trata da reação frente a afirmações machistas e alarmistas, como o comércio escravagista de mulheres (“A partir dos artigos da revista ilustrada, tentar captar um elemento projetivo: as pessoas inventam os traficantes de moças para lhes atribuir o que elas próprias gostariam de fazer.”), ou a respeito de tema assemelhado, mas com ênfase no In-group-Aspekt, o que inclui as projeções preconceituosas em voga (“que rapazes alemães estão sendo levados à força para a Argentina, assim como jovens alemãs para a Argélia”). O segundo (n. 24) se refere a uma questão que foi, finalmente, suprida, e o que é de se sublinhar é que isso ocorreu por intervenção de Gretel Adorno, ao apontar que ele se sobrepunha ao item 1, repetindo o mesmo contexto. Nem sempre se lembra da presença e da importância dessa intelectual, doutora em Química em 1925, na constituição da Teoria Crítica da Sociedade.

Em 1962, ano em que concluiria sua graduação, Becker-Schmidt elabora um novo registro, desta vez de um *Vorlesung* (conjunto de aulas expositivas, em que praticamente só o Professor ou Professora fala, com eventualmente algum espaço para perguntas) sobre Sociologia da Música, ministrado por Adorno. Depois de passar por uma série de exemplos de peças importantes, mencionar a desartificação e a autoincineração da arte, o mestre teria chegado à literatura – procedimento, aliás, que não lhe era incomum –, para então arrematar:

“A imagem do aterrorizante (des Grauens), que na música aparece emudecida, ressurgiu nos dramas de S. Beckett. Esta relação leva à seguinte pergunta: ‘O fato de que ainda hoje ser possível elevar o horror, por assim dizer, a um princípio estilístico – como acontece nas peças de Beckett – dá esperança de que o horror possa, nomeando-o, ser banido?’

Prof. Adorno respondeu da seguinte forma: Até certo ponto permaneceria essa esperança. Em um mundo do qual o terror total se ocuparia, a própria imagem aterrorizante seria proibida. Ao mesmo tempo, essa atitude de suportar o horror corre o risco de se transformar em estoica apatia. Esse momento de capitulação está presente até mesmo em Beckett, ao lado da força de apontar para a ferida aberta: ‘Já não há muito a temer.’” (Schmidt, 2021: p. 231).

Os anos seguintes, ainda em Frankfurt, são de trabalho como colaboradora e logo após como Assistente no Instituto de Pesquisa Social, onde estreitaria a relação, de trabalho e amizade, com Adorno e com Gretel. Da rotina investigativa na instituição um destaque é o livro que resultou do trabalho liderado por ela e Egon Becker (1967), *Reações a acontecimentos políticos: três estudos de opinião da República Federal* (*Reaktionen auf politische Vorgänge: Drei Meinungsstudien aus der Bundesrepublik*). Tratava-se de investigar as posições de cidadãos da Alemanha Ocidental, país sob intervenção dos Estados Unidos da América e de seus aliados, e epicentro da Guerra Fria, a respeito de episódios que de alguma forma colocavam em jogo a maturidade democrática da população, duas décadas depois do fim da Segunda Guerra e da derrubada formal do nacional-socialismo.

O material é rico em resultados empíricos e interpretações dialéticas, demarcando um esforço que não era estranho à autora, que já vinha há anos se formando para este tipo de investigação, tampouco a Becker, ele mesmo coautor de um livro sobre estatística aplicada às Ciências Sociais (Ritsert; Becker, 1971). Chamam a atenção, ademais, as obras escolhidas para sustentar as análises, que são referentes a trabalhos de outros institutos de pesquisa, à tradição frankfurtiana (a exemplo de Otto Kirschheimer, Jürgen Habermas e, evidentemente, Adorno), a interlocutores importantes à época, como Ralf Dahrendorf, mas também a intelectuais como Roland Barthes, Hannah Arendt e Karl Jaspers, além de colegas que anos antes haviam apresentado seus robustos trabalhos de conclusão de curso, como Michaela von Alth e Klaus Horn.

O primeiro acontecimento foram os atos decorrentes de reportagem sobre exercícios de tropas da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), em 1962, no contexto da Crise dos Mísseis, em Cuba, episódio que supõe-se por pouco não ter levado o mundo à III Guerra Mundial. Diretores e redatores da revista semanal *Der Spiegel* foram acusados de traição à pátria e conduzidos à prisão. “No centro da investigação sobre o Spiegel-Affäre estava a pergunta sobre a relação entre liberdade de imprensa e segurança do Estado em uma democracia”, escreveram Regina Schmidt e Egon Becker (1967: 23). O segundo foi uma greve dos metalúrgicos de Baden-Württemberg, o que fez ser questionado sobre o direito de trabalhadores de recorrerem a tal expediente. A hipótese inicial, que se baseava em trabalhos feitos nos Estados Unidos, era de que haveria uma avaliação negativa, principalmente de camadas médias, em relação ao movimento. Não aconteceu dessa forma, de manei-

ra que os pesquisadores puderam destacar a “função corretiva da pesquisa empírica” (Schmidt; Becker, 1967: 23).

Se os dois acontecimentos acima não foram inicialmente pesquisados com a intenção de comporem um livro, como os autores explicam, mas responderam a uma situação comum, o seguinte, que coroa a discussão da tríade, não acontecera na Alemanha, não ao menos naqueles anos 1960. Observava-se, em Jerusalém, o julgamento de Adolf Eichmann, oficial nazista responsável pela organização administrativa de grande parte do genocídio judeu durante os anos sob o III Reich. Segundo Schmidt e Becker (1967: 109), “O ex-líder da SS chamou a atenção da população porque alguns sentimentos de culpa reprimidos podiam ser nele projetados.” Dizem os resultados da pesquisa, feita em duas etapas, que eram muitos os que acompanhavam as sessões e poucos aqueles que discordavam de sua instalação, assim como da condenação do réu. Permanecia, no entanto, o que Adorno (1997c) evocara em seu importante ensaio de 1959, *O que significa elaborar o passado*: para viver a democracia em razoáveis condições, seria preciso haver-se com o período totalitário, gesto que a população alemã, em maioria, não estaria de fato disposta a fazer.

As conclusões do estudo (Schmidt; Becker, 1967) mostram que a democracia ainda era vivida sob certa apatia e indiferença, orientada por um viés de confirmação das condições dadas, sem grandes questionamentos sempre e quando estivessem garantidas as liberdades individuais mais imediatas. Por outro lado, eram poucos os que apoiavam medidas autoritárias, eventuais ou não, ainda que houvesse aqueles que falassem nos “pontos positivos” do nacional-socialismo. De forma geral, e recorrendo a uma abordagem recorrente em estudos da Teoria Crítica, a conclusão é de uma inclinação, nos termos de uma sociedade fortemente integrada, a deixar-se influenciar pela propaganda, e isso valeria também para o que se escuta ser correto na vida democrática, o que deixa pouca margem para uma incorporação crítica e autônoma de sua substância.

De forma lapidar, as últimas linhas do livro afirmam que

“Partindo do pressuposto de que “a compulsividade dos submetidos à autoridade seja o equivalente psicológico da reificação social” [Horn], então – e com a progressiva integração da sociedade e um descompasso crescente entre a demanda social por conformidade e renúncia das pulsões e, nos termos da economia pulsional, a capacidade individual de desempenho – a ligação com a autoridade, no sentido da expansiva possibilidade de manipulação, poderia tornar-

se um fenômeno coletivo. Como isso, poder se manifestar politicamente, no entanto, não é apenas uma questão da maneira de pensar das pessoas ou mesmo de sua boa ou má vontade, mas uma questão da capacidade funcional e objetiva do sistema para lidar com suas crises.” (Schmidt; Becker, 1967: 140-141).

Ainda em Frankfurt, Becker-Schmidt começa seu doutorado sob a orientação de Adorno, processo que se interrompe com a morte prematura e surpreendente do último, em 1969. A pesquisa seguiria sob a direção de *Ludwig von Friedeburg*, que fora, ademais, escolhido como novo diretor do Instituto de Pesquisa Social, cargo que já exercia na condição de adjunto desde 1966. A tese foi defendida em 1972, fazendo-a alcançar o título que lhe deu a chance de desenvolver exemplar carreira universitária que começa na própria Universidade Goethe, como Assistente, mas que ganha outra dimensão ao assumir uma cátedra do Instituto de Psicologia Social da Universidade Leibniz, em Hannover.

4 NA BAIXA-SAXÔNIA

Em 1973, Becker-Schmidt iniciou suas atividades em Hannover, e lá intensificou o interesse pela situação das mulheres na sociedade capitalista, aprofundando seu feminismo e desenvolvendo uma perspectiva original no espectro da Teoria Crítica da Sociedade. Não foi propriamente uma mudança de rota, mas um direcionamento para um tema e um tipo de abordagem que, a partir da tradição frankfurtiana, pudesse alcançar motivos que não eram priorizados pelos mestres, cujas interpretações, ademais, eram a esse respeito limitadas. Perguntada sobre como e quando, tendo sido uma Adorno-Schulerin, chegou ao feminismo e à pesquisa sobre mulheres vindo da Teoria Crítica, ela respondeu que a indagação soava como se ela tivesse abandonado aquela linha, e isso não podia ser assim tão facilmente dito:

“No contexto dessa orientação teórica e metodológica, assumi minhas próprias posições – mas crítica não significa necessariamente uma ruptura com uma tradição. Em resposta à sua pergunta: penso que posições demarcando diferenças desde cedo surgiram. Nos estudos de Horkheimer sobre Sociologia da Família, o filho desempenha uma função muito superior à da filha; para ele, a mãe pertence à casa, e o papel do pai é definido principalmente pela situação profissional masculina. Adorno segue de forma bastante acrítica os padrões freudianos da sexualidade feminina. (...)

Por que ainda me oriento por Adorno, Horkheimer e Marcuse? Primeiro, pela capacidade deles de transformar experiências sociais em pontos de referência para a construção teórica – isso é evidente em suas análises do fascismo, nas avaliações sobre o desenvolvimento tecnológico e na sensibilidade frente aos conflitos sociais. Além disso, continuo fascinada pelo caminho interdisciplinar da Teoria Crítica – ela se volta para a história, indaga sobre as mediações entre indivíduo e sociedade, sem propor que a constituição de um e de outro se dê em um continuum teórico. E, não menos importante, são caminhos metodológicos que continuo a seguir: a negação determinada como instrumento de crítica, a crítica à ideologia como investigação dos mecanismos que ocultam as inconsistências sociais da consciência, e a análise contextual como aprofundamento da complexidade.” (Bilden; Flaake, 1994: 60).

Estruturando sua reflexão a partir da crítica adorniana, Becker-Schmidt (1999a) pôde objetar aspectos de certo feminista radical, que ao sobrevalorizar a diferença, recairia na lógica identitária, ao mesmo tempo em que se opôs a outra posição feminista, desta vez de extração liberal, porque sua luta por equidade resultaria, finalmente, na valorização meritocrática e na generalização da condição da mulher, colocando em segundo plano aspectos étnicos e de classe. A crítica radical à razão instrumental – e seu posicionamento a respeito da dialética sujeito-objeto (Becker-Schmidt, 2004) –, por outro lado, é o que autorizaria a construção de um caminho para o estudo do androcentrismo, mesmo que em Adorno prevaleça, em que pese “sua veemente condenação à violência patriarcal sobre as mulheres”, “uma imagem de feminilidade mais conformista que progressista.” (Becker-Schmidt, 1999a: 104).

É nesse contexto, de sólida estruturação de um pensamento na tradição frankfurtiana, mas atento a questões do presente que só podem ser consideradas a partir das condições sociais dadas, que ela afirma que “Confrontada com a pesquisa social empírica do Instituto em Frankfurt, ficou-me claro que tanto lá quanto onde fosse, o trabalho das mulheres era muito pouco notado – ‘gênero’ não era mais do que uma variável estatística.” (Bilden; Flaake: 1994: 60).

Em Hannover desenvolve-se a construção do conceito de dupla socialização das mulheres, que acontece no trabalho assalariado e na vida privada, igualmente com a pesada carga, mas sem remuneração (Becker-Schmidt, 1987). Foram anos de trabalho empírico coletivo aliado à formulação teórica, que deram chance para que isso acontecesse, gerando uma infinidade de livros, artigos e comunicações em congressos. Uma síntese desse empreendimento, em seu momento inicial, pode ser

encontrada em uma obra (Becker-Schmidt e colaboradoras, 1982) significativamente intitulada *Nicht wir haben die Minuten, die Minuten haben uns* (Não somos nós que possuímos os minutos, mas eles que nos possuem). Ele traz a primeira parte dos resultados de um projeto que Becker-Schmidt (2001) coordenou entre 1980 e 1985, alcançando um total de 60 biografias de mulheres trabalhadoras, construídas a partir de entrevistas profundas. A abordagem da dupla socialização em boa medida orientará suas investigações e reflexões dali por diante, como ela bem explica em um artigo tornado referência (Becker-Schmidt, 2003), *Zur doppelten Vergesellschaftung von Frauen. Soziologische Grundlegung, empirische Rekonstruktion* (Sobre a dupla socialização de mulheres. Arcabouço sociológico, reconstrução empírica)⁷. Observa-se ademais, no transcorrer das investigações, a presença de Helga Pross (1973; 1975), que desenvolveu muitas pesquisas sobre economia do trabalho⁸, além de ser a Professora que tanto a inspirara nos tempos de aluna em Frankfurt.

No citado livro (Becker-Schmidt e colaboradoras, 1982), a ênfase recai sobre mães trabalhadoras, que atuavam na linha de montagem, em sua experiência social concreta – daí a evocação, logo na primeira página, de *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, (Esfera pública e experiência: análise da organização da esfera pública burguesa e proletária), de Oskar Negt e Alexander Kluge (1972). Nesse quadro, destacam-se as ambivalências e as múltiplas formas de organizar e de submeter-se a regimes de temporalidade que, o mais das vezes, são determinados externamente, a começar pelo ritmo imposto pela rotina fabril. Isso vale, no entanto, também para a vida doméstica, o que não só leva essas mulheres à dupla ou tripla jornada laboral, mas ao movimento de

⁷ A abordagem segue no horizonte de interesses acadêmicos. No semestre de inverno de 2022/2023, por exemplo, foi oferecido na Humboldt-Universität zu Berlin um seminário regular para a graduação cujo objetivo foi revisitar o conceito de dupla socialização. Sob o título de *Sorge/Arbeit/Krise. Zur Aktualität des Konzeptes der Doppelten Vergesellschaftung von Frauen*, foi ministrado sob responsabilidade de Christine Wimbauer.

(<https://agnes.hu-berlin.de/lupo/rds?state=verpublish&status=init&vmfile=no&publishid=197724&moduleCall=webInfo&publishConfFile=webInfo&publishSubDir=veranstaltung>).

⁸ O trabalho de Pross se estendeu ainda a outros temas a abordagens, como a relação entre capitalismo e democracia (Pross, 1972). Além disso, a Professora tomou parte do debate público em intervenções na TV e ao escrever para as revistas ilustradas *Brigitte* e *Eltern*, a primeira dedicada à mulher, a segunda à família. Este processo encontrou no recente livro de Jörg Später (2024) uma boa exposição. Além disso, com o apoio de *Brigitte* ela realizou estudos de grande alcance (Pross, 1975; 1978), cujos resultados foram apresentados em livros com conteúdo bem sistematizado e propondo um horizonte de leitura para além dos espaços estritamente acadêmicos. Uma dessas obras ocupa-se, de forma pioneira, da condição masculina, intitulando-se exatamente *Die Männer* (Pross, 1978). Sublinhe-se também sua contribuição apresentando e divulgando a produção intelectual de Franz Neumann (1967).

lutar por um sentido em processos tão fatigantes que, com frequência, são eivados de frustração. Exemplar é falta de tempo destinado à prole, o que gera lacunas na experiência de partilhar e orientar seu crescimento. Uma respondente diz que obtém apenas um pequeno pedaço do bolo, referindo-se a não ter presenciado os primeiros passos e o desenvolvimento da linguagem mais complexa do filho. Ao mesmo tempo, permanecem no campo da fantasia as possibilidades de ocupação autônoma do tempo livre, uma vez que tal dimensão simplesmente não é alcançada.

Por outro lado, ao revisitar os resultados daquela pesquisa de tantos anos antes, Becker-Schmidt (2001) destaca o quanto o trabalho é uma categoria oscilante, ao menos nos termos das expectativas das trabalhadoras. Confrontadas com as contradições impostas pela dinâmica laboral e pelo cotidiano não remunerado e muitas vezes invisível no espaço doméstico, a posição das mulheres costuma ser ambivalente: a opção de renúncia a uma e outra atuação não se coloca, então a posição não pode ser outra que pendular: desejam o trabalho remunerado, assim como a possibilidade de uma vida na qual em casa possam cuidar de seus filhos. Entre uma e outra situação, os esforços, a fadiga e os horizontes de possibilidade se alternam, se ampliam, se reduzem.

5 FINAL

Regina Becker-Schmidt cresceu e formou-se como pesquisadora e intelectual em uma Alemanha Federal muito conservadora, a do pós-Guerra. Na sociedade do país dividido, os anos escolares e universitários da jovem da região do Ruhr não foram de grande presença do pensamento avançado. A Teoria Crítica, apesar da fama e de ter se tornado um tema acadêmico legitimado, principalmente a partir dos anos 1970, foi mais exceção do que regra. Nesse quadro, o pioneirismo da Professora, que por si já é considerável, se eleva pelo interesse e investimentos na investigação sobre mulheres, em especial no que se refere às condições da dupla socialização, no trabalho assalariado e na vida doméstica.

Com isso, e sem deixar de considerar os limites das contribuições de Adorno especificamente sobre a condição feminina, Becker-Schmidt avançou com sua pesquisa a partir da crítica à racionalidade instrumental e às contradições de classe na sociedade capitalista, cujo modelo lhe serviu de inspiração para estudar as colisões de gênero. Seu movimento foi determinado também pela investigação empírica,

ofício que deve aos anos de aprendizado no Instituto de Pesquisa Social. Com uma escrita que sempre foi complexa, precisa e estilisticamente expressiva, seus trabalhos com frequência se estruturam mais como artigos do que como ensaios, se comparados com seus colegas vindos de Frankfurt para Hannover, como Oskar Negt e Detlev Claussen. Não é incomum, por exemplo, encontrarmos neles a paciosa revisão de posicionamentos e autores com os quais ela logo adiante se confrontará, argumentando com conceitos e resultados de pesquisa a favor de sua posição (entre outros, Becker-Schmidt, 1999b; 2003).

Com tudo isso, ela pôde fazer justiça à Teoria Crítica como análise de um mundo em transformação, movimentando-a para além do academicismo que a transformou em um assunto a mais do mainstream universitário. A aposentadoria não impediu, aliás, que ela seguisse atuando na docência e na formação das gerações subsequentes, revendo e atualizando teoria e abordagem metodológica. Desta forma, é possível pensar sobre uma sociedade cujas possibilidades não se esgotam no presente que, no entanto, guarda o potencial de sua superação – tensionando, com isso, o desencontro entre o que é e o que poderia ser. No interior desse movimento a crítica feminista de Becker-Schmidt pôde encontrar, exatamente porque não generaliza a condição feminina, uma teoria do sujeito que, sem abstrações, o observa em sua singularidade.

Em 28 de setembro de 2024 apareceu no Frankfurter Allgemeine Zeitung, da cidade em que Becker-Schmidt estudou, pesquisou, doutorou-se e lecionou, antes de tornar-se Professora em Hannover, um obituário em sua honra. Entre outras e outros, ele veio assinado por Axeli Knapp, Klaus Meschkat, Christine Morgenroth-Negt. A ele se juntaram notas de pesar do Instituto de Pesquisa Social, da Universidade de Hannover, das Associações Alemã e Austríaca de Sociologia. No tradicional diário de Frankfurt, a homenagem dizia que com a amiga, colega e professora houve a experiência da vivacidade do pensamento que, tornado seu, seguirá vivo. Eis uma síntese feliz da trajetória intelectual dessa grande Professora.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1997a): *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften* (vol. 7). Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1997b): “Resignation”. In: *Gesammelte Schriften* (vol. 10-2). Frankfurt: Suhrkamp, p. 794-799.

- ADORNO, Theodor W. (1997c): “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”. In: *Gesammelte Schriften* (vol. 10-2). Frankfurt: Suhrkamp, p. 555-572.
- ADORNO, Theodor W. (2023): *Philosophie der neuen Musik*. 13 ed. Berlin: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, Nevitt. (2019): *The Authoritarian Personality*. Londres; Nova York: Verso.
- BECKER-SCHMIDT, Regina. (1987): “Die doppelte Vergesellschaftung die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften”. In: I. Wagner, L. Unterkirchner: *Die andere Hälfte der Gesellschaft*. Viena: Verlag des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, 10-28.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1999a): “Feminism, culture and society: the relevance of critical theory for contemporary feminisms”. In: M. O’Neill, Maggie. *Adorno, Culture and Feminism*. Londres: Sage, p. 104-118.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1999b): “‘Individualisierung’: Vergesellschaftungsform ohne Gesellschaft? Feministische Ideologiekritik an einer These von Ulrich Beck”. In: W. Lenk, M. Rumpf, L. Hieber: *Kritische Theorie und politische Eingriff*. Oskar Negt zum 65. Geburtstag. Hannover: Offizin.
- BECKER-SCHMIDT, Regina. (2001): Die Bedeutung weiblicher Arbeitsbiografien für eine selbstbestimmte Interessenvertretung von Frauen. In: D. Claussen, O. Negt, M. Werz: *Philosophie und Empirie* (Hannoversche Schriften 4). Frankfurt am Main: Neue Kritik, p. 69-94.
- BECKER-SCHMIDT, Regina. (2003): Zur doppelten Vergesellschaftung von Frauen. Soziologische Grundlegung, empirische Rekonstruktion, unter: https://www.fuberlin.de/sites/gpo/soz_eth/Geschlecht_als_Kategorie/Die_doppelte_Vergesellschaftung_von_Frauen/becker_schmidt.pdf.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2004): Adornos Gesellschaftstheorie. Anstoß für feministische Kritik und Herausforderung zum Weiterdenken. In: M. Zuckermann (Org.): *Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens*. Göttingen: Wallstein, p. 61-82.
- BECKER-SCHMIDT, Regina; BRANDES-ERHOFF, Uta; KARRER, Marva; AXELI-KNAPP, Gudrun; RUMPF, Mechthild; SCHMIDT, Beate. (1982): *Nicht wir haben die Minuten, die Minuten haben uns*. Zeitprobleme und Zeiterfahrungen von Arbeitermüttern in Fabrik und Familie. Bonn: Neue Gesellschaft.
- BILDEN, Helga; FLAAKE. (1994). “Im Gespräch: Regina Becker-Schmidt mit Helga Bilden und Karin Flaake”, *Journal für Psychologie*, 2(3), 58-65. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-24841>.
- BRÜCKNER, Peter. (2019): *Das Abseits als sicherer Ort: Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945*. Berlin: Klaus Wagenbach.
- CLAUSSEN, Detlev. (2005): Editorische Vorbemerkung. In: D. Claussen, O. Negt, M. Werz: *Veränderte Weltbilder* (Hannoversche Schriften 6). Frankfurt am Main: Neue Kritik, p. 6-8.
- DELLA TORRE, Bruna. (2021): *As frankfurtianas: Regina Becker-Schmidt e a teo-*

- ria crítica feminista. São Paulo: *Blog da Boitempo*. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2021/10/28/as-frankfurtianas-regina-becker-schmidt-e-a-teoria-critica-feminista/>.
- FREITAG, Barbara. (1986): *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense.
- FRÜCHTL, Josef; CALLONI, Maria (Orgs.). (1991). *Geist gegen den Zeitgeist*. Erinnern an Adorno. Frankfurt: Suhrkamp.
- HARTLE, Johan Frederik; NEGT, Oskar (2018): Kooperationszusammenhänge kritischer Theorie [Ein Gespräch]. *Zeitschrift für kritische Theorie*, n. 46-47, p. 145-165.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (Org.) (1973): *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix.
- INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (Org.). (2013): *Soziologische Exkurse*. Hamburgo: Europäische Verlagsanstalt.
- MARCUSE, Herbert. (1967): *Das Ende der Utopie*: Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Berlin: Maikowski.
- NEGT, Oskar (Org.). (1968): *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander (1972): *Öffentlichkeit und Erfahrung*: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt: Suhrkamp.
- NEGT, Oskar. (1980): “As condições para dizer-se marxista”, *Encontros com a civilização brasileira*. Vol. 19, p. 11-15.
- NEGT, Oskar. (1984): *Dialética e história: crise e renovação do marxismo*. Porto Alegre: Instituto Goethe no Brasil/Movimento.
- NEUMANN, Franz. (1967): *Demokratischer und autoritärer Staat*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt; Viena: Europa Verlag.
- PROSS, Helge. (1969): *Über die Bildungschancen von Mädchen in der Bundesrepublik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- PROSS, Helge (1969): *Über die Bildungschancen von Mädchen in der Bundesrepublik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- PROSS, Helge (1973): *Gleichberechtigung im Beruf?* Eine Untersuchung mit 7000 Arbeitnehmerinnen in der EWG. Frankfurt: Athenäum.
- PROSS, Helge (1975): *Die Wirklichkeit der Hausfrau*. Hamburgo: Rowohlt.
- PROSS, Helge (1978): *Die Männer*. Hamburgo: Rowohlt.
- RITSERT, Jürgen; BECKER, Egon. (1971): *Grundzüge sozialwissenschaftlich-statistischer Argumentation*: Eine Einführung in statistische Methoden. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- SCHMIDT, Regina (2021): “Protokoll zur Musiksoziologischen Vorlesung mit Übung vom 23.1.1962”. In: D. Braunstein (Org.): *Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos*: Gesammelte Sitzungsprotokolle 1949-1969 (Vol. 3). Berlin/Boston: de Gruyter, p. 228-232.

- SCHMIDT, Regina; BECKER, Egon. (1967): *Reaktionen auf politische Vorgänge: Drei Meinungsstudien aus der Bundesrepublik*. Frankfurt: Europäische Verlagsgestalt. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, vol. 19).
- SCHMIDT, Regina; TILLACK, Hilmar. (2022): "Protokoll des Soziologischen Seminars von Prof. Adorno am 12. 1. 60" (vergleichend mit dem Rohentwurf der A-Skala zu lesen) In: D. Braunstein (Org.). *Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos: Gesammelte Sitzungsprotokolle 1949-1969* (Vol. 2). Berlin/Boston: de Gruyter, p. 405-412.
- SCHMIDT-OTT, Hannah. (2018): "Es sind die gesellschaftliche Widersprüche, die man aufspüren muss. Regina Becker-Schmidt im Gespräch mit Hannah Schmidt-Ott", *Soziopolis*. Gesellschaft Beobachten (<https://www.sozio-polis.de/es-sind-die-gesellschaftlichen-widersprueche-die-man-aufspueren-muss.html>).
- SPÄTER, JÖRG. (2024): *Adornos Erben*. Eine Geschichte der Bundesrepublik. Berlin: Suhrkamp.
- VAZ, Alexandre Fernandez (2015): Em nome do pai, aus dem abseits: sobre Peter Brückner, *Pensar a educação em pauta: um jornal para a educação brasileira*. Belo Horizonte: UFMG. Disponível em <https://pensaraeducacao.com.br/em-nome-do-pai-aus-dem-abseits-sobre-peter-bruckner-exclusivo/>.

PORNOMANÍA Y HORCA. REFLEXIONES SOBRE EL “CASO TEICHTMEISTER”

Pornomania and the Gallows. Reflections on the ‘Teichtmeister Case’

HELMUT DAHMER*

prof.helmut.dahmer@gmail.com

1 CIBERMUNDO Y MUNDO REAL

El actor vienés F. Teichtmeister [T.], popular en el Burgtheater y en series de televisión, recopiló durante años innumerables vídeos “prohibidos” de actos sexuales con o contra niños y adolescentes (de la “Darknet”) y editó y comentó estos materiales. T. confesó en el proceso incoado contra él y habló de su adicción (a estimulantes virtuales cada vez más fuertes), de la que no había podido liberarse, y del hecho de que finalmente había combatido sus sentimientos de culpa y ansiedad con otra droga, la cocaína. Por su parte, la fiscal habló de “fantasías violentas” y desviaciones sexuales en su escrito de acusación¹. El tribunal dictó una sentencia de dos años de prisión, que –para indignación de algunos de los asistentes al juicio, la derecha fascistoide y pequeños grupos de manifestantes– se suspendió inicialmente por un periodo de cinco años sujeto a ciertas condiciones.

La acusación, la sentencia y la “indignación por la suspensión de la condena” (FAZ, 8-9-2023:5) se basan en un doble error de categorización o clasificación: por un lado, se confunde a los *consumidores* de pornografía con los *productores* de pornografía y, por otro, se confunden las *fantasías* “delictivas” con los *actos* delictivos (que se *temen* en un futuro). La fiscalía, los tribunales y una parte (demasiado) amplia de la opinión pública interesada aún no se han dado cuenta de la creación de mundos pseudorreales fantasmales o ilusorios en Internet y la televisión, que compiten con el mundo real, penetran en él, se le superponen y lo devalúan.

Confundir (identificar) a los productores y comercializadores de material pornográfico con sus consumidores es una acción sustitutoria, pues, aunque (a veces) se “pilla” a los consumidores de pornografía, casi nunca se “pilla” a los productores

* Escritor y ensayista austriaco.

¹ Sin embargo, en la lista de pecados del delincuente no se incluyó la zoofilia.

que elaboran los nuevos suministros (cada vez más “sensacionalistas”) en sus talleres clandestinos de todo el mundo². En el caso del actor T., la “reelaboración” *privada* de materiales disponibles en la “Darknet” sirvió al jurado del tribunal para etiquetarle de “productor”. (¡Qué extraño “productor” que ni vende ni regala sus productos acabados, sino que los *colecciona!*). La situación es similar con la anulación de la diferencia (jurídicamente decisiva) entre fantasías (“ensoñaciones” o “delitos de pensamiento”) y *actos* impulsados por las fantasías. T. no fue acusado de ningún caso de “abuso de menores”, y eso sí sería un delito...

¿Y qué hay del delito de “posesión de material pornográfico infantil”, en este caso, de vídeos que muestran a niños y jóvenes con los que o sobre los que se realizan actos sexuales más o menos violentos por parte de autores adultos (o “actores”)? La literatura, las imágenes, las fotos y las películas “pornográficas” también existían antes de 1990. Sin embargo, Internet, incluida la “darknet”, es un medio que sólo tiene unas pocas décadas y que –entre otras cosas– abrió por primera vez la posibilidad de que *cualquier hombre o mujer* pudiera sumergirse en cualquier momento en el océano de todas las ofertas pornográficas imaginables e inimaginables creadas por “inversores” ingeniosos delante del ordenador de su casa o utilizando su propio teléfono móvil, en un El Dorado del placer de ver, escuchar y mostrar. Este reino onírico (o de pesadilla) es tan incontrolable como otros productos de inversiones de capital rentables, que pueden contar con “oportunidades de mercado”, es decir, con una demanda solvente, porque satisfacen necesidades de lujo, en este caso tabuizadas. Si la vida en las pocas sociedades con un alto nivel de vida, democracia representativa y desigualdad social escandalosamente creciente se vuelve *frustrante* para la mayoría, comienza la búsqueda colectiva de *políticas alternativas*

² La llamada “política migratoria” de los gobiernos y partidos europeos –y en su estela del electorado asustado y desorientado– sigue un patrón similar: toda la atención se centra en los “traficantes de personas”, que a veces son atrapados por los guardias fronterizos. Se les considera los verdaderos villanos porque introducen en el país por vías clandestinas a refugiados de quienes recaudan el dinero exigido, es decir, porque operan en el extremo del lado europeo de la “cadena de suministro” de seres humanos. Se evita cuidadosamente la pregunta obvia *de dónde* proceden estas “mercancías de contrabando”, *por qué* cientos de miles de personas de lejanos países del sur y del este arriesgan la vida y la integridad física, cruzando desiertos y mares para llegar a los pocos oasis de prosperidad del hemisferio norte, donde no hay guerra, hambre, empobrecimiento ni esclavitud. Responder a esta pregunta “inquietaría” profundamente –con razón– a los habitantes de los Estados privilegiados, porque les haría tomar conciencia –al igual que la cuestión del “origen” del calentamiento climático– de la creciente desigualdad de oportunidades de vida en el Norte y el Sur, para la que sólo existe un remedio, esto es, la redistribución de la riqueza mundial, pendiente desde hace tiempo, que la generación actual elude posponiéndola a un futuro que ya no vivirá.

y *posibilidades alternativas de satisfacción*. Si esta búsqueda no encuentra satisfacción, se convierte en *miedo a la* (secretamente anhelada) *libertad* (Erich Fromm), y la *búsqueda se vuelve regresiva*. Es la hora de las pseudosoluciones y las *satisfacciones sucedáneas*. A los individuos desesperados y desorientados les gusta agruparse en masas, los demagogos aprovechan esta oportunidad y convierten los átomos sociales en seguidores dispuestos a todo. Los individuos frustrados que se han vuelto incapaces de experimentar buscan gratificaciones sustitutorias en el reino de las “pulsiones parciales”, sobre todo en el reino del deseo de aparentar y presumir y en el reino de las fantasías y actividades sado-masoquistas.

Hace tiempo que miles de millones de personas confían más en sus teléfonos móviles que en sus ojos. Producen sin cesar miles de millones de nuevas fotos y vídeos para captar lo que constantemente se les escapa: la imagen de sí mismos, de sus amigos, de las numerosas vistas y paisajes que recorren como turistas u hombres de negocios. Las pequeñas artulugios de reproducción que prácticamente todo el mundo tiene a su disposición permiten desde hace tiempo embellecer las imágenes captadas, retocarlas, “mejorarlas”, es decir, transformarlas en “*fakes*” que responden a los últimos estándares publicitarios. Sin embargo, estas “falsificaciones” son consideradas por ellos (y por otros) –al igual que en su día los productos del arte de propaganda por los funcionarios culturales estalinistas y fascistas y su clientela– como “documentos” de una realidad *optimizada*, como “auténtica”, esto es, deseable, en definitiva, como la *realidad más real*. Además, hay miríadas de fotos de los cuadros y esculturas frente a las que los visitantes de las grandes exposiciones pasan deprisa, de los conciertos que, acostumbrados al ruido, ignoran, de los innumerables acontecimientos privados y públicos que mañana se olvidarán. La permanente *producción de copias*, técnicamente posible y socialmente “exigida”, se ha convertido desde hace tiempo en una adicción, una práctica cotidiana de todo el mundo que dispensa de la experiencia posponiéndola al día de nunca jamás. La *iconomanía* es el sucedáneo de la experiencia. Los *iconomaníacos* son también personas como T., que se pierden en una jungla de imágenes “prohibidas”, siempre en busca del chute emocional definitivo. Como adictos en busca de la situación “perfecta”, que por supuesto es imposible de encontrar, acaban por empezar –como T.– a “mejorar” el material frustrante o a alojarse en él con un comentario.

La iconomanía y la pornografía son el actual “opio del pueblo”. T. no está solo, es un “representante”. Su adicción, públicamente conocida e incriminada, se considera un escándalo, pero no es más que un síntoma, no sólo de una enfermedad (tal vez

tratable), sino de cubrir el mundo real con *mundos alternativos imaginarios* – horribles, maravillosos o maravillosamente horribles, por lo tanto “perturbadores”–, en los que las mayorías en fuga del mundo, hambrientas de “vacaciones”, gustan de perderse durante sus escasos “tiempos libres”³. T. aparece como un desalmado y un delincuente solitario en los medios de comunicación, que llenan el “bajón veraniego” con reportajes sobre su aventura. En realidad, pertenece a una facción de pornoadictos que expían su lujuria filmando a “abusadores de menores” (como les gusta que les llamen) y a la impotencia de sus víctimas. Y esta facción es sólo una fracción de una pirámide invisible e inexplorada de productores y usuarios que viven de la explotación rentable, la esclavitud perpetua y la prostitución forzada. En las series de películas pornográficas –cómo podría ser de otro modo en una situación patriarcal– los hombres suelen ser los actores, las mujeres y los menores sus (reacios) objetos; a veces también hay parejas “románticas” a las que los consumidores de porno pueden ver copulando. Hay miles de millones de películas pornográficas toleradas y prohibidas, decenas de miles de actores que las producen y ganan dinero con el negocio del porno, millones que consumen estos productos, con o sin sentimiento de culpa, con o sin miedo a que su consumo censurable pueda hacerse público...

Cada individuo socializado dirime *dentro de sí* los conflictos “culturales” actuales, nadie se libra de luchar contra la restricción y la frustración o por el cumplimiento de los deseos y la satisfacción. Es precisamente esta lucha la que está en juego en nuestra “vida anímica”, o por utilizar el término de Freud, en nuestra “economía psíquica”. Para quienes viven hoy en día, el nuevo mundo fantasmal de los espectáculos “pornográficos”, siempre accesible, tan seductor como repulsivo, desempeña un papel aún no reconocido. T. forma parte de los millones de personas que sólo pueden “soportar” su anodina vida cotidiana si, durante su tiempo libre y sus vacaciones, tienen “pequeñas escapadas” al “ciber”-universo virtual de los “excitantes” videojuegos con sus escenas de guerra, caza y sexo, incluidos todos los horrores y atrocidades imaginables.⁴

³ A cada paso, nos encontramos con personas que –huyendo de estar solas en la multitud (Edgar Allan Poe, 1840)– sacan adictivamente sus teléfonos móviles para buscar contacto o sumergirse en mundos lúdicos. El Smartphone les da la oportunidad de estar presentes-ausentes, con el cuerpo, la imagen y la voz aquí y en otro lugar al mismo tiempo...

⁴ El cambio, en la relación entre los mundos ilusorios diseñados de forma realista y el mundo real (que siempre se ha percibido de forma estilizada), a saber, la configuración del segundo por el primero, es decir, la superación de lo real por un mundo “surrealista” de cumplimiento de deseos oníricos revestido de realismo, fue percibida y analizada por primera vez por Günther Anders

Esto nos lleva a la cuestión de la proporcionalidad y la desproporcionalidad. Cada día, millones de personas (impotentes y apáticas) ven imágenes y escuchan informes de *catástrofes sociales* (guerras de gánsteres, civiles y de exterminio), *catástrofes sociales disfrazadas* (como pandemias, hambrunas, inundaciones y sequías, “olas” de refugiados y migrantes y accidentes de tráfico) y *catástrofes naturales* en las que perecen innumerables niños y jóvenes. Durante años, también han sido testigos (contemporáneos) de revelaciones de “abusos” sexuales *reales* en hogares de “acogida”, escuelas privadas, instituciones religiosas y familias. También en este caso, los autores y las víctimas de verdaderos “abusos” se cuentan por decenas de miles. Por supuesto, los violadores “pedófilos” en el clero no sólo están protegidos del descrédito y la persecución por sus hábitos y estatus –como proclamadores de “verdades divinas”–, sino también por la solidaridad de sus compañeros clérigos y de las congregaciones. Al fin y al cabo, se les considera –en cierto sentido– hombres “santos” que administran sacramentos, aunque “profanen” a los niños y mujeres que se les confían. T. no “profanó” a nadie, *simplemente* –como a todos los consumidores– *no le importó* cómo surgió el material de imágenes que le fascinaba, es decir, el *medio* de su consumo. Pero se quiere que su caso –que no es el de un clérigo, sino solo el de un actor– sirva para ‘dar un escarmiento’. Fue detenido y condenado en nombre de muchos de sus compañeros y fingió que los muchos miles de objetos de colección porno habían caído del cielo, sólo para evitar hablar de los productores criminales que producen esas imágenes de violaciones reales y quedan impunes porque los fiscales, los jueces y la Interpol hace tiempo que capitularon y pasaron deliberadamente por alto la existencia *de esos* perpetradores.

2 DR. JEKYLL

Como actor, T. “encarnó” con éxito muchos papeles, lo que presupone un alto grado de posible autodistanciamiento, es decir, la capacidad de desdoblar lúdicamente la personalidad. “La situación del actor es [...] una unidad compleja y autorreflexiva en la que la persona encarnada [a saber, la figura inventada o perfilada por el creador] recubre la persona del actor”. Entre los espectadores reales y los actores reales en escena, que siguen el texto (y las instrucciones de actuación) de la

(1956), quien sólo tenía ante sí la primera etapa de este proceso, esto es, la (entonces nueva) televisión, es decir, la producción en masa para el consumo “en solitario” de masas “distráidas” y la presentación del “mundo” a través de las “noticias”...

obra correspondiente, los artistas de la transformación crean “imágenes de un mundo imaginario que se parece a la realidad, pero [...] no es tal” (Plessner, 1948: 411 y 403). La capacidad aprendida por los actores de meterse en la piel de un otro *imaginario* para encarnarlo, su talento para distanciarse de sí mismos mientras dura la obra, para hacer que su papel adquiriera una quimérica vida propia sin dejar de ser fieles a sí mismos, es admirada por el público y, al mismo tiempo, suscita la sospecha de ser un juego de ilusionismo. “Sólo el actor por excelencia”, escribió Diderot, “puede de este modo quitarse y ponerse la máscara a voluntad”: “El gran actor [como el cortesano] es una excelente marioneta [...] cuyos hilos tiene en sus manos el literato y a la que prescribe en cada línea la forma que es la verdadera y que [la marioneta] debe asumir” (Diderot, [1773/78]: 506 y 514). Las metamorfosis escenificadas son fascinantes porque demuestran posibilidades de libertad que el público desconoce, y despiertan la sospecha de que los artistas –que de todos modos son políticamente poco fiables y suelen estar aliados con los respectivos gobernantes, sus mecenas– también se toman más libertades en su vida privada de las que en realidad están “permitidas”. Por eso, incluso en la fama que se otorga al artista acecha el deseo de venganza, de verle caer en desgracia, oprobio y deshonor. T. se benefició sin duda de su arte para la transmutación cuando él –un nuevo “Dr. Jekyll”– se abandonó a su hipertrófica curiosidad voyerista y celebró secretamente orgías *solitarias* como un fatal “Mr. Hyde”. La comparación de T. con el personaje inventado por Stevenson a finales del siglo XIX, desdoblado en Jekyll y Hyde, ilustra la diferencia de la que aquí se trata. Stevenson hacía que su personaje de ficción “Hyde”, alter ego de Jekyll, cometiera *crímenes reales*, mientras que T., que vivía más de un siglo después en una sociedad iconoádicta, se complacía con *espectros* extravagantes, cuyas “actuaciones” recuperables y almacenables alimentaban sus fantasías masturbatorias, como las de otros muchos miles de “usuarios”.

“Fui el primero”, explica ‘Henry Jekyll’, “que podía avanzar ante los ojos del público, halagado por la reputación de una jubilosa respetabilidad, y [con la ayuda de una droga] en un instante [...] deshacerse de ese grillete y zambullirse en el mar de la libre ausencia de ataduras.”

El respetable Dr. Jekyll podía transformarse “en un instante” en el criminal Hyde y con la misma rapidez volver a su papel público de Dr. Jekyll. En sus propias palabras:

“Cuando volví a casa de esas excursiones, la profunda depravación de mi ayudante me asombró a mí mismo. Este espíritu sirviente, que conjuré desde mi

propia alma y envié solo a perseguir sus placeres, era una criatura completamente malvada y vil. [...] Con bestial codicia sorbía su placer de cada tormento infligido a otros, sin piedad, como un hombre de piedra. [...] No tengo intención de hablar en detalle de los vergonzosos actos que tácitamente consentí de este modo (pues incluso hoy apenas puedo admitir que yo mismo los cometí)” (Stevenson, 1880: 80 s.).

Traspasar los límites es el oficio de los artistas. Ellos y sus producciones son admirados y objeto de burla, dan placer y asustan al público. Pero la sexualidad es el talón de Aquiles de nuestra especie, asusta y seduce. Pues las pulsiones humanas son “lujuriosas” y, como se atrevió a decir Freud, que las investigó, perversas en muchos aspectos, razón por la cual la libido y la destruido pueden y deben estructurarse y gestionarse culturalmente. Las formas de esta “economía sexual”, determinadas esencialmente por el grado de productividad del trabajo alcanzado en la sociedad y por la violencia utilizada para defender la desigualdad en este marco, varían. El placer de unos es el vicio de otros, y lo que le está permitido a “Júpiter” le está prohibido al “buey”. Las luchas de clases –como el arte– consisten en desplazar fronteras, sobre todo en desplazar la frontera entre lo “prohibido” y lo “permitido”; por eso el arte es socialmente relevante. Es el ámbito en el que se conciben y ponen a prueba las alternativas culturales. Las confrontaciones sociales son de naturaleza “económica”, porque toda economía –como lucha por la producción y distribución del “plusproducto”– es una lucha por el tiempo (Marx), es decir, una lucha por el tiempo de vida de señores y siervos, por la distribución de trabajos penosos y placeres, de renunciadas y satisfacciones.

3 EXCURSO SOBRE LA “ECONOMÍA SEXUAL”⁵

En los últimos cien años, la economía libidinal de los oasis occidentales de prosperidad ha cambiado. Ya no se reprime la sexualidad, sino que se legitima dentro de ciertos límites e incluso se promueve de manera aislada. Sobre el mecanismo de defensa del *aislamiento*, Fenichel escribe que se crean “distancias espaciales o temporales reales [entre las dos áreas] que deben mantenerse separadas entre sí”. “El caso especial más importante [...] es el aislamiento de una idea respecto a la catexis emocional que estaba ligada a ella en un principio” (Fenichel, 1945: 223). Hoy en día, la sexualidad genital de orientación heterosexual ya no se subordina a fines

⁵ Cf. Dahmer, 1977.

económicos y procreativos, sino que se libera una vez neutralizada. Alejada de las esferas del trabajo y de la acción política, se le asigna un parque natural en el que casi nada es naturaleza, sino que todo es artefacto. Como libido “desublimada”, ha perdido su potencial subversivo y se ha añadido al arsenal compensatorio de la sociedad de clases. La separación socialmente dispuesta de las esferas del trabajo y el consumo se corresponde con la taylorización de los propios individuos, que aceptan (tienen que aceptar) los trabajos tal como son, hacer lo que se les exige, votar descreídamente al ciudadano responsable en las elecciones y consumir agradecidos lo que su dinero les permite en su tiempo libre. Las compensaciones socialmente autorizadas fomentan el conformismo. La nueva moral sexual ha convertido la antigua en su contrario. Lo que era tabú en la primera –los genitales y su función– es ahora el centro de atención. El “dominio” de la sexualidad, una esfera que siempre ha sido temida y tentadora, debe alcanzarse ahora en la modalidad de “acción contrafóbica”. El continente sexual se explora técnicamente, se desencanta y se coloniza. Cámaras especiales ofrecen primeros planos y vistas interiores de zonas corporales durante mucho tiempo tabuizadas. Este hiperrealismo sirve para desdemonizar. El cine educativo sexológico y el cine porno se funden el uno en el otro. La objetivación visual y la repetición sin fin actúan contra la asociación de lo que se ve con la vergüenza, la excitación y el miedo: desensibilizan. Pero la avidez voyerista de los puritanos dañados por la socialización no tiene fin...

4 LOS VERDUGOS

Volvamos al “caso” T. Tuvo lugar en 2023 en Viena, que –hace cien años– no sólo fue la ciudad de Sigmund Freud y Karl Kraus y la ciudad del movimiento obrero “austromarxista”, sino también la ciudad de los Lueger*, que pronto se convirtió en la ciudad de los Eichmann, la “Heimwehr”** y la Gestapo, una ciudad de pogromos, deportaciones y ejecuciones. Y puesto que el presente es fruto del pasado, no es de extrañar que el desenmascaramiento de la antigua estrella de la trasgresión artística como un vergonzoso adicto al porno pusiera los pelos de punta a ciertas “almas del pueblo” –“a la calle” y “al bulevar”–. Se avivó en las “mentes”, porque toda transgresión –real o virtual– de los límites sacude la “identidad” laboriosa-

* Alcalde social-cristiano de Viena entre 1897 y 1910, de marcada ideología antisemita.

** Formación paramilitar antidemocrática en el período de entreguerras en Austria próxima al fascismo.

mente lograda de los individuos socializados, poniendo de nuevo en tela de juicio este precario compromiso producto de ensoñaciones salvajes y de la espantosa angustia social.⁶ En el fondo de su alma, “cualquiera” querría ser alguna vez uno de esos “outsiders” a los que les importa un bledo la moral (o la inmoralidad) imperante, que persiguen una felicidad prohibida, tal vez incluso la disfrutan, y cualquiera quiere que paguen por ello, que sean ahorcados, descuartizados y quemados, para demostrar una vez más que la “libertad” que se arrogaron (como asesinos, violadores, torturadores o como herejes y revolucionarios) no “vale la pena”, que los tabúes que se imponen muchos individuos para pertenecer a la mayoría son irrevocables y están “justificados”.

Como ya se ha dicho, T. fue absuelto bajo la restricción de “libertad condicional”. A pesar de la confusión generalizada entre el mundo cibernético y el mundo real, entre el consumo de pornografía y el abuso de menores, el tribunal con jurado popular había reconocido que, al ser incapaz de liberarse de su adicción, independientemente de la perturbación biográfica de la que pudiera derivar, necesitaba psicoterapia, pero no debía ser encerrado. No así el malsano “sentido común popular”, que no sabe nada de Freud ni de Kraus y en cuyas profundidades siguen existiendo la “Santa Inquisición” y el “Tercer Reich”, como demuestran decenas de cartas al director dirigidas a periódicos vieneses sobre el asunto T⁷.

Un revolucionario ruso exiliado, que observaba la agonía de la República de Weimar desde la isla turca de Prinkipo y advertía de una victoria nazi, escribió en junio de 1933:

“El fascismo descubrió para la política el subsuelo sedimentado de la sociedad. No sólo en las casas de los campesinos, sino también en los rascacielos de las ciudades, el siglo X o XIII conviven todavía con el siglo XX. [...] ¡Qué reservas inagotables de oscuridad, ignorancia y salvajismo! La desesperación puso en pie [a los que hasta entonces eran políticamente apáticos], el fascismo les mostró el

⁶ “La libertad sexual es tan impensable en una sociedad no libre como cualquier otra libertad. Al sexo convertido en *sex* se le quita todo el veneno, como una variante del deporte, por así decirlo; lo que tiene de diferente no deja de ser un punto alérgico. [...] Uno de los resultados más tangibles de *Personalidad autoritaria* [1950] fue que las personas con esa estructura de carácter que las predispone a ser seguidores totalitarios están particularmente plagadas de fantasías de persecución contra lo que consideran sexualmente desviado y de ideas sexuales salvajes en general, que rechazan de sí mismas y proyectan en grupos externos.” (Adorno, 1963: 535 y ss.).

⁷ “Es sabido”, dijo Adorno, “que los tabúes se hacen tanto más fuertes cuanto más desea inconscientemente la persona sujeta a ellos aquello para lo que se establece el castigo.” (Ibid.: 544).

camino. [...] La civilización capitalista vomita barbarie sin digerir” (Trotzki, 1971: 578).

Vuelve a hacerlo periódicamente, no sólo en Alemania y Austria, sino también en Estados Unidos. Dado que el tribunal –como una moderna picota– no había excluido al público al leer los comentarios porno de T., éstos se multiplicaron en la prensa. Herbert Kickl, actual líder del fascista FPÖ [Partido de la Libertad de Austria], expresó el ansia colectiva de castigo y consideró que la “cadena perpetua” también era totalmente apropiada en estos casos (2023). Incluso antes de que comenzara el juicio, un grupo de espectadores indignados se congregó frente al tribunal en el centro de Viena. Y si el americano de la pistola de aire comprimido – recordado en un artículo de Eric Frey⁸– fue el vengador de los (supuestamente) abusados y el héroe de los indignados por un día, en Viena este papel recayó en el hombre de la horca. Al igual que su colega de EE.UU., no se trataba de un fantasma cibernético, sino de un ciudadano austriaco cabreado de carne y hueso, y su actuación no era un teatro callejero, sino una demostración real, cuyo significado – ‘¡Cuelga a T.!’– era fácilmente comprensible para los “espectadores”, sobre todo porque el nombre del delincuente estaba grabado en el travesaño del dispositivo asesino⁹. El propietario de la horca, el Sr. X., no había tomado prestada la horca y la cuerda, macizos y en buen funcionamiento, de un museo histórico, sino que los había construido él mismo con esmero y –*modern times*– los había montado sobre ruedas. Ya había probado esta horca transportable con otros cofrades de la horca el fin de semana anterior al juicio en la ciudad de provincias Langenlois, concretamente delante de la casa de la madre (enferma) del acusado¹⁰. Ni en Langenlois ni en Viena nadie se ofendió por estas manifestaciones: ni los mirones, ni el alcalde,

⁸ “La protección de los niños frente a la violencia y los abusos sexuales [...] está siendo utilizada indebidamente por extremistas de derechas de todo el mundo para atacar y desautorizar a oponentes políticos. [...] La [teoría de la conspiración QAnon] difundida a través de las redes sociales de que la candidata presidencial estadounidense Hillary Clinton estaba implicada en una red de pornografía infantil llevó a un hombre a asaltar una pizzería con un rifle en diciembre de 2016, donde sospechaba que había niños encerrados...” (Frey, 2023).

⁹ La barbarie del actor, que había celebrado solitarias *ciber-orgías* en privado, se correspondió con la barbarie pública de las *amenazas de muerte reales*. Y no cabe duda de que las hordas de linchadores y de los pogromos de mañana se reclutarán entre los amigos de la horca de hoy.

¹⁰ “Justificó” estas apariciones ante un periodista diciendo que él mismo había sufrido abusos (o torturas) cuando era niño...

ni siquiera la policía, que –en Viena– hizo saber que tales cosas estaban amparadas por el derecho a la *libertad de expresión*...¹¹

Hace años, un imitador de Hitler (“Hubsí” Kramar) apareció en el Baile de la Ópera de Viena con el cartel “¡He vuelto!” y fue inmediatamente detenido. Era una actuación sobre el pasado no resuelto del país. Pero el hombre de la horca no jugaba, le “espantaba” y se convirtió él mismo en un vengador, que –como los verdugos más o menos famosos del pasado (pensemos en Josef Lang y su sobrino)– fabricaba y perfeccionaba él mismo su dispositivo. En Austria –como en Alemania– nadie quiere admitir el pasado de los años 1934-45. Por eso ronda por la mente de todos y encuentra constantemente nuevos *actores* que no saben lo que hacen. Estos días, le tocó al verdugo presentar a los vieneses el truculento pasado de las ejecuciones en la horca...¹² Por supuesto, nadie se enfadó por ello, y ése es el escándalo dentro del escándalo, pero al mismo tiempo un indicio de que la República de Austria también se encuentra en la resbaladiza pendiente que conduce a la “democracia iliberal”.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1950): *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- ADORNO, Theodor W. (1963): “Sexualtabus und Recht heut”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 533-554.

¹¹ Imagínense que los cofrades de la horca –profundamente agitados, incluso perturbados por los centenares de casos de abusos sexuales reales de los jóvenes confiados a su cuidado por dignatarios espirituales (diáconos, sacerdotes, obispos, cardenales)– desfilaran con sus horcas delante de iglesias, monasterios, centros juveniles y domicilios privados de los autores... No se pondría en duda una intervención inmediata de la policía, la detención de los “manifestantes” por “alteración del orden público”, “falta grave”, por incitación a tomarse la justicia por la mano o al linchamiento, por “instigar al pueblo”, terror, actividades anticonstitucionales o incluso “reincidencia” ... ¿Y qué dirían los señores Kickl y Nepp?

¹² “La horca de estrangulamiento es un dispositivo para la ejecución, por el que la muerte se lleva a cabo mediante colgamiento y estrangulamiento por el cuello. Las horcas de estrangulamiento se utilizaron con especial frecuencia en Austria entre 1870 y 1950. [...] Durante este periodo, no era infrecuente que tras las ejecuciones se tomaran fotografías del verdugo y sus ayudantes con el difunto como ‘souvenirs’. [...] En 1934-1938, hubo 21 ejecuciones en Viena [también “por delitos políticos”]; durante la época nazi, más de 1.000 opositores políticos fueron ejecutados en el tribunal regional (guillotina)...» Artículos de *Wikipedia* “Horca de estrangulamiento” y “Pena de muerte”.

- ANDERS, Günther (1956): “Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen“, en *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I, München: Beck, 1980, 97-211.
- DAHMER, Helmut (1977): “Sexualökonomie heute“, en *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2013. 200-222.
- DIDEROT, Denis [1773/78]: “Das Paradox über den Schauspieler“, en *Ästhetische Schriften*, vol. II, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1968, 506 y 514.
- FENICHEL, Otto (1945): *Psychoanalytische Neurosenlehre*, vols. I-III. Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1975.
- FREUD, Sigmund (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, en *Gesammelte Werke*, Vol. V, Frankfurt: Fischer, 1968, 27-145.
- FREY, Eric (2023): “Wer Kinderschutz zum Kampftema macht, missbraucht Kinder auch“, *Der Standard* (Wien), 7 de septiembre.
- FROMM, Erich (1941): *Die Furcht vor der Freiheit*. Zürich: Steinberg-Verlag, 1945.
- GELINSKY, Katja y Tim KANNING (2023): “Kinderpornos per KI“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18 de noviembre), 10.
- JÄGER, Anton (2023): “Europe, the far right takes hold“, *The New York Times*, International Edition, 28 de septiembre, 1 y 10.
- JAHNN, Hans Henny (1955): *Thomas Chatterton. Eine Tragödie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KICKL, Herbert (2023): “‘Lebenslang kein Tabu’ – Kickl zur Causa Teichtmeister“, *Newsdesk Heute*, 17 de septiembre.
- KRAUS, Karl (1908): *Sittlichkeit und Kriminalität. Werkausgabe*, vol. 10. München: Kösel, 1974.
- MARCUSE, Herbert (1964): “Der Sieg über das unglückliche Bewusstsein: repressive Entsublimierung“, en *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied: Luchterhand, 1967, cap. 3.
- MARCUSE, Herbert (1965): “Repressive Toleranz“, en *Schriften*, vol. 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, 136-166.
- PLESSNER, Helmuth (1948): “Zur Anthropologie des Schauspielers“, en *Gesammelte Schriften*, Vol. VII, Frankfurt: Suhrkamp, 1980, 399-418.
- POE, Edgar Allan (1840): “The Man of the Crowd“, con el título “Der Massenmensch” en *Werke II*, Olten, Freiburg: Walter-Verlag, 1967, 706-720.
- STEVENSON, Robert Louis (1886): *Der seltsame Fall des Dr. Jekyll und Mr. Hyde*. Leipzig: Reclam, 2001.
- TROTZKI, Leo D. (1971): “Porträt des Nationalsozialismus“, en *Schriften über Deutschland*, vol. II, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 571-580.

FREDRIC JAMESON (IN BRAZIL)

Fredric Jameson (en Brasil)

BRUNA DELLA TORRE*

bru.dellatorre@gmail.com

To Fredric Jameson, *In Memoriam* (with gratitude and admiration)

For the dialectician, what matters is having the wind of world history in one's sails. For him, thinking means setting the sails. What is important is how they are set. Words are for him merely the sails. The way they are set turns them into concepts.

Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*

In this homage to Fredric Jameson, I considered talking about his relationship with Brazil, where I am from – though I'm currently based in Germany. Jameson, as in many other parts of the world, had considerable influence in Brazil, not only in literary criticism but also in various fields of Marxism. He has visited the country several times, where he has many former students and disciples, and has established roots in Brazilian academia. Roughly a third of his work has been translated into Portuguese; *Marxism and Form* was the first, followed by *Postmodernism* in the 1990s, and over the next decade, seven more of his books were published, including studies on Theodor W. Adorno and Bertolt Brecht. The same year his first book was translated, Jameson's work also began to be published by *Novos Estudos CEBRAP*, a journal edited by Roberto Schwarz. He was also part of the international board of *Crítica Marxista* – a journal that emerged in the 90s to reestablish a Marxist debate in Brazilian academia, political parties, and social movements – where his work was published right in the first (and subsequent editions). In fact, the publication of Jameson's work was part of a movement to renew Brazilian Marxism after the military dictatorship – a peripheral Western Marxism, less orthodox than that of the Communist parties and more connected to the university, with Antonio Candido and Roberto Schwarz as ones of its leading key figures.

* Käte Hamburger Center for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies (CAPAS), Heidelberg University.

I find it quite curious that the spearhead of this Marxist renewal took place in literary criticism, and that's what I will talk about today – comparing Jameson's work with what he himself called the “Brazilian Dialectic.” I'll discuss a debate Jameson participated in back in 1992. He came to Brazil to launch the translation of *The Political Unconscious* at the Brazilian Comparative Literature Association's conference and ended up joining another conversation with literary critic Maria Elisa Cevasco, professor of philosophy Paulo Arantes, and, of course, Roberto Schwarz. The debate was partially published by one of the largest newspapers in the country, *Folha de São Paulo*, back when debates of relevance still appeared in the press, and literary criticism wasn't confined to academic journals read only by specialists (it would be great if we could translate it someday). The debate appeared in a column authored by Schwarz himself (1992).

Maria Elisa Cevasco, who worked with Jameson in the United States and to whom one of his books is dedicated, shared an anecdote: a friend of Jameson entered his office and asked for a poster like the one of Marx that Jameson had on his wall. Jameson replied, “The merchants are holding on to that commodity because it will be worth a lot in no time” (Jameson apud Schwarz 1992: 6) – a joke underscoring the rehabilitation of Marxism, in which he was a leading figure. She used this anecdote to ask about his reasons for becoming a Marxist. Jameson, as discreet as ever, sidestepped the biographical question and chose to speak about the social and political context in which he was shaped. I like this debate account because it is rare to read an interview where Jameson discusses such matters.

Jameson described himself as an intellectual of the 1950s rather than the 1960s, of the Eisenhower and McCarthy era, which silenced leftist discourse in the United States. He pointed out that the American left of the 1960s was detached from the Communist Party tradition of the 1930s and 1940s, having developed into something entirely different and presented himself as someone caught between these two moments – as a Marxist formed during a political interlude (or, as Neil Larsen rightfully suggested after my talk, Jameson's project might be understood as an attempt to bring these two branches of Marxism together). Jameson described those years as a period of consolidation and rediscovery of modernism, of the consecration of works by Ezra Pound, André Gide, Thomas Mann, and so forth – and he said that in the United States, modernist aesthetics, unlike in Europe, served as a kind of protest against the corporate and managerial society of the *Trente Glorieuses*, a mode of rejecting that society – no wonder he was drawn to Adorno, with

his modernist marxism and his critique of administered society later on. That modernism, which Americans thought was apolitical, stated Jameson, was actually profoundly anti-bourgeois because it questioned the transformation of the self and the world. Oswald de Andrade, a Brazilian modernist from the 1920s who became a communist in the 1930s, once remarked that for that modernism of the “good old days,” the opposite of the bourgeois wasn't the proletarian but the bohemian” (2022: 15). Something of this resonates with Jameson's statement – in a sense, he followed the same path as Oswald de Andrade: from modernism to communism. He said, “When I was a modernist, I could develop in a political direction.” Later, the Cuban Revolution, according to Jameson, showed that socialism was very close to the United States, which ended up being more significant for his interest in Marxism than any biographical fact –a form of socialism, he said, quite different from that of the Eastern Bloc. Thus, in this Cold War context, he remarks political revolution and formal revolution converged in his interest in Marxism and dialectics. That, per se, explains a lot of why the renovation of Marxism in the U.S. occurred within the field of literature.

Picking up from this, Schwarz offered an intriguing suggestion I'd like to explore here. He said European modernism was a force that “de-provincialized” the American theoretical context and even Marxism itself. This is an interesting idea: a de-provincialization from the center, almost from top to bottom (from Europe to the U.S.), but whose outcome wasn't merely to restore the canon but to transform it. A remark that goes in the same direction as what Adorno (1965: 249) once wrote: modernism could be read as a form of obsolescence of the modern and not as its positive expression.

This explains – despite academic choices – Jameson's engagement with art, literature, and culture – as this was the field where, in a way, the most advanced critique of capitalism was being done. In this conversation, the other debater, Paulo Arantes, suggested that there is a difference between Brazilian Marxism and the Marxism of the group of the New Left in the U.K. and Jameson's project since the first two were collective renewal projects of Marxism, while the latter had fought this battle more or less alone in the United States. Arantes was not entirely sympathetic to Jameson's project and accused him of treating Marxism as a mere component of what Jameson called “Theory” – alluding to *Postmodernism* – and of reducing Marxism to cultural criticism. Although Arantes doesn't consider the importance of the Marxist Reading Group, a group Jameson founded, or Jameson's relation-

ship with figures like Stanley Aronowitz (one of Jameson's best friends), he is right in pointing to the singularity of Jameson's project - also the loneliness of it. But there is more to explore here. While Brazilian dialectics (from Caio Prado Junior to Schwarz himself) deprovincialized Marxism recurring to the internal element (the peripheral development of capitalism), Jameson - coming from a very central but provincial country - went the other way around and drawn from what came from Europe and the peripheries of capitalism to deprovincialize Marxism. I remember that in his classes, he would comment on how strange it was to discover himself as American (an experience you only get abroad, he argued) and how this is a challenging experience for a Marxist, a man who wants to ally himself with the oppressed without it being by mere condescension (a condescension that often permeates some decolonial theories). Jameson was the product of a former colony that became an empire. Like his country, it seems to me that he occupied an intermediate position, similar to what he discusses in his controversial and widely-discussed essay "Modernism and Imperialism," which he said is necessary to think through the nexus between North and South, center and periphery (2017: 169). In this sense, it could be said that he de-provincialized Marxism in two ways - from above and from below. Despite the criticism on national allegory and so on - which I think is a welcomed debate - I believe Jameson's project remains very relevant nowadays with the shrinking of our political horizons and the growth of a dangerous form of right-wing internationalized provincialism.

In that sense, Jameson was a "one-man army" (as he usually referred to Pierre Bourdieu), and his engagement with multiple themes, confronting postmodernism, French post-structuralism, Russian formalism, existentialism, Third World culturalist theories, different Marxist currents, and so forth made his work an institution - at the cost of seeming too eclectic. But this is just an appearance. Jameson discussed Chinese and Polish modernism, Italian detective novels, Norwegian autofiction, American culture industry, soviet literature, and so on and so forth. He once asked me for a version of Chico Buarque's "Ópera do Malandro" because he wanted to compare it with Bertolt Brecht. His language skills were absurd, and if he could be considered a privileged man, this privilege was undoubtedly not wasted away; rather it was put in service of capitalism criticism. Jameson transformed this Marxism, born in such unique conditions and such a singular mind, not just a part of Theory but a model for what could be a globalized literary criticism, world literary criticism. In this sense, his work seems like a literary map com-

prising many continents of the planet. I think this was the source of the strength his work held in capitalism's peripheries – because it became a driving force for de-provincializing literary criticism and Marxism in general. No one has come closer to a project like this than he has. If Perry Anderson said that Roberto Schwarz was “the finest dialectical critic after Adorno,” then Jameson indeed joins Schwarz in striving for a critical theory embedded in the world system, considering its uneven and combined dynamics. For Schwarz himself, “Adorno, Benjamin and sometimes Fredric Jameson are almost the only authors able to explain, in a considerable scale, the liaison between modern art and reality’s state of affairs.” (2024: 87)

To conclude, I’d like to share an anecdote. Jameson hosted me when I spent a year at Duke as a visiting scholar during my PhD. That year, Dilma Rousseff, then president of Brazil, was ousted in a coup, and Luiz Inácio Lula da Silva was imprisoned. That year, I took advantage of Jameson’s office hours to chat about my dissertation and whatever else he’d discuss – Jameson could read Portuguese and was familiar with various Brazilian references. When Lula was imprisoned, Jameson, who closely followed world politics, told me it was a tragedy. That what the Workers’ Party had done in Latin America was something incredible, incomparable. That to rebuild something like that would take a generation. He looked to Latin America as a place from which something could still emerge regarding socialist construction. That year, Donald Trump would soon be elected president. In a debate a few years later, Jameson suggested that his country was divided into (progressive and reactionary) zones just as in *Roadside Picnic*, the novel by Boris and Arkady Strugatsky, with no hope of reunification.

Now, with Trump back in power and a very provincial internationalized right-wing movement, Latin America is once again threatened – once again, the connections between center and periphery are visible. It’s a terrible political moment for the world but an excellent occasion to put Jameson’s project into practice.

Our society tends to honor the dead by lowering its flags in mourning. Jameson's death calls for a different gesture. Let the sails be raised.

REFERENCES

- ADORNO, T. W. (1965): “Versuch, das Endspiel zu verstehen.” In *Noten zur Literatur III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 249–280.
- ANDRADE, O. de (2005): *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Companhia das Letras.

- JAMESON, F. (2017): "Modernism and Imperialism." In *The Modernist Papers*, London: Verso, 152-169.
- SCHWARZ, R. (2022): "A permanência do marxismo." *Folha de S.Paulo*, caderno Mais!, 22 de agosto, 6.
- SCHWARZ, R. (2024): "O mundo bloqueado." *Piauí*. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-mundo-bloqueado/>. Acesso em: 11 dez. 84-87.

UNA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA DEL GÉNERO. ENTREVISTA CON ANDREA MAIHOFFER

A Critical Social Theory of Gender. Interview With Andrea Maihofer

BARBARA UMRATH*

barbara.umrath@h-da.de

Andrea Maihofer es socióloga, filósofa e investigadora de género de habla alemana. Nacida y criada en la República Federal Alemana, estudió filosofía, germanística y pedagogía en las universidades de Maguncia, Tubinga y Fráncfort del Meno. En la Universidad Goethe de Fráncfort se doctoró en Filosofía (1987) y obtuvo la habilitación en Sociología (1996). Desde 2001 hasta su jubilación en 2020, Maihofer fue Catedrática de Estudios de Género y Directora del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Basilea (Suiza), donde también dirigió la Escuela de Posgrado de Estudios de Género entre 2002 y 2021. Sus áreas de investigación son los estudios sobre la masculinidad, el cambio y el mantenimiento del género y las relaciones de género, los estudios sobre la familia y la teoría moral, jurídica y constitucional.

El trabajo de Maihofer se caracteriza por la combinación de estudios de género y teoría crítica de la sociedad. Junto a Karl Marx y Michel Foucault, la teoría crítica es un punto de referencia central en su producción. En este sentido, Maihofer desarrolla en su libro *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* (1995) [El género como modo de existencia. Poder, moral, derecho y diferencia de género], una comprensión histórico-social del género, para lo cual se remite explícitamente a la crítica de la dominación, el patriarcado y el sujeto en la *Dialéctica de la Ilustración*. A partir de ahí, sus trabajos posteriores se centraron en la continuidad y el cambio de las relaciones de género en el contexto de procesos más amplios de transformación de la sociedad. En este sentido, Maihofer ha publicado un gran número de ensayos que abordan la familia y la masculinidad desde una perspectiva de diagnóstico epocal y, desde un punto de vista teórico y conceptual,

* University of Applied Sciences Darmstadt. Líneas de trabajo e investigación: sociología y estudios de género para el trabajo social, violencia y relaciones de género, teoría crítica feminista de la sociedad y del sujeto, investigación participativa de sociedad y de la praxis.

sus trabajos han puesto de relieve -junto con Alex Demirovic- el concepto de “crisis múltiple”.

Andrea Maihofer ha desempeñado un papel fundamental en el establecimiento y la institucionalización de los estudios de género en Suiza. Entre 2004 y 2017, por ejemplo, dirigió el proyecto de cooperación “Estudios de Género Suiza” de la Conferencia Universitaria Suiza (SUK) y fue presidenta de la Sociedad Suiza de Estudios de Género (SGGF) entre 2010 y 2019. Entre sus publicaciones recientes destaca la antología *Emanzipation: Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs* (2019) [Emancipación: Sobre la historia y la actualidad de un concepto político], coeditada con Alex Demirovic, Susanne Lettow y Svenja Bromberg. De entre sus innumerables ensayos, cabe mencionar al menos los siguientes títulos: “Orlando - Eine Trans*Geschichte. Woolfs konkrete Utopie einer Vielfalt von Geschlecht, Geschlechterdifferenzen und Sexualitäten” (2021a) [Orlando: una historia trans. La utopía concreta de Woolf de una diversidad de géneros, diferencias de género y sexualidades] “Die Geschichte des Frauenstimmrechts -Verdrängtes Unrecht?” (2021b) [La historia del derecho al voto de las mujeres: ¿injusticia reprimida?], “Zur Aktualität des Verständnisses von Freiheit bei Engels” (2022a) [Sobre la actualidad de la comprensión de la libertad en Engels] y “Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit - aktuelle Entwicklungen” (2022b) [Cambio y persistencia de la masculinidad hegemónica - desarrollos actuales].

Barbara Umrath [BU]: Tu libro *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* [El género como modo de existencia. Poder, moral, derecho y diferencia de género] se publicó en 1995. En él, haces referencia a los intensos y controvertidos debates feministas sobre la comprensión del género, el cuerpo generizado y la diferencia de género que estaban teniendo lugar en aquel momento, no sólo en los países de habla alemana, sino también en otros países, a los que volveremos dentro de un momento. Te preocupas explícitamente por entender la “producción” o, mejor dicho, la “constitución” del género no sólo como un proceso de construcción *social*, como se hace a menudo, sino también como un proceso que es él mismo *social*. En consecuencia, tu objetivo declarado es formular una “teoría (social) crítica de género” (Maihofer, 1995: 15; énfasis en el original). Para ello, propones entender el género como un “discurso hegemónico burgués” y un “modo sociocultural de existencia”. Por un lado, esto sugiere una cierta proximidad a la teoría crítica; al mismo tiempo, con

“discurso” y “modo de existencia” eliges términos que no proceden de esta tradición de pensamiento. En el transcurso de la entrevista hablaremos con más detalle de tu referencia a la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y de tu relación con ella. También analizaremos cómo debe valorarse la evolución actual de las relaciones entre hombres y mujeres. En primer lugar, sin embargo, me parece importante aclarar las ideas y conceptos centrales de la teoría crítica de género que has desarrollado. Por ello, te pediría que expongas brevemente qué significa conceptualizar el género en este sentido y por qué ha sido y es importante para ti.

Andrea Maihofer [AM]: En el debate feminista, especialmente en la época en la que yo estaba trabajando en el libro que has mencionado, *Geschlecht als Existenzweise*, había una tendencia muy fuerte a conceptualizar el género principalmente en términos situacionales. Esto, a su vez, tiene que ver con el hecho de que el enfoque feminista intentaba considerar críticamente las definiciones fijas de género. Por lo tanto, el objetivo era desarrollar un concepto teórico de género que evitara en la medida de lo posible las afirmaciones esencialistas sobre el género. Se trataba más bien de hacer hincapié en que la reacción es siempre situacional, lo que ciertamente plantea el problema de explicar por qué la reacción a menudo se produce de una manera específica y característica en términos de género. Por supuesto, se podría decir que se trata de una situación social que se repite. Pero, por un lado, esa situación también ha de ser repetida por las respectivas personas. Por otro lado, los estudios de género deben ser capaces de explicar que las personas que están generizadas de la misma manera y se convierten en personas del mismo género, por ejemplo, en “mujeres”¹, reaccionan de forma diferente ante la misma situación. Esto se debe a que nunca somos tan solo un género determinado, sino que siempre somos individuos concretos y particulares. Siguiendo con el ejemplo, las “mujeres” pueden reaccionar de forma muy diferente ante el sexismo. Y estas diferencias de reacción no sólo tienen que ver con la situación respectiva, sino también con la propia historia de cada una de ellas. Esto influye en cómo se juzga un comentario o una acción sexista, en hasta qué punto se percibe como amenazador o

¹ El uso de comillas pretende subrayar que términos como “mujeres” u “hombres” no denotan simplemente algo (naturalmente) dado, sino que se refieren a un orden sociocultural de género. En los lugares en los que el carácter social de estos términos y las limitaciones asociadas son el tema explícito de la discusión y el uso de comillas sería redundante, no se utilizan.

como “normal” y en la vehemencia con que tienes que rechazarlo para seguir siendo auténtica para ti misma. Por ejemplo, si has crecido con un padre o un hermano que hace constantemente comentarios sexistas dirigidos a desvalorizarte, es probable que reacciones de forma diferente a como lo haría una “mujer” que no ha tenido estas experiencias o en cuya familia el sexismo ha tenido una función más protectora. De modo que el hecho de tener una relación más bien indiferente con determinados sexismos o de reaccionar con mucha aversión frente a ellos depende no sólo de la situación actual, sino también de experiencias biográficas. O, dicho de otro modo, y no sólo en términos de sexismo: el mismo tipo de masculinidad no tiene necesariamente el mismo significado para ti y para mí ni desencadena la misma reacción en nosotras.

BU: En otras palabras, con el concepto de modo de existencia, ¿intentabas tener en cuenta la individualidad de cada individuo y, de manera particular, también su devenir? En contraste con las teorías interaccionistas del género, como la de *Doing Gender*, por ejemplo, que se centran principalmente en el momento de la interacción. Pero también en contraste con las teorías de género deconstructivistas, que, como su nombre indica, se centran en la *deconstrucción* de las normas de género imperantes, mientras que tú haces hincapié en su *reconstrucción* con una intención crítica.

AM: Eso es. Quería poner de relevancia que el género no es sólo situacional. Aunque el género o el comportamiento de género se invoque siempre en situaciones concretas, esto no significa que sea sólo situacional, sino que es algo que atraviesa diferentes situaciones. Me interesaba desarrollar un concepto que pudiera captar esto. Hablar de género como modo de existencia también significa decir que el género es una forma histórica, social y cultural de cómo *tenemos que* existir. En este sentido, el género es siempre una norma hegemónica. Esto significa que tenemos que existir en nuestra sociedad – esto está cambiando ahora, pero a comienzos de los años 90 estaba muy claro que teníamos que existir de modo reconocible como una mujer heterosexual o como un hombre heterosexual, es decir, actuar, hablar y tener sentimientos de manera correspondiente. La forma en que te educaban, cómo te interpelaban y cómo tenías que reaccionar estaba orientada a eso. El “debe” o la reflexión sobre este momento de coacción normativa era y es importante para mí. Porque era y sigue siendo una norma *hegemónica* actuar como mujer cuando se

te ‘declara’ mujer. Cuando se dice: Este cuerpo tiene género femenino –tal y como lo hemos determinado hasta ahora– y por lo tanto esta persona tiene que desarrollar una identidad de género heterosexual como mujer y entenderse y vivir como tal. En otras palabras, esta persona debe vivir o existir como mujer. En este sentido, el género es un modo de existencia, una norma de cómo debemos (hasta ahora) existir. Aunque algunas cosas hayan podido empezar a cambiar en este sentido.

BU: Siempre he entendido el concepto de modo de existencia en relación con tu formación como filósofa. Desde un punto de vista biográfico, estudiaste en primer lugar filosofía y también te doctoraste en filosofía con tu trabajo *Das Recht bei Marx* (1992) [El derecho en Marx] antes de doctorarte en sociología con el libro sobre el género como modo de existencia. Mi impresión era que hablabas de modo de existencia para distanciarte del concepto filosófico de “modo de ser” [*Seinsweise*] o de una comprensión ontológica del género...

AM: Sí, ese fue un aspecto importante. También elegí el término “modo de existencia” porque alude a un elemento vital, vivo. Un modo de existencia no es ontológico en el sentido de que esté fijo, o de que sea rígido, sino que siempre está en movimiento. Incluso si tu modo de existencia de género ahora se ajusta a las normas, en seis meses las cosas pueden ser completamente distintas. Otro aspecto que fue fundamental para mí a la hora de elegir, o más bien desarrollar, el concepto de modo de existencia fue distanciarme frente a una concepción que entiende el género como algo determinado por el cuerpo biológico. La idea hegemónica en aquel entonces, que muchas personas siguen compartiendo hoy en día, era: El cuerpo sexuado es masculino o femenino; y en función de esto, este ser humano tiene que convertirse en hombre o mujer. Quienes defienden de este punto de vista no negarían que este devenir masculino o femenino *también* es resultado de influencias sociales como la educación. Sin embargo, en última instancia entienden que estos desarrollos son inherentes a cuerpos biológicamente diferentes y, en este sentido, son naturales. Esto significa que se parte de diferencias de género naturales, que están predeterminadas por el cuerpo y que sólo se “llenan” de contenido en el transcurso del crecimiento, por ejemplo, con determinadas ideas sociales sobre cómo debe ser o parecer exactamente el ser hombre o mujer. Se entiende que hasta cierto punto la masculinidad o la feminidad son histórica y socialmente flexibles, pero que en última instancia o “en esencia” tienen una base biológica. Este es el

supuesto teórico contra el que se dirige mi argumentación. Al mismo tiempo, hago hincapié en que, por supuesto, existen diferencias físicas de género, pero éstas no determinan lo que constituye la feminidad y la masculinidad. Y desde luego no en relación con la persona concreta. Frente al otro supuesto teórico del que ya hemos hablado, en mi forma de entender el género es importante subrayar que éste no es simplemente situacional; la forma en que sentimos o actuamos no es arbitraria. A pesar de la posibilidad de cambio, que no se descarta en absoluto, quiero hacer hincapié en que el género no es algo de lo que podamos desprendernos o reaccionar de forma completamente diferente dependiendo de la situación. El género se “sustancia” a lo largo del tiempo, y no sólo en términos psicológicos, que fue el tema de las referencias feministas al psicoanálisis en su momento, sino también en relación con el cuerpo sexuado, las formas de pensar, los sentimientos, los gestos, etc.

BU: De modo que no se trata de afirmar que no existen diferencias físicas de género, como a veces se les reprocha a las teorías de género de/constructivistas. Se trata más bien de una comprensión diferente, no ontológica ni biológica, de la diferencia de género. ¿Podrías explicar esto un poco más? ¿Cómo entiendes exactamente el cuerpo generizado?

AM: Lo que acabo de denominar la “sustancialización” del género implica la incorporación de normas de género. Por ejemplo, si tú te identificas como hombre y actúas en consecuencia –y ha sido difícil escapar de esto hasta ahora– desarrollarás prácticas corporales que se consideran masculinas. Por ejemplo, una determinada forma de estar de pie, de caminar, de hablar y de sentarse. Si, en cambio, te identificas como mujer, probablemente desarrollarás una corporalidad diferente porque te orientarías o deberías orientarte hacia otras normas de género. Entonces serías una “mujer”, pero con un cuerpo quizá algo más “masculino” que el de otras “mujeres”. Al fin y al cabo, el cuerpo no es sólo una “sustancia”, que sin duda lo es, sino que también está moldeado por el comportamiento, los gestos, el deporte, la alimentación, etc. En este sentido, el cuerpo o la materialización e incorporación del género es un aspecto central del modo de existencia como género.

BU: Con esta comprensión del cuerpo sexuado como materialización de normas de género sigues las ideas fundamentales de las teorías de género deconstructivis-

tas, cuyo ejemplo más destacado suelen ser los trabajos de Judith Butler. Al mismo tiempo, tu teoría social crítica del género se caracteriza por su reflexión explícita sobre la constitución burguesa-capitalista de la sociedad y el género. En mi opinión, esto todavía funciona hoy a menudo como un trasfondo tácito y no explicitado de la teoría feminista, a pesar de la insistencia en la necesidad de “situar” el conocimiento, en particular en los estudios de género. Por ejemplo, no recuerdo que Judith Butler “situara” el teorema de la “matriz heterosexual” en este sentido en *El género en disputa* (1990) o *Cuerpos que importan* (1993), ni tengo noticia de que lo haya hecho desde entonces. Tú, en cambio, hablas explícitamente del género como “discurso hegemónico burgués”. En este sentido, remitiendo a los trabajos sobre la historia del cuerpo de Thomas Laqueur (1990), Barbara Duden (1991) y Claudia Honegger (1991), en *El género como modo de existencia*, rastreas cómo la comprensión del género experimenta cambios decisivos en el curso del desarrollo de la sociedad capitalista burguesa. En mi opinión, estás desarrollando nada menos que una teoría basada en el materialismo histórico del cuerpo sexuado y la diferencia de género. También vas más allá de la teorización marxofeminista, que entonces como ahora analizaba las relaciones de género centrándose principalmente en la división del trabajo. ¿Podrías explicarnos con más detalle hasta qué punto la transición a una sociedad capitalista burguesa ha cambiado la forma de entender el cuerpo sexuado?

AM: Antes de entrar en esta cuestión, me gustaría abordar brevemente el punto que has planteado antes. Me parece importante que una teoría crítica de género reflexione sobre el sistema social fundamental al que se refiere y en el que ha surgido una determinada comprensión del género. En mi caso, se trata del capitalismo, o más exactamente: la sociedad capitalista burguesa occidental, que está organizada de una determinada manera, por ejemplo, basándose en la producción de mercancías, el trabajo asalariado y el derecho como instrumento decisivo de mediación social.

En lo que respecta a la comprensión del cuerpo sexual, la comprensión predominante del cuerpo es que se trata de algo naturalmente dado. Frente a esta noción, Thomas Laqueur en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* [La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos a Freud] y Barbara Duden en *Geschichte unter der Haut* [Historia bajo la piel] han demostrado que el cuerpo también tiene una historia. Tanto en relación con nuestras ideas del cuerpo como

con la forma en que el cuerpo se experimenta. Dicho de otro modo, si lo examinamos más de cerca, el cuerpo también es un fenómeno histórico, social y cultural. Por ejemplo, antes de nuestra comprensión burguesa del género, en la Edad Media existía el llamado modelo monogénero, en el que sólo se suponían diferencias *graduales* y no diferencias *cualitativas* entre los géneros, como ocurre hoy en día. En sentido estricto, sólo había un género y era el hombre. En general, la estratificación *entre* hombres y mujeres era mucho más central en aquella época. Curiosamente, con el surgimiento del concepto burgués del cuerpo sexuado, se produce un retorno a la antigüedad y a su clara separación de los géneros. Según ésta, el cuerpo masculino es activo, fuerte, musculoso y una especie de instrumento, mientras que el cuerpo femenino, por el contrario, es pasivo, débil, blando y un recipiente.

1 LA OPRESIÓN PATRIARCAL Y LA COMPLEJIDAD DE LAS RELACIONES DE DOMINACIÓN

BU: Me parece que un punto fuerte de tu teoría crítica de la sociedad del género es que se basa en una comprensión compleja de la dominación. Mientras que ha habido fuertes tendencias en el movimiento y la teoría feminista –y en algunos casos las sigue habiendo hoy– a declarar la opresión patriarcal de “las mujeres” como el tema central, dejando de lado su imbricación con otras relaciones de dominación, ese no es tu caso. Aunque no utilizas este término en *El género como modo de existencia*, siempre he entendido tu teoría de género como interseccional *avant la lettre*. Sospecho que esto se debe a que leí tu libro por primera vez alrededor de 2012. Por aquel entonces, el concepto de interseccionalidad –acuñado por la abogada y feminista afroamericana Kimberlé Crenshaw allá por 1989– llevaba varios años siendo objeto de intensos debates en los estudios de género de habla alemana. Estos debates han influido sin duda en mi lectura de tu teoría de género. Sin embargo, cuando la desarrollaste apenas se hablaba de “interseccionalidad” en los estudios feministas y de género de habla alemana. Pero entonces sí que había un vivo debate sobre cómo entender adecuadamente la inclusión de las “mujeres” en el patriarcado y otras formas de dominación. ¿Puedes explicar tu posición al respecto?

AM: Para mí siempre fue muy importante no sólo decir *que* “las mujeres” están implicadas en la opresión, sino también demostrar *cómo* lo están *exactamente*. Eso

sí, no me interesaba culpar a las “mujeres” ni relativizar el dominio patriarcal y la opresión a las “mujeres” que le es inherente. Más bien, me interesaba dejar claro que las *propias* “mujeres” forman parte del dominio burgués, y esto depende específicamente de la clase o estrato social al que pertenezcan. Las “mujeres” no sólo son víctimas del orden de género cisheteropatriarcal o del orden social en general. Por una parte, están oprimidas, pero siempre han reproducido en mayor o menor medida la forma de dominio burguesa-patriarcal, algunas de forma consciente y afirmativa, otras a pesar de todas sus resistencias.

Básicamente, parto de que la dominación siempre debe definirse y debatirse en términos sociales concretos, no en términos generales abstractos, como ocurría en algunas teorías del patriarcado de aquella época y como muchas teóricas y teóricos críticos siguen intentando hacer hoy en día. Siempre hay que examinar cómo funciona exactamente la dominación en una sociedad concreta. Por eso, a nivel social tiene poco sentido hablar de “mujeres” –o de “hombres”– como tales. Por ejemplo, decir que las “mujeres” como tales están oprimidas por el patriarcado. Se puede hacer, pero eso no permite llegar a una comprensión más precisa del dominio patriarcal. En lugar de eso, tenemos que examinar muy de cerca de qué “mujeres” estamos hablando. Por ejemplo, ¿estamos hablando de la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX, de la clase burguesa y de cómo las mujeres son oprimidas patriarcalmente dentro de ella, pero al mismo tiempo también están implicadas en la reproducción de la clase burguesa y de su dominación? Si este es el tema que nos ocupa, resulta evidente que las propias mujeres burguesas también llevan a cabo procesos que yo llamo de autoestilización o autoafirmación. En otras palabras, afirman un modo de vida que se espera normativamente de ellas como personas que pertenecen a una determinada sociedad, a una determinada clase y a un género determinado. Aunque a nivel individual puedan hacerlo de forma afirmativa u oponiéndose. Al mismo tiempo, en esta autoestilización y autoafirmación, por ejemplo, como mujer de clase burguesa, siempre se diferencian al mismo tiempo de las mujeres, pero también de los hombres de otras clases. En otras palabras, para mí era y es importante darme cuenta de que las mujeres burguesas han desempeñado –históricamente y en la actualidad– un papel en la reproducción de la hegemonía de la clase burguesa. Lo hacen, por ejemplo, de forma muy concreta, cuando educan a sus hijos o hijas de una determinada manera. Por regla general, no los educan en el sentido de una actitud *crítica* hacia la masculinidad o la femineidad burguesas. Al contrario, los educan de acuerdo con las ideas normativas de

la feminidad y la masculinidad burguesas. Y esto incluye también el desarrollo de una conciencia de clase burguesa específica. Y todo esto, a su vez, no sólo contribuye a mantener el orden de género cisheterosexual patriarcal burgués, sino también a mantener el dominio burgués.

BU: ¿Podrías explicar esto un poco más?

AM: Con el concepto de autoestilización, mi objetivo es captar los elementos con los que las mujeres de clase media determinan lo que constituye su feminidad y su papel social y familiar. En concreto, esto significa que las mujeres burguesas favorecen determinados estilos de vida y quieren establecerlos como socialmente hegemónicos, al tiempo que se esfuerzan por marcar sus diferencias respecto a otras clases. La dominación de clase no sólo la establecen los hombres, sino también las mujeres. Para concretarlo con un ejemplo: La familia *burguesa* clásica es algo diferente de la familia *obrera*. Está asociada a un determinado tipo de feminidad que las mujeres burguesas contribuyen a crear y que sólo ellas pueden vivir realmente: a eso me refiero con la autoestilización. Esto incluía, por ejemplo, no tener un empleo remunerado, llevar las riendas del hogar, a menudo sirviéndose de empleadas domésticas, subordinarse al marido y apoyar así la estructura patriarcal, pero al mismo tiempo desempeñar un papel importante en la educación de los hijos. Por ejemplo, cuando se trata de transmitir ciertas formas de autocontrol, que es una parte muy central de los modos burgueses de subjetivación, y que por lo tanto contribuye al mantenimiento del dominio burgués a través de la transmisión de normas e ideas burguesas. Por supuesto, esto también incluía la educación adecuada a las nociones burguesas imperantes de feminidad y masculinidad. Sin duda había “mujeres” burguesas que sufrían, por ejemplo, por el hecho de que a una mujer casada no se le permitiera tener un empleo remunerado. Pero muchas no querían eso en absoluto. Afirmaron activamente las normas burguesas de feminidad y contribuyeron a darles forma, diferenciándose así de las “mujeres” no burguesas. Entre el siglo XIX y mediados del XX, las mujeres burguesas se diferenciaban de las trabajadoras por no tener un empleo remunerado, pero también de las mujeres de la aristocracia, puesto que se veían a sí mismas como amas de casa y madres.

BU: Sospecho que el ejemplo que acabas de poner no es del todo casual, sino que tiene que ver, por un lado, con tu propia formación teórica y, por otro, con

los debates que se vivían con virulencia en la época en la que desarrollaste tu comprensión de la autoestilización y la autoafirmación y el cambio asociado a esos conceptos. En el movimiento feminista de los años setenta y ochenta se problematizó mucho la condición de las amas de casa. Exagerando un poco, se podría decir que muchos consideraban que ser ama de casa era el epítome de la opresión patriarcal. Feministas negras como bell hooks (1984) señalaron en este contexto que se trata de una experiencia muy propia de entornos blancos de clase media que no se aplica en absoluto a todas las “mujeres”. Tus comentarios también pueden entenderse como una crítica de ideas que eran virulentas en la época. Pero tu énfasis se dirige a contradecir aquellos puntos de vista que entienden que las normas de la feminidad se imponen a las “mujeres” burguesas principalmente desde fuera. Por el contrario, recalcas que las “mujeres” burguesas estaban implicadas en los ideales de feminidad que ayudaron a moldear, mediante los cuales se diferenciaron de otras “mujeres” y se elevaron por encima de ellas. Sospecho que tu interés en poner el foco en la “clase” se debe en gran medida a tu estudio intensivo de Marx, de cuya comprensión dialéctica del derecho te ocupaste en tu tesis...

AM: No hay duda de que hay algo de cierto en eso. De hecho, en un principio desarrollé el par de términos “autoestilización y autoafirmación” con miras a las diferencias de clase entre “mujeres”. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, apenas se hablaba de “raza” o racialización en el mundo de habla alemana. Desde entonces, la bibliografía sobre el tema ha crecido enormemente. Sin embargo, siempre he tenido claro que la autoestilización y la autoafirmación van de la mano de procesos de desmarque. Si pienso en mi propio desarrollo teórico, creo que sólo enfatice tanto el concepto de “transformación” cuando empecé a centrarme más en los procesos de racialización. Una de las razones para ello fue que el aspecto de la transformación no sólo es especialmente tangible u obvio en los procesos de racialización, sino también que la deshumanización de determinados “grupos” de personas es mucho más explícita que en los procesos de generización. O, dicho de otro modo: en el racismo, el proceso de autoafirmación de uno mismo como ser humano y la transformación de otros seres humanos como *otros* hasta el punto de negar por completo su humanidad se hace particularmente flagrante o claro. En general, sin embargo, la atención al género, la clase y la raza se ha convertido para mí en un elemento central de los análisis sociales. El aspecto

del capacitismo, que también considero muy importante, es algo en lo que hasta ahora sólo me he centrado de forma selectiva. Y eso a pesar de que yo misma sufro la ignorancia social estructural hacia la discapacidad prácticamente a diario debido a mi propia discapacidad auditiva. De modo que hasta muy tarde no encontré una forma proactiva de afrontar mi discapacidad auditiva. No fue hasta que empecé a dar clases cuando me di cuenta de que mi discapacidad me obligaba a hacer preguntas constantemente y a forzar a los alumnos a hablar más alto a pesar de su frecuente ansiedad e inseguridad. Y sólo entonces me compré mis primeros audífonos. En realidad, algo absurdo.

BU: Acabas de explicar que solo con el tiempo te llegaste a ocupar de forma más directa del racismo y la racialización, y que entonces comenzaste a hablar explícitamente de “transformación”. Lo que me ha llamado la atención al releer tu libro *El género como modo de existencia* es que ya entonces hablabas muy explícitamente de la sociedad burguesa *occidental*. Siempre me he preguntado un poco: ¿nos enfrentamos (todavía) hoy a sociedades distintas de la burguesa-capitalista? Si partimos de lo que se describe en el *Manifiesto Comunista*, el capital lleva al menos 170 años extendiéndose por todo el planeta y hay pocas razones para creer que haya sociedades que no sean capitalistas de alguna manera. Si se trata del mismo sistema *social* a nivel mundial –a pesar de todas las diferencias y de la inmensa desigualdad–, entonces también se plantea la cuestión de si tu teoría crítica de género es generalizable. Siempre he entendido lo de “occidental” en el sentido de que para ti es importante limitar la validez de tu teoría...

AM: Así es. Pues la concepción del género, la masculinidad y la feminidad puede ser muy distinta en sociedades no occidentales. Para mí es importante dejar esto claro: Mis afirmaciones se refieren a este contexto específico. He realizado investigaciones empíricas sobre este contexto, vivo en este contexto y tengo la experiencia pertinente. Puedo decir algo sobre esto, pero no sobre las sociedades capitalistas en general. No hablo del género como tal, ni del género como modo sociocultural de existencia en todas partes y en todo momento. Y lo hago deliberadamente, precisamente porque cuando se trata de género, a menudo se tiende a decir prematuramente: siempre es así. He desarrollado estos términos pensando en un contexto específico y debemos examinar más detenidamente si también tienen sentido en otros contextos. Puede haber sociedades, sobre todo desde una perspectiva históri-

ca, en las que el género sea más variable a lo largo de la vida y el concepto de modo de existencia, tal y como yo lo he desarrollado y entendido, no sea apropiado. Hablar de género como modo de existencia sólo tiene sentido porque se trata de una forma *normativa* de cómo tú, como persona, identificada como mujer, tienes que vivir en esta sociedad desde el primer hasta el último día de tu vida. Normativa. Eso no significa que hagas esto, sino que normativamente tendrías que hacerlo. Por tanto, para las sociedades en las que es absolutamente aceptable que la gente cambie de género, mi teoría del género no tiene ninguna pretensión de validez. Por eso describo mi propósito en el libro *El género como modo de existencia* como una teoría *social* crítica de género.

2 (DOMINIO DE LA) NATURALEZA, GÉNERO Y LECTURAS DIVERGENTES DE LA ANTIGUA TEORÍA CRÍTICA

BU: La crítica del dominio de la naturaleza en términos de autoconservación y de la racionalidad instrumental asociada a ella ha sido un motivo central de la teoría crítica, al menos desde la *Dialéctica de la Ilustración*. El dominio de la naturaleza se entiende como un proceso que se dirige tanto a la propia “naturaleza interna”, que se entiende como pulsional de la mano del psicoanálisis freudiano, como a la apropiación de la naturaleza no humana a través de la dominación, que se considera en estrecha relación con la dominación sobre otras personas. Aunque Adorno y Horkheimer insisten reiteradamente en considerar que todo este proceso está relacionado con el género, ya sea cuando, en relación con Bacon, describen como “patriarcal” “el feliz matrimonio entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas” que éste tenía en mente (Adorno/Horkheimer 2006: 10); ya sea cuando hablan de que “en la sociedad burguesa” la mujer actúa como la “representante de la naturaleza” (Adorno/Horkheimer 2006: 79); y cuando se refieren al sí-mismo que subyuga su propia naturaleza como el “carácter masculino del hombre” (Adorno/Horkheimer 2006: 40) – la recepción apenas lo ha tenido en cuenta. En las referencias feministas a la teoría crítica, en cambio, se retomó precisamente esta reflexión sobre el dominio de la naturaleza, el dominio de sí y la racionalidad instrumental como realidades patriarcal-masculinas. Para la discusión en lengua alemana pienso, por ejemplo, en las dos antologías de Christine Kulke (1985) y Kulke y Elvira Scheich (1992). Desde este trasfondo, a principios de los años noventa las feministas que se remiten a la

teoría crítica se enfrentaron a menudo a los planteamientos de/constructivistas sobre el género y especialmente sobre el cuerpo sexuado con ciertas reservas. En vista del desarrollo de las tecnologías genéticas y reproductivas, la preocupación era que, al cuestionar el carácter natural del género o la dualidad de género, las feministas terminaran reproduciendo tendencias socialmente patriarcales hacia la dominación de la naturaleza y la abolición de la diferencia de género que ya se estaban produciendo. En tu libro *El género como modo de existencia*, también haces referencia a reflexiones relevantes de la *Dialéctica de la Ilustración*, pero no parece compartir estas reservas.

AM: Yo también he insistido siempre en la necesidad de reflexionar sobre la diferencia de género. Esto se debe a que la insistencia feminista en la diferencia de género se dirige críticamente contra el androcentrismo, es decir, contra la equiparación de ser humano con ser varón. Como ya he subrayado antes, la superación de la diferencia de género cisheteropatriarcal existente no me parece problemática siempre que no conduzca exclusivamente a una estandarización andrógina, sino más bien a una multiplicación de los géneros. Las teorías de género deconstructivistas aspiran a esto último. Y, de hecho, en las últimas décadas hemos observado cada vez más desarrollos precisamente en esta dirección. De modo que he escrito repetidamente sobre esto –la multiplicación de los géneros y la sexualidad– en los últimos años.

En cuanto a la preocupación por afirmar las tendencias que favorecen el dominio de la naturaleza, a primera vista puede parecer plausible. En otras palabras, la gente piensa: 'Vale, ahora el sexo ya no es algo natural, así que podemos hacer lo que queramos' ...

BU: La naturaleza se ve cada vez más expulsada...

AM: Exacto. En algunos aspectos sin duda es así, y de ninguna manera sólo o principalmente en lo que respecta al género. Al mismo tiempo, tenemos que pensar para qué sirven realmente las preocupaciones que has mencionado. En estas preocupaciones, el dominio de la naturaleza se convierte en un tabú. ¿A qué se debe? ¿Cómo viviríamos hoy si no hubiéramos dominado la naturaleza durante miles de años? Adorno y Horkheimer se ocuparon precisamente de esta dialéctica. Por supuesto, se puede decir que con esto se rebasa una nueva frontera que hasta

ahora existía ... Pero el género *nunca* fue ni es natural. Cómo vivimos el género es siempre ya una forma históricamente determinada socialmente de existir como género. ¿Qué sociedad se las arregla realmente para vivir de forma natural? Podemos decir que parece que sólo hay dos géneros. Pero, ¿es eso cierto? Si se define el género en base al cuerpo, eso puede parecer obvio. Pero incluso entonces habría que preguntarse por qué el sexo corporal debería ser lo único que determina el género. O dicho de otro modo: ¿por qué debería ser un problema cuestionar la el carácter natural del género? Esto no lleva sin más al dominio de la naturaleza. Más bien, como ya he subrayado en mi libro *El género como modo de existencia*, la problematización del cuerpo sexuado como base natural del género es un paso epistemológico decisivo. Gracias a él, tanto el sexo como el género se convierten en fenómenos necesitados de explicación que sólo puede comprenderse en su respectiva historicidad y socialidad.

BU: Creo que valdría la pena analizar las controversias feministas de la época con más detalle del que podemos hacerlo aquí. Tal y como yo lo recuerdo, quienes criticaban el cuestionamiento deconstructivista del género se preocupaban, entre otras cosas, por algo así como una lógica propia del cuerpo que no queda subsumida en la comprensión social del cuerpo... Más recientemente, tengo la impresión de que a veces se pueden encontrar argumentos similares en relación con el fenómeno trans. También en este caso se hace referencia a la teoría crítica. Oliver Decker, por ejemplo, ve en los deseos de transición una fantasía de la disponibilidad sobre el cuerpo alimentada por la medicina moderna, según la cual la medicina, que se “nutre en gran medida de la razón instrumental”, no ofrece “abolir el sufrimiento” que produce “el orden binario de los sexos”, sino simplemente dejarlo “mudo” (2023: 248). Su argumentación también polemiza con “(l)as variedades del constructivismo” (Decker 2023: 247), a las que acusa de haber, si no fomentado teóricamente tales desarrollos, al menos de no ser capaces de reflexionar críticamente sobre ellos. ¿Hasta qué punto le parecen acertados estos argumentos, especialmente en el contexto de la teoría crítica?

AM: Respecto al primer punto de tu pregunta: por supuesto que existen lógicas específicas de los cuerpos sexuados, tanto en relación con las diferencias entre los cuerpos sexuados designados como masculinos o femeninos como individualmente. En relación con los cuerpos masculinos y femeninos, existen experiencias cor-

porales sexuales y de género específicas que las personas que se ven a sí mismas como masculinas o femeninas comparten entre sí. Al mismo tiempo, una “mujer” con un cuerpo femenino puede experimentar su propia práctica sexual como una práctica sexual masculino-fálica y esto también puede ser experimentado como tal por su pareja. Ningún cuerpo se experimenta de la misma manera.

En cuanto al segundo punto de tu pregunta: la argumentación de Decker me resulta incomprensible, incluso falaz. ¿Por qué se supone aquí que el sufrimiento que genera el orden binario de género queda sin palabras ante la posibilidad de tratamientos médicos que adapten el cuerpo al género percibido? ¿De verdad supone que las personas trans que sienten el deseo de armonizar su género corporal –que no son ni mucho menos todas– dejarán de sufrir gracias a las nuevas posibilidades médicas? Para empezar, muchas siguen siendo muy vulnerables a pesar de todo y su sufrimiento podrá reducirse, pero no se resolverá por completo. ¿Cómo podría? Pero, aunque así fuera, ¿sería maravilloso! En cualquier caso, me parece bastante extraño dejar sufrir a la gente en base a la preocupación de que de lo contrario dejen de criticar el orden de género imperante.

Por otra parte, ¿es cierta la relación que aquí se establece entre sufrimiento y crítica social? Hay muchas mujeres cis que sufren bajo esta sociedad y este orden de género, pero no todas ellas son automáticamente críticas o luchan contra el orden de género patriarcal imperante. Pero, sobre todo, ¿por qué aquellas personas que se han sometido a la reasignación de género ya no van a ser críticas? Muy pocas olvidan su sufrimiento, ¿cómo podrían hacerlo? Ni siquiera si, de hecho, se reduce su sufrimiento. Pero para muchas, el miedo a ser “descubiertas” permanece. Aunque, afortunadamente, este miedo también está disminuyendo debido al enfoque cada vez más proactivo de la transición.

En este contexto me parece que puede ser de ayuda citar un pasaje de la *Dialéctica negativa*. A mi juicio no puede formularse mejor el problema de la crítica social: “La necesidad de hacer elocuente el sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que experimenta como lo más subjetivo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 1966: 27). Adorno subraya aquí de forma impresionante que hacer “elocuente” el sufrimiento es la “condición de toda verdad”. Esto se debe a que el sufrimiento es la “objetividad” en nuestras sociedades, incluso cuando se experimenta como el sufrimiento más subjetivo, es decir, como un sufrimiento muy personal. Por tanto,

sin hacer visible el sufrimiento de las personas, no hay verdad según él. Pero, ¿de qué serviría esta verdad si no tuviera como objetivo acabar con el sufrimiento?

Con Adorno, la formulación de Decker solo puede calificarse como falaz. La realidad social actual es un orden cisheteropatriarcal de dos géneros. Sin embargo, desde siempre, la mayoría de la gente no se ha ajustado a él. En consecuencia, muchas personas han tenido y tienen que buscar formas de vivir en este orden de género imperante de la mejor manera posible en el marco de las posibilidades de que dispone la sociedad. Parece que Decker habla aquí sin pensar en las consecuencias de sus palabras. Además, ¿qué sentido tiene decir la verdad sobre el sufrimiento si con ello no se pretende cambiar la situación?

BU: En este contexto me llama la atención una cosa más. Muchas personas que se orientan siguiendo la Teoría Crítica clásica se ocupan poco o nada de las relaciones de género. Claro que cabe decir que los y las intelectuales y los académicos tienen enfoques diferentes. Eso es cierto. Pero, por un lado, el género es una categoría muy central, socialmente constitutiva, que impregna ámbitos y fenómenos sociales muy diferentes. Al fin y al cabo, a eso se refiere exactamente tu expresión “discurso hegemónico burgués sobre el género”. Por otro lado, tengo la impresión de que algunos intelectuales críticos que por lo demás no se ocupan de las relaciones de género se pronuncia sobre el género precisamente cuando se trata de la diferencia de género, del género corporal y/o, más recientemente, de lo trans. Lo que me pregunto es: ¿Cómo puede alguien que, por ejemplo, nunca comentaría la división sexual del trabajo, porque sencillamente no se ha ocupado de ello, llegar a pensar que tiene algo que decir precisamente sobre el fenómeno trans? ¿Puede entenderse esto como un indicio de lo fuertemente ancladas que están las nociones burguesas sobre el carácter natural del género, incluso entre las personas que se dedican a la teoría crítica? En otras palabras, entre personas que reconocen perfectamente la historicidad y la socialidad de *otros* fenómenos y los discuten de forma diferenciada...

AM: Se trata de algo evidente. Volviendo al ejemplo que mencionabas antes: En última instancia, se pretende que el orden cisheteropatriarcal de dos géneros *es* el orden de género naturalmente dado. Curiosamente, sólo se habla de dominación de la naturaleza y de fantasías de disponibilidad cuando el género resulta ser variable, como en el caso de los trans, y no como aquello que prescribe normativamente

el orden de género burgués imperante. Pero, ¿ser un hombre cisheterosexual burgués no tiene nada que ver con la dominación sociocultural de la naturaleza? ¿Y qué ocurre con las mujeres cis que cumplen determinados ideales de belleza mediante intervenciones médicas? En mi opinión, la crítica debe dirigirse en primer lugar contra los procesos socialmente hegemónicos y las relaciones de dominación. Y, como ya he subrayado, debe tomarse en serio el sufrimiento de las personas, aunque sus asuntos, problemas y formas de afrontarlos no se correspondan con nuestra propia forma de vida.

3 CONSIDERACIONES ACTUALES SOBRE EL DESARROLLO Y LA PLURALIZACIÓN DEL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD

BU: Hemos hablado mucho de tu libro *El género como modo de existencia*, que ya tiene unos 30 años, y de los conceptos teóricos fundamentales que desarrollas en él. En una de nuestras discusiones preliminares, hiciste hincapié en algo que creo que también ha quedado claro: que la cuestión a la que te referías o el tema que abordabas críticamente en el libro era el orden *normativo* de género, que entonces era aún más hegemónico que hoy. Desde entonces, te has ocupado intensamente de la pluralización de los géneros y de los modos sexuales de existencia. Entre otras cosas, has publicado varios ensayos (Maihofer 2014, 2019) en los que abordas la evolución actual de la familia y la masculinidad. Tu diagnóstico de la actualidad es el de una “paradójica simultaneidad de cambio y persistencia”. Me gustaría hablar con más detalle de estos textos más recientes. Cuando antes hablabas de la feminidad burguesa clásica y de los procesos de autoestilización, autoafirmación y cambio que iban asociados a ella, me preguntaba: ¿hasta qué punto estamos hoy ante formas modernizadas de feminidad burguesa y su autoestilización? ¿Y en qué medida se están llevando a cabo también hoy movimientos de cambio o de afirmación de la propia posición en las relaciones de clase? Pienso, por ejemplo, en una cierta versión de lo que hoy se suele considerar feminista. La idea y la exigencia de que hoy las “mujeres” deben, por un lado, realizarse en sus carreras profesionales, pero por otro lado también deben pasar tiempo de calidad con su pareja –sólo unas pocas pueden pensar en la posibilidad de una pareja femenina– y con sus hijos. Tampoco todas están en condiciones de hacer esto. Al mismo tiempo, las redes sociales ofrecen oportunidades completamente nuevas de autoestilización y autopresentación, también a

nivel visual. En ellas, por ejemplo, se puede poner en escena como de pasada la fantástica comida que has preparado...

AM: De hecho, al desarrollar los conceptos de autoestilización y autoafirmación y los procesos asociados de delimitación y cambio, inicialmente tenía en mente el tipo de feminidad burguesa clásica tal y como se desarrolló en el siglo XIX. Me preocupaba el hecho de que muchas decisiones están asociadas a esta norma de feminidad. Por ejemplo, renunciar a un empleo remunerado al casarse para ser exclusivamente madre y ama de casa. Hoy, por el contrario, es posible y habitual que las mujeres sigan trabajando, incluso en un contexto de clase media. Esto, a su vez, cambia la idea burguesa de la feminidad y de lo que significa ser una mujer. Una mujer de clase media es hoy médica, por ejemplo, y puede tener su propia consulta. Pero, por lo general, sigue siendo la responsable del cuidado y la educación de los hijos y del hogar, aunque esto signifique que se ocupe principalmente de supervisar lo que haga la empleada doméstica. A este respecto, surge la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto este tipo de familia sigue siendo patriarcal o ha dejado de serlo? ¿Y hasta qué punto es igualitaria? Al mismo tiempo, todavía nos enfrentamos a normas de género hegemónicas de carácter burgués, a través de las cuales las mujeres burguesas reproducen el estilo de vida y la forma de familia de la clase burguesa.

BU: Me ha surgido otra pregunta cuando has subrayado antes que hablar de modos de existencia pone el foco en el momento de coacción que implica que, como géneros, tengamos que existir de una determinada manera de carácter normativo. En el pasado, yo misma he hablado a menudo de “diversos modos de existencia sexual y de género” al hablar de los fenómenos actuales. Ahora me pregunto si esta formulación tiene algún sentido.

AM: Sí, en el momento en que una sociedad se pluraliza en términos de género y sexualidad. Cuando escribí el libro sobre *El género como modo de existencia*, el orden de género cisheteropatriarcal burgués seguía siendo claramente hegemónico. Las ideas de género, masculinidad y feminidad asociadas a él eran una norma social en buena medida incuestionable, aunque entonces, por supuesto, ya hubiera individuos y comunidades que no vivían el género y la sexualidad de acuerdo con esas normas o que las criticaban.

Sin embargo, si miramos al presente, ya no resulta tan sencillo afirmar que el orden de género cisheteropatriarcal burgués tradicional sigue representando la norma social. Aún no ha perdido su carácter y su pretensión normativa, y tenemos instituciones que intentan mantenerlo. Por ejemplo, las escuelas siguen dando por sentado que las personas son niñas o niños, hombres o mujeres y se dirigen a los niños y jóvenes en consecuencia. Pero, incluso en las escuelas, los profesores tienen que aprender a tratar con aprecio la creciente diversidad de género y sexualidad en niños y jóvenes. Esto se debe a que los padres son cada vez más reacios a obligar a sus hijos a adoptar un solo género si se dan cuenta de que su hijo no se corresponde o no quiere corresponderse con dicho género. Esto significa que, mientras que antes los niños tenían que comportarse claramente de acuerdo con su género asignado en la escuela, ahora es cada vez más posible que los niños vivan de acuerdo con su propia orientación y su propia autoimagen de género.

BU: Al mismo tiempo, tengo la impresión de que la compulsión básica de identificarse y existir como *un* género, o de identificarse con un género como tal, sigue estando muy presente. En mi opinión, esto también es evidente en la pluralización de las autodenominaciones de género y sexuales. En la autodenominación como “no binario”, algo de la eficacia persistente de la norma de la bisexualidad se hace evidente, aunque como una negación o rechazo. Incluso una autodenominación como “agénero” sigue teniendo que hacer referencia al género.

AM: Sí, hoy en día las personas todavía tienen que existir a nivel de género de alguna forma. También tienen que desarrollar alguna forma de deseo sexual. Si no lo hacen, tienden a ser patologizadas, lo que puede verse, por ejemplo, en el hecho de que la asexualidad sigue siendo un concepto muy complicado que causa irritación. Pero ahora existen lenguajes y comunidades para todo esto, lo que no era el caso cuando trabajaba en *El género como modo de existencia*. Si bien entonces ya existían estas prácticas sexuales y de género. En este sentido, también es evidente en el lenguaje, en la búsqueda de nuevos términos, que muchas cosas han cambiado en este sentido. Cuando hablo de persistencia y cambio en términos de diagnóstico de la actualidad, me refiero precisamente a esto: por un lado, la normatividad del orden de género burgués sigue existiendo y muchas personas viven de acuerdo con ella. Al mismo tiempo, cada vez hay más oportunidades de escapar de ella. Las personas trans, por ejemplo, solían existir en las sociedades occidentales como excep-

ciones y más bien ocultas. Hoy en día, los modos de existencia transgénero están presentes de muchas maneras diferentes. Ahora también hay lugares e instituciones a los que las personas trans pueden acudir, por ejemplo, para cambiar su estado civil o someterse a una cirugía de afirmación de género.

En otras palabras, las posibilidades relativas a qué género quiero ser y si se me permite serlo han cambiado enormemente o, más exactamente, se han ampliado. Mucho de esto ya se anunciaba a principios de la década de 1990 en el contexto de la teoría queer, pero su enfoque inicial se centraba más en la sexualidad y menos en la identidad de género. Una película como *Paris is Burning*, que Butler utilizó en su momento para hablar del fenómeno “drag”, retrata una comunidad acotada dentro de la cual era posible relacionarse de forma diferente en términos sexuales y de género y vivir de forma diferente. Hoy en día siguen existiendo estas comunidades y lugares; al mismo tiempo, muchas personas trans viven así en su vida cotidiana, y no sólo en contextos más o menos ocultos, ya sean públicamente visibles como personas trans o no. Hoy en día, nos enfrentamos a cambios fundamentales en términos de sexualidad e identidad de género: el género y la sexualidad se han pluralizado tanto en sí mismos como en cuanto a sus posibles combinaciones. Aunque cuando desarrollé mi teoría de género ya intuía estas múltiples posibilidades actuales de modos de existencia sexual y de género, para algunas personas incluso dentro de sus propias vidas, lo cierto es que no me di cuenta de la velocidad de este desarrollo. Al mismo tiempo, el género sigue siendo un modo normativo de existencia, lo que significa que incluso con esta creciente diversidad del género y la sexualidad, todavía se pueden encontrar formas tradicionales muy burguesas de masculinidad y feminidad. Y, sin embargo, cuanto más capaces sean las personas de hacer todo esto fuera de sus respectivas comunidades, más podremos hablar de una pluralización *social* del género y la sexualidad.

BU: Desde hace varios años la derecha se opone cada vez más a esta pluralización del género y la sexualidad. Diversas corrientes, como los fundamentalistas cristianos, pero también fuerzas de extrema derecha, están haciendo campaña –en algunos casos con bastante éxito– en contra de que se hable en absoluto de diversidad sexual y de género en las escuelas, o incluso a que estos modos de existencia se consideren tan “normales” como los estilos de vida heterosexuales cisgénero. Sin embargo, los enfoques *problematizadores* de la pluralización del género y la sexualidad también predominan en ciertas partes de la izquierda y entre algunas

teóricas y teóricos que se consideran críticos. La creciente diversidad de género y la sexualidad –pero también, por ejemplo, la creciente crítica del racismo o la institucionalización de medidas antidiscriminatorias– se interpretan como un indicio del auge de las cuestiones culturales y de reconocimiento en el neoliberalismo, y en consecuencia tienden a reducirse a esto. El tenor es el siguiente: En este terreno, que no es decisivo para el capitalismo, se hacen concesiones o se producen cambios emancipadores. Sin embargo, esto desvía la atención del hecho de que, en términos de clase, estamos ante un recrudecimiento de la desigualdad social, o lleva a que las cuestiones de producción y distribución de la riqueza pasen a un segundo plano. En mi opinión, en estos argumentos resuena algo del pensamiento marxista del siglo XX cuando distinguía entre contradicciones principales y contradicciones secundarias. Esto no me parece productivo, ni analítica ni políticamente. Si por el contrario asumimos, en el sentido de tu teoría *social* crítica de género, que el desarrollo de la sociedad capitalista burguesa al estilo occidental fue de la mano del desarrollo y la sucesiva implementación de una comprensión muy específica del género y la sexualidad, a saber, de una comprensión cisheteronormativa-patriarcal, entonces no tiene mucho sentido oponer una cosa a la otra. Por el contrario, podemos entender la conexión entre el orden social y el orden de género como mutuamente constitutivos.

AM: Una jerarquización implícita o incluso explícita de las diferentes relaciones de dominación me parece políticamente problemática, y creo que también tiene poco sentido analítico. Por otra parte, me parece importante la diferenciación analítica entre “sociedad” y “cultura” y la consideración de ambas dimensiones. Precisamente porque sociedad y cultura no son lo mismo, hablo del género como un modo de existencia “sociocultural”. El capitalismo es un sistema social y el capitalismo *burgués* es una forma específica de este sistema social capitalista en contraste con las formas totalitarias, por ejemplo. El añadido de “cultural” me parece importante para reflejar conceptualmente las diferencias que existen entre las sociedades capitalistas burguesas de tipo occidental. Por otra parte, eso nos permite reconocer los cambios que se producen a lo largo del tiempo, incluso dentro de una misma sociedad. Estas diferencias o cambios se refieren a fenómenos culturales, como las normas, el lenguaje, el sistema educativo, etc. En mi opinión, una teoría crítica de género debe nombrar y reflejar tanto el plano social como el cultural, y no sólo uno de los dos, como ocurría en el pasado y sigue ocurriendo hoy en día, por

ejemplo, cuando se habla del género como “categoría social estructural” o como “construcción social”.

Volviendo al tema de tu pregunta: con esta diferenciación conceptual, es posible darse cuenta de que incluso dentro de Alemania, por poner sólo un ejemplo, podemos observar un inmenso desarrollo en términos de género y sexualidad en las últimas décadas. Estos procesos de creciente diversidad implican cambios decisivos a nivel cultural, pero dentro del mismo sistema social. Muchas cosas han cambiado en el plano *cultural* de los estilos de vida, y en un sentido plenamente emancipador. En otras palabras, el orden de género cisheteropatriarcal en el sentido burgués clásico ya no existe en esta forma. Pero en cuanto al *sistema social*: por supuesto, seguimos viviendo bajo el capitalismo. Esto se refleja también en muchos aspectos de la comercialización de estos desarrollos. También seguimos viviendo en una sociedad de clases. Además, no es posible decir con certeza hasta qué punto es estable este desarrollo social hacia una creciente diversidad del género y la sexualidad. Al fin y al cabo, es precisamente contra esta evolución contra la que lucha explícitamente la derecha autoritaria, cada vez más asentada. No sabemos si tendrán éxito. Pero me parece que algunos subestiman este peligro.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (2006) [1944/1947]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fráncfort: Fischer.
- CRENSHAW, Kimberlé (1998) [1989]: “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. En: Anne Phillips (Hg.): *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 314-343.
- DECKER, Oliver (2023): “Autoritäre Dynamiken und binäre Ordnungen”. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 56/57, 230-254.
- DEMIROVIC, Alex/LETTOW, Susanne/MAIHOFER, Andrea/BROMBERG, Svenja (Hg.) (2019): *Emanzipation: Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DEMIROVIC, Alex/ MAIHOFER, Andrea (2013): “Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse”. En: Hildegard Maria Nickel u. Andreas Heilmann (Hg.): *Krise, Kritik, Allianzen: Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*. Weinheim/Basilea: Beltz Juventa, 30-48.

- DUDEN, Barbara (1991): *Geschichte unter der Haut: Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett Cotta.
- HONEGGER, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*. Fráncfort: Campus.
- hooks, bell (1984): *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- KULKE, Christine (Hg.) (1985): *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*. Berlin: publica Verlagsgesellschaft.
- KULKE, Christine/SCHEICH, Elvira (Hg.) (1992): *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- LAQUEUR, Thomas (1990): *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- MAIHOFER, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx: Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- MAIHOFER, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer Verlag.
- MAIHOFER, Andrea (2001): "Dialektik der Aufklärung - Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassetheorien im 18. Jahrhundert". En: Steffi Hobuß, Christina Schües, Nina Zimmnik et al. (Hg.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 113-132.
- MAIHOFER, Andrea (2014): "Familiale Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung". En: Cornelia Behnke, Diana Lengersdorf und Sylka Scholz (Hg.): *Wissen - Methode - Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*. Wiesbaden: Springer, 313-334.
- MAIHOFER, Andrea (2019): "Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit und die Grenzen des Konzepts von Caring Masculinities". En: Sylka Scholz und Andreas Heilmann (Hg.): *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften*. München: Oekom, 63-78.
- MAIHOFER, Andrea (2021a): "Orlando - Eine Trans*Geschichte. Wolfs konkrete Utopie einer Vielfalt von Geschlecht, Geschlechterdifferenzen und Sexualitäten". En: Anne-Berenike Rothstein (Hg.): *Kulturelle Inszenierungen von Transgender und Crossdressing*. Bielefeld: Transkript, 113-146.
- MAIHOFER, Andrea (2021b): "Die Geschichte des Frauenstimmrechts - Verdrängtes Unrecht?" En: Isabel Rohner und Irène Schäppe (Hg.): *50 Jahre Frauenstimmrecht. 25 Jahre über Demokratie, Macht und Gleichberechtigung*. Zürich: Limmat Verlag, 17-30.
- MAIHOFER, Andrea (2022a): "Zur Aktualität des Verständnisses von Freiheit bei Engels". En: Smail Rasic (Hg.): *Naturphilosophie, Gesellschaftstheorie, Sozialismus. Zur Aktualität von Friedrichs Engels*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 326-346.

MAIHOFER, Andrea (2022b): “Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit - aktuelle Entwicklungen”. En: AG Transformation von Männlichkeiten (Hg.): *Zeitdiagnose Männlichkeiten Schweiz*, Zürich: Seismo, 31-54.

SI LAS MUJERES ALGUNA VEZ PUDIERAN SER MUJERES. ENTREVISTA CON REGINA BECKER-SCHMIDT

If Women Ever Could Be Women. Interview With Regina Becker-Schmidt

JOSEF FRÜCHTEL*

MARIA CALLONI**

Regina Becker-Schmidt (1937-2024) fue profesora del Instituto de Sociología y Psicología Social de la Universidad Gottfried Wilhelm Leibniz de Hannover. Sus investigaciones se centraron en la teoría de la sociedad y del sujeto, la teoría crítica, la psicología social de orientación psicoanalítica y los estudios de género. Estudió sociología, filosofía, economía y psicología social en la Universidad de Fráncfort del Meno y en la Sorbona de París. De 1964 a 1972 trabajó inicialmente como ayudante de investigación y a partir de 1968 como asistente de investigación en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno. Tras finalizar su doctorado impartió clases como profesora en la Facultad de Ciencias Sociales. En 1973 fue nombrada catedrática del Instituto de Psicología de la Universidad de Hannover, cargo que ocupó hasta su jubilación en 2002. Comenzó su doctorado bajo la dirección de Th. W. Adorno y, tras la muerte de éste, lo llevó a término con Ludwig von Friedeburg. Becker-Schmidt contribuyó especialmente al desarrollo feminista de la Teoría Crítica en los países de habla alemana y se la asocia con el llamado enfoque hannoveriano de la sociología de orientación feminista, en el que influyó decisivamente. Sus críticas a las posiciones de la teoría crítica, especialmente a las de Adorno y Horkheimer, se refieren sobre todo a su actitud ambivalente frente al complejo de las relaciones de género.

* University of Amsterdam

** Università degli Studi di Milano-Bicocca

Früchtl [F] - ¿Podría empezar contándonos cómo es que fue a estudiar a Fráncfort?

Becker-Schmidt [B-SCH] - En parte por razones muy personales. La familia de mi padre es de Fráncfort. Mi padre murió muy joven y los últimos parientes que podían saber algo sobre él vivían allí. En segundo lugar, crecí en una familia con muchos artistas -un hermano es escenógrafo, el otro es escritor, mi hermana tenía una profesión en artes y oficios, mi madre era periodista- y llegó a mis manos *Filosofía de la nueva música* de Adorno poco antes de dejar la escuela. Mi madre escribía crítica musical, lo que me inspiró para empezar a leer ese libro. Fue la primera vez que me topé con el nombre de Adorno y con la posibilidad de estudiar sociología en Fráncfort. Al principio había pensado estudiar periodismo, literatura y sociología de la literatura, pero como bachiller no tenía una idea clara de lo que podía ser eso. Sin embargo, había algo en ese texto que me atraía tanto que pensé en intentarlo en Fráncfort. Luego me senté allí durante dos semestres y no entendí nada. Fue muy duro. Pero esto no detuvo la fascinación. Después de dos semestres, poco a poco empecé a entender de qué hablaban Adorno y Horkheimer.

F - ¿Cuándo empezó a estudiar?

B-SCH - Fue en 1958. Con un año de interrupción, durante el cual estudié en París, estuve en Frankfurt todo el tiempo que fui estudiante. Empecé mi tesis doctoral con Adorno, luego murió en 1969 y continué mi doctorado con L. von Friedeburg. Estuve en el Instituto de Investigación Social de 1963 a 1971.

F - ¿Con qué expectativas acudió a las clases de Adorno la primera vez?

B-SCH - Eran dos cosas diferentes. Yo ya tenía un interés muy preciso en encontrar o mantener el acceso a la literatura y el arte modernos -no tanto a la música- más allá de la experiencia que ya tenía al respecto. La segunda era que procedo de la cuenca del Ruhr y crecí con hijos de mineros. Esa es la otra cara de mi interés por las ciencias sociales. Pensé que estudiar sociología en Fráncfort también podía significar aprender sobre lo que realmente mantiene unido al mundo, lo que realmente constituye la "sociedad". Sabía que la Escuela de Fráncfort tenía algo que ver con la tradición marxista. Como crecí en la cuenca del Ruhr, tenía mucha rela-

ción con la cultura de los mineros. Mi padre había muerto, éramos refugiados, así que también hubo un factor de desclasamiento en nuestra familia, y mi madre intentó por todos los medios contrarrestar la miseria material en casa mediante la educación y las actividades culturales. Intentó por todos los medios mantener el nivel de una familia académica. Eso provocó en mí ciertos sentimientos de rechazo. Tendía a ponerme del lado de los niños de la clase trabajadora, probablemente debido a mi propia experiencia de discriminación. Toda mi vida he sido alérgica a los comportamientos elitistas.

Esos eran los dos atractivos de Fráncfort para mí. Por un lado, esa vertiente que mi madre debió de inculcarnos, ese interés por el arte, la literatura y la ciencia. Por otro lado, estaban las experiencias sociales que querían comprenderse de modo político; las lecciones visuales directas sobre la “estratificación social” que había recibido en las familias mineras eran un impulso para seguir adelante. ¿Qué es una sociedad de clases? ¿Qué explican las teorías marxistas?

Me pareció fascinante encontrar en Fráncfort un lugar en el que podía esperar que ambas cosas –mi interés por el arte de vanguardia y la teoría crítica de la sociedad– pudieran confluir.

F – ¿Cuál fue su primera impresión de Adorno cuando asistió a sus clases o seminarios?

B-SCH – Mi primera impresión fue la de una tremenda elocuencia: me asombró que hubiera una persona que empezase una frase, hablara durante veinte minutos y se detuviera exactamente allí donde se pone el punto final de la frase. Eso fue lo primero que me fascinó. Esta tremenda concentración y densidad en la presentación de los problemas. Por supuesto, al principio esto nos superaba, pero aun así llegaba a los estudiantes, a saber, que se trata de desarrollar realmente los problemas; no de presentar hechos aislados o de enunciar juicios como si estuvieran en nuestras cabezas listos para salir y no tuvieran detrás ningún rodeo, ninguna confrontación de argumentos y contraargumentos. Poner en claro las controversias en cuanto al fondo, no para evitar contradicciones, sino para entenderlas como determinaciones históricas del objeto de investigación, de la realidad, eso era lo que me impresionaba de la forma de pensar de Adorno. Por supuesto, al principio también le tenía mucho miedo a Adorno. Esa autoridad. La idea de tener que hacer una presentación, un acta o un examen con él me asustaba bastante. Pero tam-

bién había algo que era más fuerte que esta timidez frente al corifeo. Había algo contagioso en la pasión de Adorno por filosofar, te atrapaba. No he conocido a otra persona en mi vida que fuera capaz de transmitir de un modo similar que pensar, comprender, descubrir conexiones es algo placentero. Adorno había impregnado libidinalmente el pensamiento, y eso se trasmitía. Aprendías de él con “entusiasmo”. Esta vitalidad no sólo me proporcionó una relación intelectual con mi maestro, sino también emocional.

F – ¿Qué actividades le impresionaron más?

B-SCH – Probablemente, sobre todo, las introducciones. Cada semestre, Horkheimer o Adorno daban una introducción a la sociología, a los conceptos sociológicos básicos. Se trataba de conceptos muy complejos como “totalidad”, “sociedad”, “individuo y sociedad”. Se suponía que aprenderíamos de ellos lo que significa entender la sociedad como una totalidad. ¿Qué fenómenos históricos exigen enfoques dialécticos, por qué sólo puedo entender los hechos individuales como algo ligado al contexto, y qué significa la contradicción como un hecho objetivo-estructural ...?

F – ¿Cambió el clima o el estilo en los seminarios en la época de los disturbios estudiantiles, especialmente durante la escalada de las disputas?

B-SCH – Ciertamente cambió desde el comienzo de mis estudios hasta los años del 68. Cuando empecé, algunas compañeras jóvenes y yo éramos las estudiantes para las que el primer semestre de sus estudios era también el primer semestre en la especialidad de sociología. Éramos unas doce. Luego había unos sesenta o setenta alumnos, entre ellos algunas alumnas, todos los cuales habían estudiado algo antes. Así que estos alumnos eran mayores, todos habían estudiado ya otra especialidad, y todos los semestres –del primero al decimocuarto o decimooctavo– estaban juntos, tanto en los seminarios especializados como en los cursos para principiantes. Después, el número de estudiantes creció enormemente, probablemente también debido a la introducción de la diplomatura; se podía hacer una diplomatura aquí en Fráncfort, y era la única diplomatura con un abanico tan amplio de sociología, psicología social, filosofía, economía y asignaturas optativas. Así que tuvimos que lidiar con un número creciente de estudiantes, lo que significó que el anonimato creció y el carácter de los cursos cambió. A mediados de los sesenta, Adorno im-

partía sus cursos troncales ante unos mil estudiantes. Este clima de enseñanza frontal contribuyó en gran medida a empeorar el clima de discusión entre Adorno y los estudiantes.

F - Entre sus alumnos y alumnas, usted es una de las pocas que le conocieron personalmente. Circulan diversas historias y rumores sobre cómo los acontecimientos de aquella época afectaron a Adorno. ¿Cómo ve usted las circunstancias de ese momento y sus posibles efectos en el ámbito personal?

B-SCH - Adorno estaba muy disgustado por haber sido atacado por los estudiantes. Pero nunca lo percibí amargado. Y también sentía una gran simpatía precisamente por los estudiantes activos, que eran mentes teóricas sobresalientes -estoy pensando en Krahl y en los hermanos Wolf-. No debemos olvidar algo. Aunque Adorno opuso una resistencia extrema a cierta forma de activismo, a la impaciencia de no querer seguir pensando sin que ello produjera resultados práctico-políticos inmediatos, sin embargo, él mismo también tenía rasgos rebeldes y anárquicos, si bien de naturaleza lúdica. Puede que llamara a la policía, pero no retiró su buena voluntad hacia los estudiantes en una situación como la ocupación del Instituto de Investigación Social. Al respecto hay una pequeña historia.

El instituto estaba ocupado, las fachadas pintadas con spray de arriba abajo con eslóganes. Adorno vino una mañana a mi despacho -yo tenía mi despacho frente al suyo- e indagó con mucha precisión cómo se hacían las pintadas, cómo funcionaba: ¿Qué tipo de colores? ¿Se pulveriza? ¿O se utilizan pinceles? No cejaba en su empeño. Le miré fijamente, había una mirada traviesa en sus ojos, y le pregunté: “Dime, ¿tú también quieres hacerlo?”. “Sí”, dijo, “me gustaría escribir en las paredes: ‘En este Krahl aúllan los lobos!’”.

CALLONI [C] - A menudo se oyen algunas anécdotas un tanto maliciosas y sarcásticas sobre el llamado machismo de Adorno y su actitud paternalista hacia las alumnas. Lo digo tan directamente porque estas anécdotas me molestan, porque hoy existe una división entre el “buen” teórico Adorno y el varón “malvado”.

B-SCH - Creo que Adorno era un hombre que se encendía rápidamente. En cuanto estaba con una mujer se ponía a flirtear. Eso tenía a veces algo de arbitrario, como si fuera “daltónico” ante la individualidad de una mujer concreta; parecía

inflamarse automáticamente por “lo femenino en sí”. Sin embargo, para Adorno, la permisividad erótica no era un privilegio masculino: también se lo concedía a las mujeres. A mis ojos, Adorno no era ni machista ni sexista. Y puedo decirlo porque personalmente estaba muy cerca de mí, y no deseo ocultar que había un tono erótico en nuestra relación. No había nada de machista ni de viril en sus acercamientos, sino más bien algo inconscientemente infantil, del mismo modo que Adorno conservaba gran parte de la inquebrantable espontaneidad de su infancia en otros ámbitos. Pero también tenía una gran dosis de timidez, que no es compatible con el carácter de alguien lanzado sin escrúpulos. También experimenté a Adorno como una persona fiable y afectuosa en su comportamiento hacia sus amigas. Para mí el factor decisivo a la hora de juzgarlo como hombre y de enfrentarme a ese prejuicio machista es que fui amiga suya y de Gretel Adorno. Para mí, la relación entre ambos se caracterizaba precisamente por esta tensión. Lealtad a pesar de todo, fiabilidad, una relación mutua casi simbiótica, por un lado, y la capacidad de darse libertad, por otro. De hecho, ambos han seguido siendo para mí modelos a seguir en la configuración de mis propias relaciones personales. Pasajes de *Minima Moralia*, como “Moral y orden temporal”, o sobre el matrimonio en la *Dialéctica de la Ilustración*, no son sólo teoría gris, sino también un trozo de realidad vivida.

C - Su generación utilizó los instrumentos críticos de Adorno para criticarle. Como mujer, intelectual de izquierdas y alumna de Adorno, ¿cómo vivió emocional y políticamente las muy provocadoras protestas de las mujeres contra su maestro en aquella época?

B-SCH - Adopté una posición crítica respecto a las teorías de la Escuela de Fráncfort desde una perspectiva feminista relativamente tarde. Mi anhelo de independencia frente a él –un interés, por cierto, que él exigía y requería– tenía inicialmente un impulso completamente distinto. Y este era una cierta vena elitista en Adorno, una leve intolerancia hacia los estudiantes que no se correspondían con sus propias ideas de educación, habilidad lingüística e intelectualidad. Ya he dicho que pasé mi infancia y mis años escolares en la cuenca del Ruhr y que sentía una afinidad emocional con el entorno cultural de esta región, caracterizada por las familias mineras. Me molestaba cuando Adorno se burlaba de los estudiantes o se tomaba casi como un insulto personal que no supieran ciertas cosas o hablaran un dialecto, por ejemplo, el de Hesse. A menudo solía decir de modo casi furioso:

“Quien dice “ebbes”^{*} también dice Hobbes”. En realidad, en general era amable con los y las estudiantes, pero también había en él una falta de comprensión hacia orientaciones y estilos de vida que chocaban con su privilegiada socialización burguesa. Por cierto, Adorno nunca tuvo prejuicios contra las mujeres en la universidad; quizá por eso descubrí tan tarde el sesgo masculino de su actitud intelectual. Lo que percibí inicialmente fue una extrañeza social hacia estudiantes de clases sociales que le eran distantes. Nunca reflexionó autocriticamente que esto podría ser una barrera para el conocimiento; que como niño burgués mimado podría no ser capaz de entender a través de la reflexión los intentos de emancipación desde abajo, porque carecía de la experiencia viva.

Hay un pasaje en *Mínima Moralia* en el que escribe que el mejor antídoto contra la alienación es la extrañeza. Siempre confió en esta posibilidad de ruptura, en la posibilidad de encontrar la verdad a través de la distancia, a través del esfuerzo de objetivación. Sin embargo, el hecho de que la distancia social pudiera ser también una limitación insuperable, un estrechamiento de la capacidad de conocimiento y experiencia, quedó sin discutir en su propio pensamiento. Recuerdo que la idiosincrasia era para él una fuente central y subjetiva de conocimiento; en este sentido, siempre permitió que su propia afectación fuera un estímulo para la investigación; pero no creo que se diera cuenta de las barreras de clase, de la separación de clases en su interior. Esto me impulsó a tratar la alteridad social de forma diferente. Para mí, esto se expresó en una forma diferente de participar en la investigación social empírica. Busqué formas metodológicas de dar a las personas con las que investigaba y sobre las que investigaba un estatus diferente en el proceso de investigación; en ámbitos con los que no estoy familiarizada, los expertos y expertas en la situación son los que están familiarizados con ellos. Mi primer proyecto empírico fue sobre las trabajadoras a destajo, y sólo cuando me comprometí activamente con estas mujeres pude establecer una conexión práctica con el nuevo movimiento feminista. En cuanto a tu pregunta sobre las provocadoras acciones lanzadas por el Consejo de Mujeres de la Alianza de Estudiantes Socialistas Alemanes (SDS) contra Adorno, me sentí acosada por ellas, era incapaz de aceptar esta forma de protesta y sigo sin poder hacerlo a día de hoy. Aún hoy, el recuerdo de ciertas escenas me produce malestar, la sensación de no haber defendido lo suficiente a Adorno. Sé lo

^{*} Se trata de una expresión dialectal característica que quiere decir “algo”, mientras que el alemán estándar usa la palabra “etwas”.

sensible que era y que el sexismo crudo no era lo suyo. Me resultaba difícil distanciarme públicamente de esas acciones –formaban parte de la protesta contra el conjunto de los camaradas androcéntricos–, pero tampoco podía solidarizarme con ellas. A día de hoy, soporto mal el sexismo de nuestra parte.

C – Desde principios de los años ochenta, usted ha intentado desarrollar una versión feminista de la teoría crítica de la sociedad a través de la investigación empírica y de psicología social. Parece que usted, al igual que su colega en Hannover Oskar Negt, quería analizar lo que el llamado elitismo de los antiguos “francfortianos” había omitido: la consideración concreta de la esfera proletaria, en su caso desde una perspectiva feminista.

B-SCH – Has nombrado este motivo con bastante precisión. Siempre he podido aceptar la afirmación de Adorno de que la teoría y la investigación empírica no se pueden representar mediante un continuo. Pero no he podido aceptar que la teoría no pueda concretarse hasta el punto de ser capaz de captar los procesos vitales y las experiencias de las personas. Creo que la teoría puede acercarse más a la realidad social –y por tanto también a lo empírico– de lo que lo hizo la Escuela de Fráncfort. Esto, por un lado. Por el otro, es que en los últimos años he reflexionado mucho sobre lo que significa hoy mi relación con la Teoría Crítica, especialmente mi relación con mis profesores. Y me he dado cuenta de una extraña paradoja. Por un lado, me he alejado mucho de mis maestros en términos de contenido –eso tiene algo que ver con la orientación temática hacia los estudios sobre la mujer–. Pero en términos de método y epistemología –a pesar de las diferencias feministas– he seguido siendo una discípula de Adorno y Horkheimer. Lo que motiva mis estudios es, en realidad, la adhesión a la crítica de las ideologías como instrumento de conocimiento, al principio de negación determinada, pero también a la necesidad de análisis contextuales como análisis de las contradicciones. Esto incluye la relación entre el individuo y la sociedad. Sin embargo, ya no quería aplicar estas cuestiones metodológicas únicamente a las sociedades de clases, sino más bien a las formas sociales según las cuales se organizaban y se organizan las relaciones de género. En uno de mis artículos, *Mujeres y desclasamiento, género y clase*, intenté comparar el intercambio de mercancías en el mercado burgués y en el mercado laboral con el intercambio de mujeres en la historia. Estos trabajos teóricos dieron lugar precisamente a los puntos de ruptura con la Escuela de Fráncfort

que provocaron las críticas a Adorno (y Horkheimer). Me encontré con posiciones en las que los propios autores de la *Dialéctica de la Ilustración* suspendían la dialéctica. En sus intentos de identificar la violencia, ellos mismos proceden de forma deductiva, unificadora y unilateralmente negadora. Las contradicciones y, por tanto, también los puntos de partida para la resistencia desaparecieron analíticamente tanto del universo vital proletario como del femenino. Adorno no podía describir a las mujeres de otra manera que como seres desnaturalizados, como deformadas por la dominación patriarcal. Al sexo femenino se le niega toda forma de independencia, tenacidad e inconformismo. En consecuencia, apenas hay una sola frase sobre el movimiento de mujeres como movimiento de resistencia en toda la Teoría Crítica.

F - Si es cierto, como ha dicho Habermas en varias ocasiones, que la relación de Adorno con Freud se caracteriza por la misma ortodoxia encubierta que su relación con Marx, entonces es razonable plantear contra Adorno la misma objeción que se ha planteado contra Freud, a saber, que sus afirmaciones sobre la mujer y la “naturaleza femenina” se refieren a una situación histórica concreta y establecen generalizaciones inadmisibles. Pienso en una afirmación como la del aforismo 59 de *Minima Moralia*, “Desde que lo vi”, en la que se afirma la total conformación de lo femenino por la dominación masculina y –aquí como en general– no se ve salida más que a través del conocimiento: “Aquella que se siente una herida cuando sangra sabe más de sí misma que aquella que se cree una flor porque eso le conviene a su marido.”

B-SCH - En el caso de Adorno es más complicado. Por un lado, es cierto que siguió el teorema de Freud de la mujer castrada, pero con más solidaridad hacia las mujeres que Freud. El teorema no se entiende de forma afirmativa, sino que es en realidad una crítica radical al androcentrismo. Creo que parte del negativismo de Adorno proviene del hecho de que no quería armonizar la dominación masculina a cualquier precio. Eso es lo honesto y progresista de él, que realmente se tomó en serio la crítica del patriarcalismo. Pero entonces no queda más que la desnaturalización de la mujer a través de la dominación masculina y el sufrimiento como único momento auténtico en el que los caracteres sociales femeninos son otra cosa que productos de la modulación masculina.

Creo que Adorno fue un fiel intérprete de Freud en la medida en que mantuvo los principios del psicoanálisis freudiano: la teoría de la libido, la teoría de la pulsión de muerte, el concepto del conflicto edípico, la conexión entre represión pulsional y desarrollo cultural represivo. Sin embargo, Adorno también fue más allá de Freud en ciertas dimensiones teóricas. No sólo por su defensa de las pulsiones parciales –que es uno de los aspectos anárquicos de Adorno–, sino también por su confrontación crítica con la psicología del yo freudiana y con su concepto de narcisismo, que supone un desarrollo ulterior. Sólo menciono aquí su ensayo *Sobre la relación entre sociología y psicología* o su ensayo sobre el antisemitismo. La idea de Adorno del yo como configuración psíquica es verdaderamente dialéctica, no sólo en un sentido de teoría de las pulsiones, sino también en una comprensión de teoría social. Es a la vez psíquico y extrapsíquico, expresión de impulsos libidinales y de procesos opuestos de represión a la vez que representante de una realidad antagónica. Las acciones del yo, incluidas sus acciones de tanteo preconscious, con y en las que intenta armonizar las aspiraciones interiores y las exigencias sociales, siempre están envueltas en contradicciones y constelaciones conflictivas.

Tal vez debería ampliar un poco este punto. Según Adorno, el interés por la autonomía y la autoafirmación choca con el interés por la autoafirmación bajo la presión a la adaptación. Así pues, por un lado, el yo debe adaptarse a las condiciones existentes; debe acatar las reglas del juego; de lo contrario, se saldrá del engranaje social. Sin embargo, en el proceso de adaptación, se le exigen muchos sacrificios que no son evidentes a primera vista. Para poder hacer frente a estas renunciaciones, el yo debe encontrar una estrategia contraria a la confrontación consciente con la represión social. Adorno supone que el yo lleva a cabo maniobras de apaciguamiento para evitar que se produzca un menoscabo demasiado grande de la autoestima. Y cree que esta defensa contra los agravios narcisistas tiene lugar de modo inconsciente. Como las renunciaciones suelen parecerle absurdas al yo, éste no puede identificarse con ellas ni interiorizarlas. Y, por otro lado, como el yo teme –consciente e inconscientemente– las derrotas sociales tanto como las frustraciones psíquicas, no protesta contra las exigencias conductuales sin sentido. De este modo, la adaptación que persigue el yo permanece externa a él y su resistencia a ella queda rota. Adorno ve así al yo en una situación desoladora. Quiere autoconciencia, pero le resulta difícil conseguirla frente a la prepotencia de la sociedad; y quiere autoafirmación social, pero no puede lograrla sin sometimiento. Los impulsos antirrepresivos están en pugna con los que sucumben a la represión. Adorno re-

prochaba a Freud que no explicara esta doble posición del yo, que constituye su debilitamiento, desde su posición contradictoria frente a la realidad social, sino que sólo viera el lado de los conflictos psíquicos internos. Creo que las reflexiones de Adorno sobre la conexión entre la debilidad del yo y el narcisismo colectivo representan un concepto que va mucho más allá de las ideas de la “sociedad sin padre” (Mitscherlich) y del concepto del “nuevo tipo de socialización” (Tom Ziehe). Él se refiere de forma diferente a la realidad social objetivada y no elucubra todo a partir de las relaciones interpersonales, por ejemplo, según el patrón de un padre débil debido a su dependencia social, una madre hiperpresente en la familia que alarga en el tiempo la simbiosis y un hijo narcisista. Me fascinaba el concepto de Adorno porque me retaba a contradecirlo. La confrontación de las personas con un mundo contradictorio no tiene por qué conducir necesariamente a la debilidad del yo y a evitar del conflicto. La confrontación con tendencias conflictivas en el entorno social también puede conducir a tolerar la ambivalencia y a un abordaje consciente y rebelde de las incoherencias sociales. En cualquier caso, creo que tenemos pruebas empíricas de ello en el caso de las mujeres, que siempre tienen que lidiar con contradicciones en el contexto de sus vidas.

F – En la antología *La investigación social como crítica*, Jessica Benjamin criticó la adhesión de la Teoría Crítica más antigua al modelo edípico, la tesis de que la interiorización de la autoridad es también la condición de posibilidad de la autonomía. Esta conexión le parece específica de la subjetividad masculina. En su opinión, la incoherencia reside en el hecho de que en la *Dialéctica de la Ilustración* se critican en toda su crudeza las consecuencias de la racionalidad instrumental y del yo monádico, pero se mantiene la teoría de la socialización, que defiende esas consecuencias.

B-SCH – Eso es algo difícil. Creo que Jessica Benjamin tenía razón al criticar algunas incoherencias de la *Dialéctica de la Ilustración*. No se trata sólo de que la historia del surgimiento de la subjetividad femenina se ignore por completo o se considere negativa. Aunque esto también incluya lo humanitario de la maternidad, que Adorno y Horkheimer tenían en tan alta estima y de lo que se beneficia especialmente el hijo. Es cierto que el análisis desde la perspectiva de la historia de la especie, que explora la génesis de una razón patriarcal e instrumental, no se puso en relación con los supuestos teórico-sociales sobre las oportunidades de individua-

ción masculina en la familia liberal burguesa, como puede leerse, por ejemplo, en *Autoridad y familia*. Pero en su crítica a la *Dialéctica de la Ilustración*, Jessica Benjamín pretende argumentar en términos de psicología evolutiva, lo que no es la intención del texto. Los autores de *Dialéctica de la Ilustración* persiguen una perspectiva de teoría de la cultura. Van tras la pista de una forma social de subjetividad, que ciertamente es una forma autocrática. Jessica Benjamín, sin embargo, no ve las implicaciones que surgen no ya de las constelaciones relacionales, sino del proceso de autoconciencia del ser humano en la confrontación con una “naturaleza” percibida como prepotente (entorno no comprendido, cosmos no comprendido, naturaleza interior no domesticada), que provocó la contraposición y la autoafirmación de la subjetividad, el espíritu.

En cuanto a la posición psicoanalítica de Jessica Benjamin, tengo algunas dificultades que tienen que ver con el concepto de teoría de las relaciones objetales que ella comparte con muchas otras feministas estadounidenses. Por ejemplo, con Nancy Chodorow, a la que se refiere con mucha insistencia. El problema es que, al criticar justificadamente que la teoría freudiana se centre en el conflicto de Edipo, que de hecho afecta a un complejo masculino, expulsa en gran medida la teoría de la libido del psicoanálisis. En mi opinión, las teóricas de las relaciones objetales se han agenciado dificultades para la definición de la sexualidad femenina. No creo que podamos tirar por la borda la teoría de la libido sólo porque se ocupara principalmente del desarrollo de la sexualidad masculina. La teoría de la libido no tiene por qué ser falocrática per se. Yo intentaría aferrarme a la teoría de la pulsión, pero revisándola para un análisis de la sexualidad femenina. En cuanto a los cambios de paradigma que se hacen necesarios, seguiría a Jessica Benjamin y Nancy Chodorow al situar la relación madre-hija en el centro e intentar comprender el significado del padre a partir de la especificidad de esta relación.

Intentaré indicar por qué, a pesar de las críticas al androcentrismo, me parece importante para comprender los procesos de individuación femenina aferrarse a la teoría de la pulsión de Freud, teoría que pretende captar el desarrollo psicosocial del ser humano con las fases de organización de la libido. Nancy Chodorow –y Jessica Benjamín la sigue en esto– parte de la base de que la relación madre-hija es una relación no sexualizada. La relación es amorosa, pero no pasional-erótica. Esto convierte en tabú el problema de la homosexualidad entre madre e hija. La consecuencia de este tabú es que no se plantea un problema muy específico del desarrollo sexual femenino. La niña no sólo debe –tal como lo veía Freud, que por cierto

reconocía el carácter pasional del amor de la hija por su madre- cambiar el objeto de su amor (de su madre a su padre), sino que debe, en general y fundamentalmente, encontrar el camino desde la primera relación sexual intensa, que es homosexual, hacia la heterosexualidad. Si nos tomáramos este problema más en serio, podríamos suponer una razón distinta para la agresividad de las hijas hacia las madres de la que ofrece Freud, quien supone que las niñas reaccionan airadamente ante la falta de dotación fálica de sus madres. La razón podría ser el amor decepcionado. La hija ve que las pulsiones eróticas de su madre, su libido, se dirigen hacia su padre y su hijo, es decir, hacia las relaciones heterosexuales.

Ya no necesitamos referirnos a la envidia del pene para explicar un cambio en el objeto amoroso de la niña. La razón residiría entonces en gran medida en el tabú (materno) del incesto madre-hija, la represión de la homosexualidad en la primera infancia. Y si la homosexualidad femenina de la primera infancia tiene que ser reprimida en aras de fortalecer la heterosexualidad, entonces se entiende por qué la niña se decanta por su padre, quien, como tercero no involucrado en estos conflictos pulsionales, ayuda a salir de esta peligrosa fijación. La identificación con la intelectualidad como contrapeso a los enredos emocionales con la madre sería entonces también un desarrollo plausible y necesario dentro de los procesos de individuación femenina.

C - ¿Qué consideración merece la investigación sobre la “naturaleza de la mujer”?

B-SCH - Yo diría adiós a la idea de que las mujeres están más cerca de la naturaleza. También a la tesis de la desnaturalización, que asimismo reduce a las mujeres a lo natural, sólo que de forma negativa, en el sentido de que la dominación masculina la expulsa de ellas. Asumo que la sexualidad femenina está constituida psicosocialmente, aunque los supuestos de Luce Irigaray sobre las imaginaciones que se adhieren a la morfología del cuerpo femenino son muy importantes para mí. Pero también las demás características de las mujeres se adquieren socialmente. Creo que las oportunidades de desarrollo y apropiación de las mujeres dependen no sólo de su clase o estrato social, sino también en gran medida de su posición en la jerarquía de género. Por lo tanto, el “género” debe concebirse de dos maneras: como una categoría que intenta captar los caracteres de género y como un concepto que apunta a una estructura social, esto es, a la organización social de las rela-

ciones de género y las posiciones sociales que hombres y mujeres ocupan en ellas. En angloamericano, esta dualidad del constructo social “género” es más fácil de captar porque el lenguaje distingue entre “sex” y “gender”. Si tenemos en cuenta este aspecto estructural de la pertenencia al género, resulta imposible negativizar o positivizar la feminidad.

C – Entre los desarrollos recientes de la teoría feminista, sobre todo en Estados Unidos, se encuentra el trabajo sobre “Mujeres y moral”. Pienso en Carol Gilligan. En la *Dialéctica de la Ilustración*, por otra parte, tenemos la estilización inmoral de la mujer en la figura de Juliette.

B-SCH – Tenemos a ambas, a la hetaira Juliette, pero también a la madre. Preferiría que las mujeres pudieran primero ser mujeres antes de ser estereotipadas. Ese es uno de los puntos ciegos de la *Dialéctica de la Ilustración*, que las mujeres sólo aparecen bajo estos estereotipos. Por lo que respecta a la discusión americana, aprecio mucho *In a Different Voice* de Carol Gilligan. Sin embargo, debemos plantearnos si no podríamos alejarnos un poco más de la polarización entre la moral masculina y la femenina. Si se polariza, hay que ser consciente de que se trata de caracteres sociales integrados en una determinada organización social de las relaciones de género. En la medida en que se examine si nuestra organización actual de las relaciones entre los géneros sigue siendo realmente tan polarizadora o si no se ha logrado históricamente, al menos por parte de las mujeres, traspasar las fronteras entre las esferas de lo “privado” y lo “público” hace mucho tiempo, también habría que abandonar el pensamiento en dualismos. Lo que me gusta de la obra de Gilligan es que rechaza ciertas formas de universalización, como las emprendidas por Piaget y Kohlberg. Lo masculino se establece irreflexivamente como totalidad.

C – En su último libro, *Geschlechtertrennung – Geschlechterdifferenz* [Separación de género – diferencia de género], escrito con Gudrun Axeli-Knapp, critica la ideología del matriarcado pacífico y los conceptos armonizadores de la feminidad. Adorno tampoco tiene una idea de reconciliación en este sentido. ¿Se encontraría aquí una fuente de actualidad para una teoría crítica feminista de la sociedad?

B-SCH - ¿Por qué nos resistimos a una idealización de lo femenino? Tiene que ver con nuestros análisis estructurales. Si las mujeres se enfrentan a la paradójica situación de, por un lado, haber sido y ser históricamente excluidas de determinadas esferas sociales, concretamente de la mayoría de los dominios del poder social, y, por otro, ser socializadas doblemente, tanto en la esfera doméstica de la reproducción como en la vida laboral, entonces esta apropiación contradictoria de las mujeres, que se expresa en la coexistencia de integración y exclusión, debe reflejarse también en la socialización femenina. En mi opinión, la exclusión de los privilegios masculinos y la degradación a segundo sexo causan daños a la confianza en sí misma y a la necesidad de igualdad de derechos y de valor. Las mujeres no pueden desarrollar todo su potencial si se las mantiene alejadas de determinadas posiciones y campos de acción; la decisión de concentrarse totalmente en la esfera privada y la familia amenaza a las mujeres con el peligro de quedar marginadas. Y el deseo de tener a la vez “familia y carrera” las enfrenta a una doble carga y a una doble explotación. Si no vemos estas dificultades en la vida de las mujeres, si no queremos reconocer los impedimentos personales que conllevan, estamos enmascarando y armonizando. Por eso estamos en contra de que las mujeres sean simplemente mejores personas. Esto no significa que no reconozcamos también que las mujeres son superiores a los hombres en ciertos aspectos. Cuanto más diversos son los ámbitos de experiencia, más amplio es el espectro de posibilidades de apropiación. Con su doble orientación hacia la familia y la carrera profesional, las mujeres tienen sin duda una socialización más polifacética que los hombres.

F - Me gustaría volver un poco a Adorno. Antes ha mencionado el aforismo “Constanze” de *Minima Moralia*, uno de los más desacreditados desde una perspectiva feminista en su intrincado alegato a favor de la fidelidad. ¿Puede realmente negarse la obediencia al mandato social de ser fiel, como dice allí, sólo a través de la fidelidad? ¿Acaso la sociedad burguesa no teme sobre todo la erosión de los valores, que se refleja en el aumento de las tasas de divorcio, los hogares unipersonales y las parejas de hecho? ¿Habla aquí Adorno como representante temeroso de los hombres frente a la libertad de las mujeres?

B-SCH - Creo que eso también es más complicado en Adorno. No creo que quisiera afirmar y defender el matrimonio monógamo con este aforismo, que también incluye el de la conexión entre *Moral y orden temporal*. Puede que sea un prejuicio

burgués anticuado que se pierda un trozo de humanidad con la desintegración de las formas familiares tradicionales. Sin embargo, no está claro si el deseo individual de más libertad y oportunidades de desarrollo y cambio personal va acompañado también de la capacidad de afrontar las separaciones de forma humana. Adorno criticó la rapidez con la que se retira la carga emocional a una persona y se transfiere a otra como un rasgo de nuestra sociedad de usar y tirar, que también arroja a las personas al montón de la chatarra. Para él, la fidelidad es la capacidad de recordar; no simplemente tachar un trozo de nuestra historia vital compartida, que nos ha convertido en lo que somos hoy, sino tenerlo presente y convertirlo en la base de cómo tratamos a la persona a la que infligimos dolor. Elias Canetti dijo una vez que los artistas, si quieren ser creativos, deben tener un corazón amplio en el que quepan muchas personas. Me imagino que la idea de Adorno sobre la capacidad de amar es parecida: dejar espacio en uno mismo para diferentes personas sin apartar a las que durante mucho tiempo han sido únicas para nosotros. Pero esto requiere precisamente la capacidad que Adorno vio menguar en una época que diagnosticó como la época de la debilidad del yo y el narcisismo colectivo, esto es, la capacidad psíquica de integrar. Nunca he leído los pasajes sobre la fidelidad como una afirmación. Después de todo, Adorno trata en ellos conflictos y aporías. El derecho a la espontaneidad, que reside en la capacidad de enamorarse, y el deseo de fiabilidad, de solidaridad en el amor, de sostenimiento de los vínculos que nos mantienen ocupados son, al fin y al cabo, contrarios. Luego hay un pasaje sobre el matrimonio en la *Dialéctica de la Ilustración*, en el que me planteo si la defensa que hace Adorno de los aspectos humanos de la duración, de la continuidad compartida, no afirma también otra cosa, esto es, la experiencia de la emigración, la amenaza del exterminio fascista de los judíos. Cuando dice “matrimonio significa solidaridad, soportar juntos la muerte”, me lo tomo en serio. No sólo como una indicación de que amar también significa compartir el envejecimiento y la muerte. Sino mucho más enfáticamente como la declaración de una persona que sabe que se ha salvado por poco, y donde la protección y la fiabilidad en una relación significan por tanto algo especial. No sé si una parte de la tradición judía, en la que la duración y las relaciones conyugales tienen un significado específico, no resuena inconscientemente en este pasaje.

F – “Las mujeres de hoy”, así comienzan los eslóganes publicitarios de una revista femenina, para continuar, por ejemplo: “son menos propensas a tener acci-

dentes porque no imitan a los hombres en todo”; sólo en lo mejor, hay que añadir. Así que las mujeres de hoy no sólo son bellas –como siempre han sido en esta revista y para esta revista– sino también inteligentes y seguras de sí mismas. Si un hombre les pellizca el trasero, deslizan alegremente un polo de hielo en su bañador o ponen una pipa en su jarra de cerveza con una sonrisa confiada (y lo castran simbólicamente).

B-SCH - Al menos se lo han quitado de encima temporalmente.

F - “No hay emancipación” de la mujer “sin la de la sociedad”, concluye el aforismo de Adorno “Filemón y Baucis”. ¿Cómo ve la situación de la mujer (de) hoy a este respecto?

B-SCH - Me refiero simplemente a mis experiencias en la docencia. Realmente he notado en los últimos años que las mujeres se han vuelto mucho más seguras de sí mismas. Han evolucionado muchas cosas. Hoy en día, las alumnas insisten más en tratar temas que tienen algo que ver con ellas. Son más asertivas y ya no dejan que sus compañeros tomen la palabra en los seminarios. Pueden sostener argumentos feministas, aunque sea difícil enfrentarse repetidamente a los prejuicios masculinos entre los estudiantes y los profesores. El problema que tengo es más bien que los hombres jóvenes no soportan tratar las diferencias de género y los clichés sobre la feminidad y la masculinidad. En los cursos que abordan las relaciones de género, pueden estar presentes durante dos o tres sesiones, pero luego muchos de ellos desaparecen. Así que yo no diría simplemente que no hay emancipación de la mujer sin emancipación de la sociedad. Muchas mujeres se han emancipado a pesar de que la sociedad no ha cambiado en muchos aspectos en lo que respecta a su situación. Según el principio de la dialéctica, también hay que decir: no hay emancipación de la sociedad sin emancipación de la mujer. Pero yo preferiría decir: no hay transformación de la sociedad sin un cambio estructural en la organización social de las relaciones de género, no hay emancipación de la sociedad, de las mujeres y de los hombres, sin la abolición de este sistema de dominación.

F - Una última pregunta directamente relacionada con Adorno. ¿Qué cliché de los que entretanto se le han endosado le gustaría más que se corrigiera?

B-SCH - Hay dos. Una es que Adorno convirtió a sus alumnos en epígonos. Creo que eso es más un problema de los alumnos que del profesor. Adorno no sólo honraba la independencia, sino que la exigía. Quizás una pequeña historia sobre esto. Fritz Lang, el famoso director de cine, estaba de visita en el Instituto de Investigación Social. Habló con Adorno sobre la película de Bergmann *El silencio*, y obviamente pensó que algunas de las apreciaciones de Adorno eran anticuadas. Como Adorno sabía que yo había visto la película, me llamó, como la voz de la generación más joven, por así decirlo. Le dije a Fritz Lang que esta película me había atormentado en amplios pasajes con su sensualidad y su carácter penetrante. Había vivido ciertas escenas como una sobreestimulación sexual, como una manipulación pornográfica de mi sensualidad, como una pérdida de autodeterminación por la imposibilidad de la distancia. Fritz Lang se volvió hacia Adorno y le dijo: “No me extraña que opine como tú, es tu alumna, se identifica contigo”. Nunca he visto a Adorno tan enfadado como en aquel momento en que pronunció esta frase. Lleno de indignación, contraatacó: “Dado que es mi alumna, es alguien que piensa por sí misma, se guía por su propia cabeza...”. Miró furioso su reloj, corrió al armario, cogió un sombrero y un abrigo... Y entonces nos encontramos con un espectáculo extremadamente cómico: Adorno había cogido el sombrero y el abrigo de Fritz Lang: el sombrero era demasiado grande y se le había colado por las orejas, el abrigo era demasiado largo y los brazos y las manos de Adorno desaparecían en él. Desconcertado, Adorno se miró a sí mismo y luego -todavía lleno de ira- exclamó: “Y ahora crees que me identifico contigo sólo porque tengo tu sombrero en la cabeza...” La situación se convirtió en una carcajada a la que nos unimos los tres.

El otro cliché es la idea del intelectual distante. Es difícil entender su ímpetu estético si no se le ha conocido también como una persona llena de fantasía, muy lúdica y juguetona. Jugué mucho con Adorno. Poco antes de la una, ponía fin a su trabajo en el escritorio. Entonces teníamos un cuarto de hora para jugar. Había entonces un juego favorito: “El gusano andante sale a pasear”. Este personaje se lo había inventado él. Así que nos poníamos junto a la ventana y Adorno dejaba que el gusano andante se fuera a pasear. El gusano andante se paseaba por la universidad y se comía a los colegas con los que Adorno estaba molesto, en reuniones, comités, etc. Así que siempre sabía muy bien lo que se había discutido, porque llevaba la cuenta de a quién se comía y por qué. Jugaba a muchas cosas así.

C - ¿Muestra eso el lado femenino de Adorno?

B-SCH - Digamos que era un hombre muy tierno.

Traducción del alemán de José A. Zamora

PRESENTACIÓN. *DAR CUERPO A LO IMPOSIBLE*: SAFATLE Y LA DIALÉCTICA DE LO EMERGENTE A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO

Presentation. Giving Body to the Impossible: Safatle and the Dialectics of the Emergent from Theodor W. Adorno

JORDI MAISO*

jordi.maiso@ucm.es

Desde hace más de dos décadas, Vladimir Safatle viene haciendo contribuciones de la máxima relevancia a la teoría crítica del presente. Afincado en Brasil, su pensamiento aborda cuestiones políticas, filosóficas y culturales cruciales del mundo contemporáneo desde la perspectiva del Sur global, en buena medida en la estela de autores como Adorno, Hegel, Marx o Lacan. En enero de 2024, la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica organizó un encuentro con motivo de la reciente publicación en español de su libro *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor W. Adorno* (Buenos Aires: Prometeo, 2022). Al calor de ese debate, surgió la idea de organizar un foro que permitiera reunir a distintas autoras y autores de habla hispana para discutir y poner en valor las importantes contribuciones del libro. En el marco de la revista *Constelaciones*, la aproximación de Safatle al pensamiento de Adorno resulta de especial interés, en la medida en que, en lugar de limitarse a presentar ciertos rasgos de su pensamiento, busca reivindicar la importancia política de sus planteamientos para la situación actual. Lejos del tópico de Adorno como filósofo melancólico, políticamente resignado o abocado al nihilismo, Safatle le presentaba como un aliado fundamental, no solo para abrir caminos de oposición y crítica de lo existente, sino también para retomar hoy la dimensión emancipadora. Su negativa a dar por bueno un mundo de barbarie resulta especialmente valiosa en un momento de colapso de los procesos hegemónicos de modernización social. Es desde aquí que Safatle reivindica la noción adorniana de

* Universidad Complutense de Madrid.

dialéctica, y en particular la dialéctica negativa, en la búsqueda de una dialéctica de lo emergente. Si, como escribiera Adorno, “lo que sería distinto aún no ha comenzado”, *Dar cuerpo a lo imposible* parte de las contribuciones de su pensamiento para intentar alumbrar una forma de trabajo teórico que pueda contribuir a que algo verdaderamente diferente pueda llegar a despuntar. Pocas tareas podrían ser más centrales para una teoría crítica digna de tal nombre. Esperamos que las contribuciones que aquí reunimos puedan servir para continuar y profundizar los debates que se abren a partir de este valioso libro.

UN PASO FUERA DE LA LEY: DIALÉCTICA Y PSICOANÁLISIS EN SAFATLE

A Step Outside the Law: Dialectics and Psychoanalysis in Safatle

ALBERTO BONNET*

abonnetprivado@gmail.com

Dar cuerpo a lo imposible, de Vladimir Safatle, demuestra desde el inicio dos cosas: que podemos hacer lecturas relevantes de asuntos tan abstrusos como la relación entre la dialéctica negativa de Adorno y el psicoanálisis de Lacan desde la periferia de un capitalismo global que aquí, en esta periferia, nos está enseñando sus garras y colmillos más afilados. Y que en esas lecturas nunca nos quedamos enredados en erudiciones, nunca perdemos de vista nuestras preocupaciones emancipatorias. Bienvenida sea, entonces, la traducción al español de este reciente libro de Safatle.

Participar de este diálogo alrededor de su libro es para mí, sin embargo, un gusto y a la vez un dilema. Un gusto porque, como sostendré más adelante, es un libro muy agudo; un dilema, porque es un libro que aborda mucho más aún de lo que su subtítulo anuncia: *el sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno*. En efecto, Safatle aborda en él la dialéctica negativa de Adorno, en relación con el psicoanálisis de Lacan, pero también la dialéctica en Hegel y en Marx, y sus relaciones con el psicoanálisis de Freud y Lacan, y una discusión sobre Heidegger y ciertos debates sobre la dialéctica en Brasil, en un interesante *excursus*. Mi dilema consiste en que, en estas pocas páginas, no puedo referirme a todos esos asuntos.

Decidí entonces limitarme a un punto que quizás sea clave en su argumento, a saber, en el problema de la fundamentación de la autonomía y de la libertad de acción del sujeto. Porque creo que, en este punto, se cruzan dos de sus preocupaciones decisivas: la relación entre la dialéctica negativa de Adorno y psicoanálisis de Lacan y la posibilidad de una praxis emancipatoria. Me concentraré, entonces, en su interesante desarrollo del concepto de Adorno –a menudo ignorado entre sus comentaristas– de *das Hinzutretende*, haciendo algunas referencias a otros escritos suyos y adornianos.¹

* Universidad Nacional de Quilmes (Argentina).

¹ Este desarrollo ya se encontraba en un artículo suyo anterior (Safatle, 2017).

Safatle, en este punto, parte del conocido aforismo de Adorno sobre la imposibilidad de la vida correcta en la vida falsa y la consecuente aporía que parece imponer a la acción moral (Safatle, 2022: 243-5). Pero ¿qué es la vida? ¿y qué sería una vida correcta? Safatle, en polémica con Habermas, remarca en este sentido la importancia del concepto de naturaleza en Adorno: “la naturaleza no es una mera reificación discursiva en Adorno, porque, si existe una ‘vida correcta’, entonces la vida no puede ser sólo el campo de actuación de las formas de administración de las poblaciones” (*idem*, 2022: 246).² Pero esa “vida correcta” no existe. “La inexistencia de la vida correcta, no obstante, paradójicamente nos hace sufrir, porque la sentimos en nuestros cuerpos y deseos. Hay una instauración sensible de la inexistencia de la vida correcta en nuestros cuerpos y deseos. Pues, sólo a través de la instauración sensible, esta inexistencia no será una quimera, sino una latencia de la existencia” (*idem*, 2022: 247).

Aquí tiene lugar, según Safatle, el “recurso masivo de Adorno al psicoanálisis” (*idem*, 2022: 247) –más exactamente, a los escritos meta-psicológicos y sociológicos de Freud. Safatle recorre entonces la recepción adorniana del psicoanálisis a lo largo de los años. Hay dos momentos en los que conviene detenerse dentro de este recorrido. El primero es la interpretación del psicoanálisis en clave neokantiana del joven Adorno, en su tesis fallida de 1927.³ Esto importa porque son precisamente las razones de su rápido abandono de esa interpretación, como indica Safatle, las que permiten su posterior empleo del psicoanálisis en el sentido materialista, radicalmente anti-kantiano, que aquí nos interesa. El “sujeto no idéntico”, irreductible a la “subjetividad trascendental” kantiana, será el sujeto de aquella “vida correcta”, como enseguida veremos. El segundo es el papel que desempeña esta reinterpretación del psicoanálisis por parte de Adorno, especialmente a partir de *Dialéctica de la ilustración*, de 1944. En este sentido Safatle argumenta, con toda razón, que el

² Adorno no desarrolló rigurosamente su concepto de naturaleza. Sin embargo, creo que el conocido estudio de Alfred Schmidt sobre el concepto de naturaleza en Marx (cuyo origen es su tesis de doctorado, dirigida por Adorno) proporciona claves para reconstruirlo. Es especialmente importante en este contexto su advertencia (contra el joven Lukács) de que “la naturaleza no es sólo una categoría social” (Schmidt, 2014: 78) porque, si así fuera, se reduciría al “campo de actuación de las formas de administración de las poblaciones” al que se refiere Safatle.

³ Véase el resumen de esta tesis, titulada “El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma” (Adorno 2010), así como el comentario de sus editores sobre la posterior retractación de Adorno: en una carta, señala que el “error fundamental” de su tesis había sido “relacionar unilateralmente a Freud con la teoría del conocimiento (...) y haber descuidado desde el comienzo el elemento materialista presente en Freud, designado en él con el concepto fundamental de placer de órgano” (*idem*: 357-8).

psicoanálisis desempeña en este y otros escritos adornianos posteriores una posición clave en la conceptualización de ese sujeto no idéntico. El concepto de auto-dominio, que recorre de punta a punta esa dialéctica y que dictamina su carácter regresivo, es inconcebible sin el psicoanálisis.

En este punto, mi única reserva respecto de la argumentación de Safatle se refiere a su elevación del psicoanálisis, en *Dialéctica de la ilustración*, al status de una “antropología freudiana”. Quizás esto pueda afirmarse a propósito de su contrapartida, *Eros y civilización* de Marcuse; pero resulta dudoso que Adorno y Horkheimer, que insistieron en rechazar cualquier antropología filosófica, estuvieran dispuestos a suponer una (meta) psicológica.⁴ Antropología esta que, además, no sería sino una variante de aquella, puesto que Safatle la vincula explícitamente con la concepción ahistórica del trabajo y del deseo del Hegel de la *Fenomenología*. Pero, en cualquier caso, es indudable que Safatle acierta en otorgarle una posición clave a la concepción psicoanalítica del aparato psíquico escindido, al individuo como un “sistema de cicatrices” generadas por su socialización, dentro de la argumentación de Adorno. “Solo una teoría como el psicoanálisis podría mostrar que los clivajes de la vida psíquica aparecen también como la expresión más profunda de la capacidad de resistencia del sujeto social. Adorno necesita de una teoría conflictual del aparato psíquico, ya que la existencia conflictual que el psicoanálisis tematiza permite el enraizamiento de la resistencia frente a las formas de alienación” (Safatle, 2022: 254).

Este aparato psíquico escindido es condición de posibilidad de la autonomía y, en consecuencia, la capacidad de resistencia del sujeto. Sin embargo, la noción de autonomía puede parecer problemática a primera vista, porque la concepción por excelencia de esa autonomía del sujeto es la concepción kantiana de la auto-legislación del sujeto moral, y esta contradice aquella concepción psicoanalítica de un sujeto no idéntico. En efecto, la acción moral en Kant es la acción que responde a la ley, inmanente a todo ser humano como ser moral, que le permite trascender su ser natural animal y su acción patológica sometida a sus objetos. La acción moral kantiana arraiga en una voluntad pura, indiferente a sus objetos, cuya única causa es la libertad. ¿Cómo pensar la autonomía de un sujeto no idéntico?

⁴ Véase en este sentido la discusión entre Figueiredo Francisco (2020) y Safatle (2021) en las páginas de *Constelaciones*.

Adorno, ya en *Dialéctica de la ilustración*, pero aún más acabadamente en *Dialéctica negativa* y en algunos de sus seminarios de mediados de los años sesenta, rechaza esa concepción kantiana de la autonomía del sujeto como un resultado de su auto-dominio, “esa ipseidad que necesariamente se confunde con regímenes de dominio de sí” (Safatle, 2022: 265). Adorno reconoce, en la concepción kantiana de la acción moral, un intento de trascender la mera acción de auto-conservación del sujeto y un reconocimiento de la igualdad entre los sujetos actuantes. Pero rechaza la reducción de la voluntad a la conciencia, el sacrificio represivo de los sentimientos e inclinaciones, que involucra. “Para Adorno, salir de ese impasse implica la reconfiguración de la espontaneidad del sujeto a través de la noción de la *interacción entre sujeto y objeto*” (*idem*, 2022: 266). Adorno se niega a concebir la autonomía del sujeto como indiferencia respecto de cualquier objeto por la sencilla razón de que reconoce que el sujeto, en tanto sujeto no idéntico, ya está de antemano mediado por el objeto. “Como si Adorno estuviera recordando que la espontaneidad del sujeto está profundamente vinculada a la capacidad de dejarse afectar por objetos que nosotros no controlamos, sin que nos sean completamente externos” (*idem*, 2022: 267; véase también Safatle, 2006: 167 y ss.).

Esa espontaneidad se introduce en el hiato existente entre conciencia y acción. El pasaje de la conciencia a la acción requiere un “salto” en la cadena de la causalidad que se origina (no en la “causalidad de la libertad” sino) en un “momento somático”: “este salto expresa una motivación para la acción que tiene la forma de un suplemento (*das Hinzutretende*) y la estructura de una moción pulsional” (Safatle, 2022: 268). Pero vayamos por pasos. Los ejemplos por excelencia de ese pasaje a la acción como salto, en Adorno, son la venganza de Hamlet (en oposición a la indecisión del “asno de Buridan”) y la participación del teniente von Schlabrendorff en el atentado contra Hitler de 1944 (Adorno, 2019a: 42-5; 2019b: 434-40 y 448-9). En el libro que tenemos entre manos, Safatle no se detiene mucho en este salto, aunque sí en otros. Safatle vincula en ellos esta concepción adorniana de la acción moral con el concepto de acto psicoanalítico. Distingue, siguiendo a Lacan, entre dos tipos de acciones: aquellas que reproducen las estructuras preexistentes (*acting out*) y aquellas subversivas que suspenden esas estructuras y destituyen al sujeto actuante (*acto*) (Safatle, 2023: 90).⁵ Dos ejemplos de Lacan, que Safatle re-

⁵ Lacan diferencia además un tercer tipo de acciones (*pasaje al acto*), acciones contra las estructuras que no logran desafiarlas y amenazan sin más al sujeto en cuestión. Mediante esta noción criticaba las acciones estudiantiles del mayo del 68, pero no me interesa en este contexto. Sobre todo esto

cupera, son muy ilustrativos de la diferencia entre ambas. Afirma Lacan que caminar entre los asistentes a su seminario es una simple acción en el primer sentido, pero, si diera “un paso fuera de la ley”, sería una acción en el segundo sentido. Una acción en este último sentido, abunda Lacan, fue el famoso cruce del Rubicón, por Julio César, en el 49 a. c.⁶ El *acting out* reproduce al sujeto actuante; el *acto* reconstituye retroactivamente sus propias condiciones subjetivas de posibilidad. El *acting out* supone un sujeto idéntico a sí mismo y puede imputarse sin resto a ese sujeto; el *acto*, en cambio, supone un sujeto no idéntico a sí mismo, que es redefinido por su acción.

El excedente (*das Hinzutretende*) que pone en evidencia a este último como un sujeto no idéntico a sí mismo es un “momento somático” (*somatische* o *leibhafte Moment*) de ese sujeto que es irreductible a su auto-conciencia. Escribe Adorno, “algo que no se agota en la consciencia, corporal, convertido por la mediación en la razón y cualitativamente distinto de esta” (Adorno, 2005: 215).⁷ La intervención de este momento somático en los motivos de la acción es la que convierte el *acting out* en *acto*. Este momento somático remite al cuerpo del sujeto, como cuerpo biológico, pero también como cuerpo libidinal. Se trata, en este último sentido, de un cuerpo sede de las pulsiones parciales pre-egoicas del cuerpo libidinal polimórfico infantil vinculadas a una pluralidad de objetos parciales (Safatle, 2022: 271-77; pero véase también 2012: 158-89 y 2006: 229-32).⁸ La asunción del principio de realidad y la constitución del ego acarrearán la subordinación de esa sexualidad polimorfa, ciertamente; pero Adorno, así como Freud y Lacan, presuponen que no desaparece por completo o, en otras palabras, que el sujeto adulto continúa escindido por “una existencia pulsional de la no identidad” (Safatle, 2022: 256). Y esta escisión es condición de posibilidad de la libertad de ese sujeto. “Sin recurrir a lo

véanse las lecciones 11-12 del seminario XIV *La logique du fantasme* y 1-4 del seminario XV *L'acte psychoanalytique*, de 1967, y la lección 22 del seminario XVI *D'un autre à l'Autre*, de 1969).

⁶ Recuérdese que el cruce del Rubicón ejemplifica a su vez ese “paso fuera de la ley” en un sentido muy preciso: violó la prohibición que impedía cruzarlo a los ejércitos de Roma y de la Galia Cisalpina, sancionada por el derecho romano tardo-republicano. Y desencadenó consecuencias imprevisibles para los propios agentes intervinientes: la segunda guerra civil y la caída de la república –en este último sentido es reveladora la interpretación de Weber.

⁷ Sobre este complejo concepto me parecen interesantes los análisis de Jappe (2017), Freyenhagen (2013: 255-70), Shuster (2014: 71-79) y Bienmüller (2022: 199-205).

⁸ Esto es lo que Freud denominaba precisamente “placer de órgano específico” (y recuérdese la importancia que Adorno atribuye a este concepto, que señalamos en una nota previa): un placer auto-erótico, porque esos objetos parciales son zonas del propio cuerpo o del cuerpo de la madre aún no exteriorizado.

preyoico –escribe Adorno–, a aquel impulso que, en cierta medida, es un estímulo corporal que aún no es conducido por la instancia de la conciencia centralizadora, no sería posible dar con el concepto de libertad; mientras que, por el otro lado, él termina en la fuerza del propio yo; es, pues, en sí mismo antagónico” (2019b: 406).

Aquí es, en nuestra opinión, donde el psicoanálisis cobra la mayor importancia en la interpretación de Adorno que Safatle nos propone en estas páginas. Y una lectura atenta de los escritos y seminarios en los que Adorno aborda esta problemática de la acción moral (Adorno, 2001: 132-4; 2005: 212-6; 2019b: 399-449) habilitan dicha interpretación. Pero volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿qué sería una “vida correcta”? Va de suyo que no sería la vida de un sujeto idéntico a sí mismo regida por la ley moral. Tampoco la disolución del sujeto. La destitución del sujeto a través del acto, antes mencionada, no resulta en un no-sujeto, sino en un sujeto no-idéntico (Safatle, 2006: 230). La vida correcta sería la vida de un sujeto que asume su no identidad. Pero ¿qué significa esto de un sujeto que asume su no identidad? En general, de un sujeto capaz de mediar conscientemente, en su acción, ese impulso. Pero en estas páginas y en otras de sus escritos, Safatle no está preocupado por la subjetividad en general, ni siquiera por la moral, sino por la subjetividad política. Busca las “transformaciones subjetivas capaces de producir una agencia que no esté completamente coordinada por la estructura”, un “devenir revolucionario de los sujetos” (Safatle, 2023: 25 y 26).

En efecto, Safatle está pensando la posibilidad de un “reconocimiento sin identidad” contra las “políticas identitarias” (Safatle, 2006: 230-1). Su punto de partida es la convicción, compartida por Žižek, de que la sociedad capitalista contemporánea está dominada por una “desublimación represiva” que, como sostuviera Lacan, impone el goce como mandato superyoico.⁹ “Hoy, el verdadero discurso que sustenta los vínculos socioculturales de la contemporaneidad es, digamos, más maternal. Se trata, por ejemplo, del ‘cada uno tiene derecho a su forma de goce’ (o aún ‘cada uno debe encontrar su forma de goce’) que podemos encontrar en la liberación multicultural de la multiplicidad de las formas posibles de sexualidad en nuestras democracias liberales” (Safatle, 2008: 128). Es en este contexto en el que se inscribe su búsqueda de ese “reconocimiento sin identidad”: “la creación de identidades colectivas, en una era en la que la atribución identitaria es narcisista,

⁹ Las afinidades entre Safatle y Žižek son significativas. Sin embargo, Safatle indica una diferencia entre las preocupaciones de ambos: reconoce a Žižek como el teórico por excelencia del proceso revolucionario como acto analítico, pero señala que él está interesado en ese devenir revolucionario de la subjetividad (2023: 107; véase Bonnet, 2020).

es indisoluble de continuas reiteraciones de prácticas de exclusión” (Safatle, 2023: 40).

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (2001): *Metaphysics. Concept and Problems*. Cambridge: Polity.
- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*. En *Obra completa 6. Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2010): “Resumen de la tesis doctoral”. En *Obra completa 1. Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal, pp. 343-345.
- ADORNO, Th. W. (2019a): *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- ADORNO, Th. W. (2019b): *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- BIENMÜLLER, R. (2022): *Das hintzutretende Dritte. Über das somatische in the Bildungstheorie Theodor W. Adornos*. Bielefeld: Transcript.
- BONNET, A. (2020): “De la dignidad. Reflexiones sobre la racionalidad de las acciones insurreccionales”. En *Conflicto Social. Revista del Programa de Investigación sobre Conflicto Social* 13 (24). pp. 216-237.
- FIGUEIREDO FRANCISCO, A. (2020): “Reseña de *O circuito dos afetos y Dar corpo a o impossível* de V. Safatle”. En *Constelaciones* 11/12, pp. 640-659.
- FREYENHAGEN, F. (2013): *Adorno’s practical philosophy. Living less wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAFFE, A. (2017): “Adorno’s ‘addendum’”. En *Philosophy and social criticism* 43 (8), pp. 1-22.
- SAFATLE, V. (2006): *A paixão do negativo. Lacan e a dialética*. San Pablo: Editora UNESP.
- SAFATLE, V. (2008): *Cinismo e falência da crítica*. San Pablo: Boitempo.
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. San Pablo: WMF Martins Fontes.
- SAFATLE, V. (2017): “Freud em Frankfurt: a função da psicanálise no pensamento de Theodor Adorno”. En D. Kuperman (ed.). *Por que Freud hoje?* San Pablo: Zagodoni, pp. 63-89.
- SAFATLE, V. (2021): “En el calor del ahora. Entrevista a Vladimir Safatle” (de F. Akselrud Durão). En *Constelaciones* 13, pp. 564-576.
- SAFATLE, V. (2022): *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno*. Buenos Aires: Prometeo.
- SAFATLE, V. (2023): *Maneras de transformar mundos: Lacan, política y emancipación*. Buenos Aires: Prometeo.
- SCHMIDT, A. (2014): *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.
- SHUSTER, M. (2014): *Autonomy after Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

ALGO LATE EN LA DIALÉCTICA. A PROPÓSITO DE *DAR CUERPO* *A LO IMPOSIBLE*

Something Pulsates in the Dialectic. About Giving Body to the Impossible

MICAELA CUESTA*

micaelacuesta@yahoo.com.ar

1

Asistimos en Argentina a un momento de particular asedio a la producción de cultura (y de universidad). Quizás la razón última de ese ensañamiento se encuentre en aquello que trae Safatle de que el pensamiento se sirve de la estética para pensar lo que en la vida social estaría prohibido pensar. Más aún, el arte, afirma “[...] es el sector de la vida social más claramente portador de la fuerza redimensionadora de la experiencia” (p. 152). Y si la experiencia estética como experiencia sensible es inescindible del pensamiento hace sentido reconocer que fue un film de Luis Ortega, el *Jockey*, el que me permitió leer bajo otra luz este libro. Es cierto que Adorno tenía reticencias sobre la potencia emancipadora del cine, a diferencia de Walter Benjamin quien está sospechosamente ausente en la reelaboración de la dialéctica negativa que realiza Safatle. No obstante, fue ese film el que me permitió realizar subrayados imaginarios. Esos minutos de ficción nos confrontan con la experiencia del sufrimiento social, de las violencias específicas presentes y pasadas, con los olvidados de esta tierra, con lo que nos fuerza a ser de determinado modo y no de otro, con la opacidad intraspasable del sentido. Pero también, en simultáneo, hace que nos topemos con la *experiencia de la latencia de la existencia* cifrada en la implosión de una temporalidad lineal, en el retorno –ahora emancipador– de lo reprimido, en el desafío de todo orden, incluso el de la ley de gravedad, en el desprecio de los bienes y la propiedad, en el abandono del origen. En el *Jockey*, el azar, en el sentido del juego, pero sobre todo de la contingencia, asume una potencia reveladora.

* Universidad Nacional de San Martín.

Esa pieza estética es, como la dialéctica negativa, una práctica de la metamorfosis social capaz de abrirnos a aquello que nos *deshace en nuestra identidad*, ofreciéndonos la emergencia de un imposible que redimensiona de modo sensible la imaginación política. Deshacerse de la identidad como prenda para la libertad. En esa búsqueda de la dignidad de una libertad cercana a “un sí desprovisto de Yo” (p. 274), de una ética del reconocimiento liminar (“de la dignidad de lo que nos hace deshacernos de la imagen de nosotros mismos), “de un común sin gramática propia” (p. 403), el Jockey se encuentra con la dialéctica negativa adorniana que Safatle nos dona.

2

Una dialéctica ¿para qué tiempo? ¿Qué dialéctica demanda nuestro tiempo? ¿Qué define a “nuestro” tiempo? ¿Hay algo así como “nuestro” y “tiempo”? Safatle, como en la década del sesenta hicieran Paulo Arantes y Roberto Schwarz, se esfuerza por reconstruir la dialéctica que la crítica de países de inserción periférica como el nuestro demanda. Esa crítica no está incitada como entonces por la creencia nacional-desarrollista y las alianzas más o menos improbables de clases con las que seducía. Antes bien, Safatle parece querer explicitar la dialéctica negativa en acto en las interpretaciones de Arantes. Todo se sucede como si Safatle hiciera con Adorno lo que Arantes hizo con Hegel. Buscando, un poco contra ambos, explicitar ese retorno a la filosofía para recuperar una experiencia metafísica que nos arranque del diagnóstico que siguiendo a Arantes se caracteriza por el disciplinamiento que provoca el “estado de crisis permanente” en que vivimos. Un *impasse* continuo que redundando en un “horizonte de expectativas decrecientes” (p. 373). Tras las huellas de Arantes y las interpretaciones de la obra de Guimaraes Rosa seremos conducidos por una travesía que, develando la extorsión de pactos reconciliadores, invitará a la desintegración que inaugura umbrales impensados. De la mano de determinadas experiencias estéticas puede inducirse sensibilidades propiciatorias de lazos sociales más justos. *Inducción* y contagio de un deseo latente de emancipación capaz de sortear la parálisis y capitulación ante las fuerzas del capitalismo neoliberal que encuentra más de una afinidad con la *filosofía del colapso del tiempo histórico* enunciada por Arantes.

3

Compartimos una misma inquietud, señala Safatle, suscitada por el “*colapso* de los procesos hegemónicos de modernización social [...] la magnitud de la pérdida popular de adhesión explícita al horizonte normativo de las democracias liberales” (p. 45 el subrayado es nuestro). Los lazos sociales están signados por una *desidentificación generalizada* que se declina como insensibilidad, des-solidarización y crueldad capitalizada por fuerzas autoritarias, regresivas. En ese marco, Adorno *come diavolo* –dice Safatle recordando a Lyotard–, emerge como el deseo que pulsa la dialéctica: “disolver la seguridad del mundo metaestable y, con él, las figuras singulares del espíritu y los pensamientos determinados” (p. 29). Una dialéctica concebida como *procesualidad* inmanente, parida por la crítica al capitalismo al que se concibe como un sistema específico de intercambio que produce regímenes de vida vinculados a formas de subjetividad, de trabajo, de deseo, de lenguaje. El capitalismo como gestión psíquica que sofoca la imaginación reduciéndola a “la gramática de repeticiones e identidades” (p. 42). Un sistema edificado sobre una metafísica de la identidad, la propiedad, la posesión, la abstracción. A esta enumeración se podría añadir la metafísica de la representación, la conciencia, la homogeneización, la presencia.

Dialéctica como *enunciación en situación* que, desafiando interpretaciones moralizantes que sólo ven en ella resentimiento y resignación, se yergue revolucionaria. Una dialéctica negativa afectada por la *latencia de lo existente*: lo no idéntico, lo que “reclama la desintegración de lo que se sedimentó o de lo que busca sedimentarse como presencia” (p. 33). Una dialéctica contra la pregunta por el origen o el retorno a algún momento pre-dialéctico que pudiese establecer las bases de un horizonte normativo compartido. Una *dialéctica emergente* que señala las condiciones reclamadas *por y para* una transformación pendiente. Esa dialéctica no sólo parte del diagnóstico de la falsa totalidad capitalista y de la fuerza de sus luchas sociales; ella también reconoce en los conflictos psíquicos al campo donde se inscriben y libran los antagonismos. En ellos se cuece la sujeción social pero también la vocación de emancipación. La existencia pulsional de la no identidad acoge el horizonte de la lucha que puede desbordar al capitalismo. Un índice de politicidad se aloja en el inconsciente tabicando la expoliación definitiva en manos del capitalismo de turno. Esa intensidad requiere de una crítica sin concesiones a la identidad para desplegarse y dar cuerpo a lo imposible. No se trata de hermanar las luchas identitarias con las luchas de clases, sino de hacer lugar a emergencias no identitarias

“que se coloquen como punto de contradicción global en relación a las determinaciones sociales actuales por propiedad y por clases” (p. 55).

4

La dialéctica cede a lo heterogéneo y busca acompañar la conciencia crítica que la razón tiene de sí con la experiencia crítica de los objetos. Ni método, ni perspectiva, ella responde a una determinada estructura de la cosa que exige para su realización “de un *colapso* de las estructuras de ligación y determinación derivadas del Yo como fundamento” (p. 65). En las probabilidades de ese colapso se cifra la chance de unificar crítica social y crítica de la razón para abrir paso a la transformación de las metafísicas que sostienen el sistema capitalista. De esos derrumbes pende la metamorfosis categorial que es también, en Safatle, una metamorfosis en la sensibilidad.

Sólo desde las reflexiones de la estética adorniana –que rechaza toda concepción compensatoria de la práctica artística– puede comprenderse el vínculo entre contradicción dialéctica (que a su vez se distancia del concepto de diferencia) e infinitud (acabando con la analítica trascendental de la finitud) legada por Hegel. Desde ese prisma la infinitud en acto puede redimensionarse en sentido crítico, como fuerza destituyente e instauradora (aunque no anticipable positivamente). Para Adorno, recuerda Safatle, la experiencia estética –auténtica– carga con un potencial de inducción de nuevas sensibilidades, formas de organización y vida, erosivas de las hegemónicas. A través suyo es posible corregir no sólo unilateralidades del aparato conceptual sino forjar horizontes de relaciones emancipatorias.

Para esta dialéctica la infinitud no equivale a inmortalización sino a auto-negaciones y autodeterminaciones inadecuadas de una experiencia procesual que asume la identidad como “ley real” que atenaza deseos, cuerpos, actividades, en la configuración social del capitalismo. Si la diferencia aparece como contradicción es sólo porque al interior de esa realidad social –bajo el yugo de la identidad y la equivalencia– se lee como una radical imposibilidad lógica. Donde ella se pronuncia habrá que reconocer contradicciones reales: “modalidades de emergencia de relaciones y modos de determinación hasta entonces no predicados e imposibles de ser explicitaciones en la situación actual” (p. 80). Es esa imposibilidad como incisión en lo real lo que marca la emergencia que empuja metamorfosis institucionales. Se trata de refuncionalizar tanto la idea de infinito cuanto la de proceso

para comprender la infinitud a la manera de una disonancia objetiva (aprendida en Schönberg) que proviniendo del objeto nos hace deponer la “ilusión conceptual total”. De esa disonancia, de la justicia del detalle en ella, se deriva la noción de procesualidad de lo heterogéneo que reposa no ya en síntesis no formales sino en síntesis funcionales que se realizan al destruirse. Es a través de la explosión de la finitud como Adorno pone en acto la infinitud en su pensamiento estético y la emergencia de una totalidad verdadera en su procesualidad.

5

Contra la lectura convencional que ve el Adorno, en su dialéctica negativa, la amputación de las dimensiones positivas de la dialéctica hegeliana, la última postal del nihilismo, o bien una crítica asfixiante de tan totalizadora, Safatle propone un Adorno cuya dialéctica es política. Adorno no realiza ninguna amputación sino una transfiguración de las nociones centrales de la dialéctica sin renunciar a casi ninguna de ellas. Retiene, así, la potencia crítica de la totalidad contra el hechizo positivista de la inmediatez, pero resistiéndose a explicitar sus tres figuras centrales: Estado, Espíritu de mundo, Identidad sujeto/objeto. No escatima en argumentos al exponer sus rasgos anti-estelistas y anti-juridicistas. Guarda para sí la totalidad pero concebida ahora como “fuerza de descentramiento de la identidad autárquica de los particulares” (p. 122). Una totalidad metamorfoseada como procesualidad en continuo reordenamiento de series antes relacionadas de determinado modo. Conserva la idea de mediación, pero ahora como *mímesis*: “capacidad transitiva de colocarse en el otro y como otro” (p. 129), de disolver la dicotomía entre el yo y el otro. La dialéctica de Adorno como un *realismo sin principio ni correspondencia* se erige contra la claudicación nihilista para iluminar una *experiencia histórica en latencia* que la obra de arte nos vuelve próxima.

6

La dialéctica adorniana hereda a Hegel y hereda la crítica que sobre todo el joven Marx ya le hiciera a aquel, pero empuja a ambos más allá de sí, para introducir en su dialéctica un giro inédito. En la estela materialista de ese joven Marx buscará reorientar toda praxis con potencial transformador y se dará a la tarea, insiste Safatle, de dar cuerpo a lo imposible. Ello requiere reponer los contextos de la crítica:

de un capitalismo retardatorio en el caso de la crítica de Marx a Hegel, a un capitalismo de Estado providencia en el caso de Adorno a Hegel, hacia un capitalismo neoliberal en ocasión de la lectura de Safatle sobre Adorno. En este último se trata “de una integración por el uso del paradigma de la inseguridad social generalizada, una integración a través de la parálisis provocada por el miedo a la muerte social” (p. 178). De aquel Marx el Adorno de Vladimir Safatle conserva una forma de la síntesis que se sustrae al régimen de la conciencia para ser pensada como *implicación multilateral a través de la sensibilidad* evocando las reflexiones –por demás actuales– sobre la brecha metabólica entre seres humanos y naturaleza. Un abordaje materialista de la sensibilidad entendida como régimen de relación y afección que produce pensamientos.

Sin inducciones materiales que trastocuen las formas de apropiación y propiedad no habrá relaciones menos violentas entre la humanidad y la naturaleza (dentro y fuera de ella). Indagar las modalidades sensibles de una apropiación sin posesión, sin identidad, nos conduce nuevamente al concepto de mimesis y al reconocimiento de una dimensión somática en nuestras relaciones con el mundo, en las formas de experimentarlo, pensarlo, organizarlo. Ese abordaje no se desentiende de la pregunta por el colapso del sujeto político “proletario” y la latencia del antagonismo en la (falsa) integración del capitalismo.

7

El modelo de la crítica a la Ideología Alemana de Marx y Engels retorna en la crítica de Adorno a la ontología de Heidegger, afirma Safatle. El proyecto de una ontología fundamental sólo expresa la experiencia social de inseguridad, impotencia y debilitamiento del Yo (que propicia identificaciones con el agresor) cooptada por los autoritarismos. A esa experiencia se la busca conjurar elevándola a invariante histórica. Pero el saldo es el desprecio a la contingencia, el destierro de la procesualidad instituyente y la parálisis de la praxis política. Al inhibir la transformación política la fenomenología eterniza la reificación. Ante ello comparece la mediación dialéctica entre forma y contenido cósmico que ocurre en el sujeto como categoría: “El sujeto, por ser un concepto parcialmente situado en contextos materiales, es lo que se deja implicar con experiencias materiales que fuerzan la sensibilidad y violentan la capacidad esquematizada de la imaginación. A esto Adorno lo denomina ‘no identidad’” (p. 224). Un sujeto no sustancial sino procesual en el que se anu-

dan procesos materiales y contingencia. La dialéctica negativa echa mano del psicoanálisis como base de su antropología filosófica contra una ontología fundamental pero también contra una humanista (antropocéntrica). La antropología filosófica que trasunta la dialéctica negativa recuerda que “hay una humanidad no realizada latente bajo la experiencia de sufrimiento social, de alienación y malestar” (p. 230).

8

“El hombre que reflexionó sobre toda reflexión no reflexionó sobre el lenguaje” (p. 155). El lenguaje filosófico que este Adorno de Safatle nos trae se opone a la transparencia (metafísica) del sentido común. Pero no se jacta de su opacidad, la acepta porque ella es propia del Yo y del objeto. Si el lenguaje de la filosofía puede explicar algo, sólo lo hará, señala Safatle, como el inmigrante que aprende una lengua extranjera: con fucios, tartamudeos, conjunciones inesperadas, obliteraciones.

En la lengua de Safatle hay palabras que insisten: parálisis, colapso, inducción, metamorfosis, latencia, emergencia. De esas palabras distribuidas de modo desigual y asimétrico destaca una: latencia. El significado que asume está atado al contexto de su inscripción. Las figuras que forma están sujetas a la constelación que junto a otras ideas componen. En el marco de una crítica al quietismo ella parece nombrar lo no idéntico, lo que pulsa en lo real sin agotarse en sus determinaciones actuales. Bajo la “lógica de la desintegración” adorniana la latencia alude a esos restos olvidados en el pasado que con una intensidad disruptiva desarma (agrieta) la identidad que domina el presente. En la lengua de Walter Benjamin esto podría traducirse como la exigencia de redención en el presente de lo que habiendo quedado trunco en el pasado no deja ser violentado en el presente (ambos inestables, precarios).

En la saga del psicoanálisis como antropología filosófica de la dialéctica negativa, la latencia señala esa humanidad no realizada cuyo síntoma es el sufrimiento social; alude a la posibilidad de una vida correcta en medio de una dañada (como diría el Adorno de *Mínima Moralia*). Bajo las coordenadas de las pulsiones parciales, la latencia nombra las condiciones para la emergencia de un “sí desprovisto del Yo” (p. 274) que realiza modos de la libertad bajo formas no individualizadas/individualizantes. Ella también puede referir a la plasticidad revolucionaria de ciertos contenidos estéticos una vez que se leen desde la perspectiva de una dialéc-

tica negativa que alumbra “el advenimiento de posibilidades hasta entonces no predicadas” (p. 349). Latencia es la dialéctica negativa que opera en el propio Paulo Arantes involuntariamente, dejando sentir en su prosa la “energía negativa de las clases subalternas” (p. 361). La posibilidad de la crítica como una especie de latencia de lo existente. En Guimaraes Rosa, por fin, la latencia desgarrá desde sus entrañas al lenguaje reducido a su dimensión comunicacional, instrumental, para hacer lugar a “un común sin gramática propia” (p. 395). Un común poético y político que prefigura por un instante las posibilidades de una vida fuera del orden que clasifica, disciplina, divide, categoriza, subordina, ordena. Nada garantiza que seamos capaces de afectarnos por ese instante sensible cuyo efecto político es la metamorfosis. Aun así, algo late.

EMERGENCIA DIALÉCTICA

Dialectical Emergence

MARIANA GAINZA*

marianagainza@gmail.com

1

Nuestro tiempo necesita de la dialéctica. La situación que vivimos es demasiado crítica como para prescindir de la sutil fuerza diabólica de la negación. Casi como un reverso de la *débil fuerza mesiánica* benjaminiana, la dialéctica negativa de Adorno es convocada en este gran libro de Vladimir Safatle como potencia crítica para pensar y enfrentar un presente oprobioso.

Se trata de recuperar la dialéctica más allá de las críticas o, mejor dicho, a partir de las críticas que recibió desde las más altas cumbres filosóficas del siglo XX. Críticas que conocemos bien, y que marcaron una disposición antidialéctica, o una especie de tono común u horizonte compartido por diversas filosofías, responsables de la renovación de las humanidades desde las últimas décadas del siglo pasado (de Althusser a Deleuze, de Foucault a Lyotard, de Negri a Laclau). Safatle enumera algunas de las razones que se esgrimieron para justificar ese rechazo: la dialéctica destruye la diferencia que pretende hacer surgir, porque la somete a la contradicción; la dialéctica sofoca el infinito que busca actualizar, porque lo somete a la negatividad; la dialéctica permanece al servicio de las formas de vida que supuestamente combate, porque no puede quebrar su alianza esencial con las imágenes consagradas del sujeto, la conciencia, la historia, la política y el Estado. Si se quería pensar verdaderamente la diferencia y el movimiento de la infinitud, había que actuar teóricamente contra Hegel. Lo cual quería decir: actuar contra la linealidad de la historia, su finalismo progresista, su universalismo abstracto; actuar contra la concepción apriorística de la identidad del sujeto y las ilusiones sobre su consistencia, su soberanía, su omnipotencia; actuar contra la falsa idea de un movimiento, histórico y subjetivo, producido por el delirio de una dialéctica encerrada en su legalidad inmanente y creando su propia materia.

* Universidad de Buenos Aires, CONICET, Universidad de San Martín.

En su reconsideración de estas polémicas, Vladimir asume que tales “críticas no deben ser simplemente descalificadas, sino que deben ser respondidas” (Safatle, 2022: 45), emprendiendo una reconstrucción de la dialéctica que se haga cargo de ellas. Sin dudas, porque esos debates son fundamentales para afinar las capacidades de lectura e intervención disidente en un mundo muy problemático. Pero además, porque ése es el proceder del pensamiento en el que Safatle se reconoce, como lo confiesa en una nota al pie (44), donde describe retrospectivamente sus propios desarrollos intelectuales como una “composición por contrapunto”: por un lado, su persistente afinidad con los dialécticos Hegel, Marx, Adorno o Lacan; por el otro, la constante búsqueda de una tensión productiva con críticos de la dialéctica como Nietzsche, Foucault o Deleuze; y en el medio, el inclasificable Freud como bisagra (“siempre hay alguien que viene a complicar las cosas”) pero también la música (“como en una polifonía, el contrapunto será parte del eje central, aunque parezca estar siempre en línea de fuga”).

La dialéctica a ser recuperada es el pensamiento que persevera en la fuerza crítica de la contradicción. Porque sólo la contradicción quiebra la fachada con la que una actualidad se autopresenta, interfiere el espejo que le devuelve a una época la imagen de sí que más le gusta, y permite que se manifieste *lo imposible*, lo que no tiene derecho a la existencia desde el punto de vista de los códigos que organizan lo históricamente triunfante. “La dialéctica es un pensamiento de la productividad inmanente de la contradicción en una situación de generalización de la falsa totalidad” (48). Es darle lugar a la “procesualidad infinita” que surge en cuanto se auscultan las líneas de fuga de la falsa totalidad, unas “líneas de fuga –dice Adorno en *Minima Moralia* (1999: 156)– que poco tienen que ver con el incremento de la producción y su reflejo en los hombres”¹. Esa procesualidad, como territorio liberado por la negatividad dialéctica, habilita una crítica al capitalismo como “una forma de vida que constituye modos de subjetividad, formas de trabajo, de deseo y de lenguaje”, y que tiene como sostén “una verdadera metafísica, donde la identidad, la propiedad, la posesión, la abstracción son los únicos regímenes generales de relación posible” (Safatle, 2022: 30).

¹ Al dedicarle esa obra tan particular a su amigo Max Horkheimer, Adorno la describe como una “ciencia melancólica”, que homenajea la antigua y perdida tradición de reflexión sobre los fundamentos de la vida buena –ya que tan olvidada se encuentra aquella doctrina, como sofocada la vida en medio de la realidad falsa: “lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia” (Adorno, 1999: 9).

Sería lícito decir, entonces, parafraseando al pensador argentino Horacio González, que la *dialéctica negativa* es “el otro nombre que respira hacia adentro para decir anticapitalismo” (González, 2021: 760). La asociación no es arbitraria, en cuanto González, movido por similares inquietudes que las que inspiran el trabajo de Vladimir, dedicó uno de sus libros póstumos a revisar los caminos de un *humanismo crítico*² –el otro nombre de una dialéctica negativa, podríamos ahora decir-. Como un apelo urgente a un movimiento de renovación del pensamiento colectivo, capaz de repensar los aportes de tradiciones no sólo distintas sino enfrentadas, buscando modos de reactivar nuestros arsenales críticos, sopesando y articulando dispersas razones y sensibilidades teóricas y ético-políticas contra las fuerzas deshumanizadoras del capital. El *humanismo crítico* sería entonces una especie de mínimo denominador común entre modos distintos del compromiso teórico y práctico que no aceptan la devastación como horizonte, “una plataforma indiscernible de una moral para tiempos difíciles” (González, 2021a: 93). Una *minima moralia*, quizás, como resto que deja una dialéctica negativa, en su trabajo de desarmar al pensamiento identificador que le da su consistencia interna a la metafísica capitalista. La *dialéctica negativa*, dice Vladimir, es indisociable de la práctica crítica que rechaza activamente las coordenadas que naturalizan las formas de vida hegemónicas, buscando favorecer unas posibilidades concretas de emancipación que exigen la actuación conjunta de una crítica social –dispuesta a dar prosecución a la crítica de la economía política heredada de Marx– con una crítica de la racionalidad instrumental en un sentido más extenso, como la que le permite a Adorno afirmar que “no hay ninguna historia universal que conduzca del salvaje a la humanidad” aunque “ciertamente, hay una que conduce de la honda a la bomba atómica” (Safatle, 2022: 140).

2

Una vez más, la dialéctica contra la metafísica que presta su espíritu para justificar un mundo. “El que ya no necesita un mundo” (29), en cambio, puede dejarse lle-

² La asociación tampoco es arbitraria pues, de cierta forma, refiere a un encuentro que iba a suceder y que no tuvo lugar. Vladimir iba a viajar a Buenos Aires en marzo de 2020, y entre sus actividades en la ciudad habíamos organizado una charla pública junto con Horacio González (profundo conocedor de la vida cultural, intelectual y universitaria de San Pablo, ciudad en la que se exilió en los años de la dictadura cívico militar). Ese intercambio prometía. Pero la pandemia del COVID 19 llegó a nuestras tierras ese mismo marzo, y Vladimir tuvo que suspender su viaje. Nuestro indispensable Horacio González murió en junio de 2021, en medio de la catástrofe pandémica...

var por ese *deseo de dialéctica* (como bien nombra Diego Sztulwark [11] al impulso que anima la escritura de *Dar cuerpo a lo imposible*), ese deseo de negatividad que no es nihilismo, que no es resignación, que no es resentimiento –insiste Vladimir– sino un inconformismo, un rechazo a aceptar los modos en que cada época reescribe los principios de *identidad* y de *no contradicción*, que le dan su autoridad a las palabras y a los sentidos, a las evidencias y a los prejuicios que una racionalidad dominante no puede permitirse poner en riesgo. La contradicción, entonces, debe ser despejada, negada en la realidad y resuelta en el pensamiento.

Vladimir reconstruye una breve historia de las aventuras de esa negatividad denegada, que le permite situar el lugar de Adorno partiendo de sus propias palabras en el prólogo de la *Dialéctica Negativa*: “La formulación *dialéctica negativa* atenta contra la tradición. Ya en Platón, la dialéctica quiere obtener algo positivo mediante el instrumento intelectual de la negación; más tarde, la figura de una negación de la negación designó esto lacónicamente. Este libro querría liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad” (31). Se trata entonces de pensar en qué consiste la innovación fundamental asociada con esa liberación de lo afirmativo que no implicaría ninguna pérdida de discernimiento y orientación: “¿qué sería una determinación que conserva su capacidad de distinguir, de definir el sentido y de expresar la existencia de lo que ella determina, sin que esto someta la experiencia a la adecuación a un articulado campo de normatividad actualmente afirmada?” (160).

La tradición dialéctica había llegado a la modernidad reducida a una mera técnica argumentativa, y en ese estado Hegel la encontró en Kant, como una lógica de la apariencia que muestra el juego ilusorio en el cual entran los razonamientos que van más allá de lo autorizado por la experiencia. Así, mientras que las categorías del entendimiento conducen naturalmente a la verdad (a la adecuación de los conceptos con el objeto), las ideas trascendentales, oponiéndose entre sí en una controversia irresoluble, conducen de un modo igualmente necesario a un plano donde reinan las ilusiones subjetivamente producidas que, sin embargo, reclaman una dignidad objetiva que resiste a los esfuerzos de la crítica para denunciar el engaño. Paralogismos, contradicciones y antinomias, como si hubiera una disposición natural de la razón a desorientarse en el pensamiento, dice Vladimir. La solución de las antinomias de la razón pasaría entonces, para Kant, por comprender que si una tesis puede ser tranquilamente refutada por otra, sin ninguna consecuencia en la

realidad, esto es así porque ellas “luchan por nada” (86), por conceptos vacíos, sin objeto.

Detrás de esa neutralización de la contradicción por la vía de los argumentos antinómicamente enfrentados se percibe, señala Vladimir, la forma de la *oposición real*, en la cual “dos términos se anulan sin que estemos ante una contradicción, como dos fuerzas físicas que se anulan y cuyo resultado sería cero” (88). El concepto kantiano de oposición real es un concepto interesante, que inspiró una de las tentativas más resonantes de cuestionar la contradicción hegeliana: la de los marxistas italianos Galvano Della Volpe y Lucio Colletti. La movilización de la filosofía kantiana a favor de una relectura antihegeliana de Marx se hizo en nombre del materialismo, con lo cual, la oposición real no era leída como soporte de las ilusiones creadas por las controversias metafísicas, sino como un concepto que podía ser usado para pensar los conflictos sociales reales. Una filosofía materialista que afirma el carácter extra lógico de lo real –señalaban los italianos– no puede reivindicar el concepto lógico de contradicción; el marxismo tendría que reconceptualizar los antagonismos sociales, considerándolos como oposiciones reales. El argumento remite a la distinción de Kant –en su “Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas” (1992)– entre dos tipos de oposiciones: por un lado, la *oposición lógica*, “la única y exclusiva a la que hasta ahora se ha prestado atención” y que “consiste en que de la misma cosa se afirma y se niega algo a la vez”, de tal modo que “la consecuencia de esta conexión lógica es absolutamente nada (*nihil negativum, irrepraesentabile*), como declara el principio de contradicción”; por otro lado, la *oposición real*, donde “dos predicados de una cosa se oponen, mas no en virtud del principio de contradicción”, sino porque “uno suprime lo que ha sido puesto por el otro” pero “la consecuencia es algo (*cogitable*)” (Kant, 1992: 122). Este segundo tipo de oposición es usado por Kant para hablar de las oposiciones en el mundo empírico, donde las cosas que se enfrentan son positivities, fuerzas reales. Aunque esas fuerzas pueden neutralizarse recíprocamente al chocar entre sí, el resultado de ese embate debe ser pensado como algo existente: una supresión, una carencia o una ausencia reales. Esas oposiciones, sugiere Kant, no se restringen al plano conceptual, sino que se aplican a situaciones perceptibles en la realidad (el viaje de un barco hacia el oeste es un movimiento tan positivo como el viaje al este, pero los caminos recorridos por ese barco se suprimen total o parcialmente).

Colletti, entonces, se vale de Kant para sostener que la contradicción dialéctica de Hegel es, en verdad, una contradicción lógica, a la que se le adjunta un resulta-

do espurio, un *algo* que sustituye a la *nada* resultante de la relación entre una afirmación y una negación meramente lógicas, un *tercer elemento* que actúa como (falsa) síntesis, que pretende resolver la contradicción, cuando lo que en verdad hace es contrabandear elementos empíricos en la deducción. En vez de desistir de la contradicción lógica (de cuya vacuidad se burla al comenzar su propia *Lógica*), Hegel la conserva, pretendiendo que de ella surja algo real, una consecuencia efectiva, un paso adelante en el orden del razonamiento y en la comprensión de lo real. Por eso, lo que la crítica kantiana de Hegel sostiene es que la lógica dialéctica es un híbrido, que mezcla o confunde el orden ideal y el orden empírico, la contradicción lógica y la oposición real. El modelo de la crítica kantiana a la metafísica se esgrime, así, contra Hegel, asignándole a su lógica la responsabilidad por las ilusiones y autoengaños en los que incurrieron los marxismos que elaboraron sus lecturas de la sociedad y de la historia basándose en las quimeras que propicia la contradicción dialéctica, al asumir el absurdo de que la “negación en sí” o los “no seres” son cosas realmente existentes en la naturaleza.

Ese uso de Kant en nombre de una ciencia marxista resuena, a su vez, con otro uso de Kant –psicoanálisis lacaniano mediante– que Safatle nos hace leer en la obra de Monique David-Ménard, quien parte de consideraciones semejantes: “la contradicción no tiene poder sobre las cosas mismas’, ya que se trata de ‘constituir objetos de conocimiento a partir del modo de la oposición real en vez de soñar el mundo bajo el modo de la oposición analítica o de la oposición dialéctica” (Safatle, 2022: 89). En este caso, la distinción que la crítica kantiana protegería ya no sería la que separa el orden de las ideas y el orden de las cosas, sino la que no permite la confusión entre el objeto de conocimiento y el delirio, entre la razón y la locura, gracias a la aceptación de que hay una falta en el conocimiento, una imposibilidad de dar cuenta del objeto real, que nos preserva de su sustitución por fantasmagorías. La presencia kantiana, entonces, legible como la operación de un límite que circunscribe jurisdicciones legítimas y aconseja no violar fronteras, hace lugar a una idea de vacío –ése es el énfasis de Safatle– cuya entidad es problemática. Viene necesariamente asociada a la noción de una crítica que fiscaliza el uso correcto de cada una de las facultades con las que el sujeto se relaciona con el mundo, tal como lo indica Adorno cuando describe al sistema kantiano como “un sistema de señales: ¡Pare!” (92). En vez de aceptar esa idea de vacío, de límite y de crítica, habría que entender que hablamos de “lugares que están vacíos solo a partir de la actual configuración de determinaciones posibles de la situación actual y

que su función efectiva sería, en verdad, evidenciar el carácter insustentable de las aspiraciones ordenadoras de la estética trascendental a la que estamos sometidos” (91). En todo caso, vale dar un salto al vacío y no aceptar que los límites que organizan esta situación valdrían para *toda* situación posible. La imagen de una dialéctica que procede por saltos permite entender que lo que se juega, entre Kant y Hegel, es otra idea de crítica: aquella que es capaz de percibir la contradicción entre la experiencia y los modelos vigentes de representación del mundo. De esta manera, si el error, la ilusión y la locura son momentos necesarios de la idea, ello es así porque la idea es, para Hegel, “la unidad reflexiva de la experiencia con el movimiento de superación de sus propias configuraciones actuales, con el movimiento de absorción de sus exteriores” (93).

Tiene sentido resaltar este fondo kantiano de la discusión, porque es en esos términos que Vladimir describe los horizontes de un presente que la dialéctica enfrenta. Los modos hegemónicos de representación del tiempo y el espacio constituyen una “estética trascendental capitalista”, sostén de las formas de racionalización y objetivación que definen los límites de la experiencia posible, los contornos de lo que puede ser percibido y deseado frente a una oscuridad de fondo, en la que desaparece todo lo que sea remiso a esa distribución de lo sensible. Se trata de un “régimen de determinación de las condiciones de posibilidad de lo existente” contra el cual, sostiene Vladimir, se levanta la dialéctica, que busca “movilizar las fuerzas diabólicas del grado cero de la determinación” (34). Ese grado cero no es el vacío (por mucho que –con estilo posestructuralista– se lo haga circular), no es la nada. La “negación determinada” hegeliana como instancia crítica, reelaborada por Adorno como “no identidad”, es la base de un pensamiento de las “determinaciones inestables”: éste es el término que Vladimir sugiere para responder al desafío de una reformulación de la dialéctica que la libere de la tranquilizadora herencia de un espíritu afirmativo, pero sin perder la determinación, es decir, sin perder ciertos modos de reconciliación entre el sentido y la experiencia, necesarios para dar cuerpo a eso que fundamentalmente se busca en ella como procesualidad crítica para una praxis liberadora: discernimiento y orientación. ¿Es eso hoy imposible?

3

Para los fines de esa orientación, hay que comprender que la referencia a la totalidad es una instancia fundamental de la dialéctica hegeliana que la dialéctica nega-

tiva no suprime. Ni la idea de totalidad, ni la idea de mediación, ni –en términos generales– las estructuras de la dialéctica de Hegel son abandonadas por Adorno. Este es un posicionamiento importante del libro de Safatle. Entre Hegel y Adorno, más que una ruptura, se da un desplazamiento, que se mide en el pasaje de una definición de la dialéctica como “espíritu de contradicción organizado”, a otra que la considera “la conciencia consecuente de la no identidad”. La perspectiva de Adorno permite ver a la totalidad hegeliana, no como “la determinación normativa capaz de definir, por sí sola, el sentido que ella subsume, sino como una fuerza de descentramiento de la identidad autárquica de los particulares” (122). Sostener la idea de totalidad no implica, entonces, la subordinación de las situaciones singulares a un principio estructural fijo o transhistórico, sino la comprensión de que “lo particular es siempre más que sí mismo, que nunca está completamente realizado, que es una determinación inestable”. De tal manera que la referencia a la totalidad es “la condición para que la fuerza que trasciende la identidad estática de los particulares no sea simplemente una pérdida, sino que pueda producir relaciones” (123). En esa lectura, la totalidad ya no es una categoría afirmativa, sino crítica. Y por ese desplazamiento, la dialéctica negativa –sensible a la mutación sustantiva de la situación histórica y de sus horizontes– deja atrás la confianza hegeliana en la capacidad del lenguaje filosófico para explicitar el movimiento de lo real. La disposición a la metamorfosis categorial que Safatle reconoce en la dialéctica lo lleva a caracterizarla como una *ontología en situación*, que se implica con las formas de sufrimiento generadas por cierta conformación del régimen de acumulación y dominación.

Para enfrentar críticamente la actualidad, la dialéctica negativa ya no se orienta por una imagen positiva de la totalidad, como podía ser el Estado en el caso de Hegel (Vladimir reivindica –siguiendo al Adorno de *Los tres estudios sobre Hegel*– la idea de un Hegel sensible a la cuestión social, que frente el incremento de la pobreza y la desigualdad en el momento ascendente del capitalismo “invoca desesperadamente al Estado como instancia situada más allá del juego de fuerzas” [135]). La única orientación con la que cuenta la dialéctica negativa a mediados del siglo XX, en cambio, es una posibilidad sumergida, una “latencia de lo existente”, que debe ser sobre todo *escuchada*. Y eso en un sentido no únicamente metafórico, si atendemos a la importancia que tiene la música para la filosofía adorniana (y también para Vladimir). “La aprehensión de la totalidad como identidad mediada por la no identidad es una ley de la forma artística trasladada a la filosofía” (143). La

fuerza transformadora de lo *no idéntico* es el secreto que la forma estética guarda, y que permite entender mejor qué sería una “determinación inestable”, desplazándose por un movimiento interno que no agota su apertura. En la música –nos explica Vladimir–, el detalle (es decir, lo inmediato) no se pierde, no desaparece en la mediación. Allí donde aparece, la figura individual puede ser percibida como una unidad relativamente plástica, distinta a lo que la rodea y al desarrollo global de la obra. Esta idea me hace recordar a Proust, a su bellissimo relato de *En busca del tiempo perdido* (2000) sobre el modo en que impacta en Swann el detalle de una obra de Vinteuil:

“El año antes había oído en una reunión una obra para piano y violín. Primeramente, sólo saboreó la calidad material de los sonidos segregados por los instrumentos. (...) Pero en un momento dado, sin poder distinguir claramente un contorno, ni dar un nombre a lo que le agradaba, seducido de golpe, quiso coger una frase o una armonía –no sabía exactamente lo que era–, que al pasar le ensanchó el alma, lo mismo que algunos perfumes de rosa que rondan por la húmeda atmósfera de la noche tienen la virtud de dilatarnos la nariz. Quizá por no saber música le fue posible sentir una impresión tan confusa, una impresión de esas que acaso son las únicas puramente musicales, concentradas, absolutamente originales e irreductibles a otro orden cualquiera de impresiones (...) Aquella vez distinguió claramente una frase que se elevó unos momentos por encima de las ondas sonoras. Y en seguida la frase esa le brindó voluptuosidades especiales, que nunca se le ocurrieron hacia antes de haberla oído, que sólo ella podía inspirarle, y sintió hacia ella un amor nuevo. Con su lento ritmo lo encaminaba, ora por un lado ora por otro: hacia una felicidad noble, ininteligible y concreta. Y de repente, al llegar a cierto punto, cuando él se disponía a seguirla, hubo un momento de pausa y bruscamente cambió de rumbo, y con un movimiento nuevo, más rápido, menudo, melancólico, incesante y suave, lo arrastró con ella hacia desconocidas perspectivas. Luego, desapareció.” (Proust, 2000: 257-258)

El enigma que atrapa al oyente y lo hace ir apropiándose de a poco, como si fuera por capas, de un sentido evanescente (que no llega a poseer ni a dominar) es indisociable de la procesualidad abierta de la obra y de la comprensión procesual que suscita. La negatividad estética no se asocia con las cualidades extraordinarias del genio o con el goce codificado de “los entendidos” (esos que Leo Masliah hace levitar en su canción *El concierto*, hasta que el choque de sus cráneos contra el te-

cho provoca el desmoronamiento del auditorio, que cae sobre la orquesta y el público, aplastándolos a todos). La fuerza crítica del arte se relaciona con su capacidad de suspender el automatismo del pensamiento identificador, poniendo en juego una reformulación en clave de *mimesis* de la dialéctica entre sujeto y objeto, en virtud de la cual la *mediación* se concibe sin ninguna concesión a la idea de un justo medio, sino como aquello que ocurre a través de los extremos y en los extremos mismos (127). Las afinidades miméticas no son del orden de la semejanza, ni de la analogía, ni de una imitación convencional (como la que suscitan los rudimentos pedagógicos o las normas de una socialización elemental) sino que refieren a una “comunicación de lo diferente”, por la cual el sujeto experimenta una desposesión (en relación a sus modos habituales de acceso a las cosas) que desarma sus intenciones de una forma inéditamente liberadora. Lo que el arte habilita es la posibilidad de un reconocimiento extrañado de sí, gracias a lo que en el objeto permanece irreductiblemente enigmático. En cuanto la experiencia estética permite que el sujeto, al encontrar en su propio interior un núcleo de objeto (una opacidad que elude la integración consciente), aloje la disociación que produce esa diferencia, algo se modifica.

“En la liberación de la forma que todo arte genuinamente nuevo quiere se codifica ante todo la liberación de la sociedad, pues la forma, el nexo estético de todo lo individual, representa en la obra de arte a la relación social; por eso, la forma liberada repugna a lo existente”, dice Adorno en su *Teoría Estética* (150). Ese rechazo responde a las propias fuerzas de esa realidad que niega, que son las que la eyectan y hacen que la obra se pliegue sobre sí, como una mónada. Por eso, la fuerza de la negación estética es la de una negación determinada, que no ofrece la imagen positiva de un mundo alternativo a esta actualidad que rechaza. Lo que el verdadero arte provoca es una modificación crítica de la comprensión, como señala Adorno en “Compromiso” (2003), su gran debate con Sartre: “A quien le han pasado por encima las ruedas de Kafka, nunca más podrá estar en paz con el mundo, ni contentarse con juzgar que el mundo anda mal” (Adorno, 2003: 409). Las obras verdaderamente autónomas denuncian la complicidad con el mundo y producen, contra él, una distancia polémica, que ninguna declaración expresa de intenciones llega siquiera a emular: hacen nacer la angustia de la que el existencialismo sólo habla.

4

La mención de ese debate con Sartre nos permite entrar de modo lateral a la discusión de Adorno con Heidegger, otro de los momentos importantes de *Dar cuerpo a lo imposible*, en cuanto la *no relación* de Adorno con la fenomenología heideggeriana es tan clave para entender su dialéctica negativa, como su relación con Hegel y Marx (Safatle, 2022: 201). Una *no relación* con Heidegger que exige atender a las similitudes entre ellos y, sobre todo, a la “involuntaria cercanía” en relación a la crítica de la metafísica del sujeto y de la razón técnica instrumental.

Se me ocurre introducir un paréntesis sobre esa *no relación*, conectándola con los debates sobre la negatividad dialéctica que sobrevolamos al comienzo de esta reseña. Vladimir ingresaba en esas discusiones llamando la atención sobre los esfuerzos por extirpar “la propuesta más escandalosa” de la dialéctica hegeliana (el movimiento del concepto definido por la integración de las contradicciones), reduciendo la contradicción “a una figura desarrollada de la contrariedad, de la oposición lógica, o incluso de la incompatibilidad material” (78). Una bifurcación de esos debates, en vez de seguir por la vía afirmativa (de la oposición real o de la diferencia deleuziana), busca un concepto incisivo de negatividad a través de la vía heideggeriana. Ernesto Laclau (2014), por ejemplo, frente a la propuesta italiana de kantianizar a Marx a través de la oposición real, señala que si la tradición marxista no concibió a los antagonismos sociales en términos de oposición real, eso no se debió al desconocimiento de la categoría de Kant, sino a la adecuada comprensión de que no hay antagonismo sin negatividad. Sin embargo, la pregunta por el antagonismo (¿qué tipo de relación supone entre las fuerzas sociales?) exige ir más allá de los abordajes sociológicos, que hablan de los conflictos reales, de los enfrentamientos y las luchas, pero sin atender al significado ontológico de esas categorías. En términos muy resumidos, lo que se juega allí es la cuestión de la *enemistad*. La *no identidad*, entonces, remite a la negatividad social que la oposición real no puede concebir: la interrupción mutua de las identidades, propia de los enfrentamientos sociales, es un hiato, una escisión, una división constitutiva, que se prolonga en la medida en que las fuerzas en lucha están atravesadas por su otro, se definen en función de ese enfrentamiento. El juego de las identificaciones y las no identidades se piensa, en este caso, a través de la diferencia ontológica heideggeriana: las identificaciones transforman el sentido de los “contenidos positivos” (ónticos), de tal manera que un contenido afectivamente investido se transforma en un “símbolo

de mi propio ser”; y ese rol ontológico sólo tiene fuerza en la medida en que otro contenido positivo se vive como una amenaza para la propia identidad, esto es, aparece igualmente investido con una función ontológica, la de “simbolizar la posibilidad misma de mi no ser” (Laclau, 2014: 140). Así, nada es simplemente lo que es: la positividad es amenazada por un excedente de investimento afectivo, por un excedente simbólico. Y de la diferencia irreductible entre lo óntico y lo ontológico, brota permanentemente la negatividad constitutiva del mundo social e histórico. Diría muy sucintamente, en relación a esto, que se puede extender el sentido que Vladimir le da a la crítica de Adorno a Heidegger (la fenomenología como un segundo capítulo de la *ideología alemana*) para darle el peso que efectivamente tiene al *lado ideológico* de los debates teóricos políticos que nos incumben.

Pero usemos ahora la discusión con Heidegger para volver, de otra manera, a nuestro comienzo. En cuanto la estrategia teórica heideggeriana consiste, dice Vladimir, en movilizar una ontología para actuar contra las ilusiones de una antropología filosófica, y si en ese plano ya se plantea una tensión productiva con una dialéctica que fue definida como *ontología en situación*, surge la pregunta por la relación entre la dialéctica negativa y la antropología. ¿Qué tipo de antropología sería compatible con una perspectiva filosófica para la cual el sujeto se dice como *no identidad*, es decir, como un dejarse “implicar con experiencias materiales que fuerzan la sensibilidad y violentan la capacidad esquematizadora de la imaginación” (Safatle, 2022: 224)? La antropología internamente asociada con la dialéctica negativa de Adorno es la del psicoanálisis, una comprensión de lo humano que, prescindiendo de cualquier recurso ontológico al ser, ofrece una vía de aproximación sensible al sufrimiento psíquico y social. Contra las visiones orgánicas o positivistas del sujeto, el inconsciente freudiano constituye la base de un concepto conflictualista y procesual de la subjetividad, que permite comprender el funcionamiento psíquico como un “sistema de cicatrices” y darle consistencia a un imperativo categórico somática y afectivamente implicado: *el sufrimiento debe cesar*.

Estamos otra vez en las adyacencias del humanismo crítico. La *posibilidad* orientadora sobre la que se apoya la dialéctica negativa es una humanidad no realizada, latente bajo la experiencia del sufrimiento social. Indisociable de la pregunta adorniana por el horizonte de una *vida buena*, se asocia con la indagación de las condiciones materiales de existencia de un deseo de no identidad³, un deseo capaz de

³ Porque existe –dice Vladimir– una “base pulsional de la búsqueda por la no identidad”: una implicación posible con “pulsiones parciales, no integradas”, una chance de establecer “vínculos mate-

escuchar las frágiles promesas de emancipación que surgen de la negación determinada de esta actualidad. Se trata de invocar ese suelo mínimo para resistir lo que este presente quiere obligarnos a ser, espectadores pasivos que asisten desde sus pantallas al avance de la destrucción neoliberal del mundo –tan bien aprovechada por las ultra derechas, que se montan sobre los sentimientos apocalípticos para crecer, apelando a una furia social epidérmica, mientras que las izquierdas, desorientadas, tienden a la fragmentación y al encierro. Contra ese horizonte de devastación, entonces, nada mejor que el intercambio y la conversación, en la relectura desprejuiciada y generosa de las bibliotecas compartidas. Así leo al libro de Vladimir Safatle. Como un esfuerzo por buscar formas, también a través de la filosofía, de salir del agobio, reorientar las energías críticas y tramar nuevos caminos de pensamiento y acción común.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor (1999): *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor (2003): “Compromiso”, en *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*. Madrid: Akal.
- GONZÁLEZ, Horacio (2021): “Humanismo y terror”, en LÓPEZ, María Pia y KORN, Guillermo (Comps.): *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación. Textos reunidos de Horacio González (1985-2019)*. Buenos Aires: CLACSO.
- GONZÁLEZ, Horacio (2021a): *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.
- KANT, Immanuel (1992): “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía”, en *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza.
- LACLAU, Ernesto (2014). “Antagonismo, subjetividad y política”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PROUST, Marcel (2000): *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.
- SAFATLE, Vladimir (2022): *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno*. Traducido por Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Prometeo.

riales con lo aún no formateado”, como “apertura a la transformación plástica de las formas”. A tal punto de que “ser capaz de oír todavía esos vínculos es la antítesis absoluta de una vida nazi” (p. 233).

COMENTARIO A *DAR CUERPO* A *LO IMPOSIBLE* DE VLADIMIR SAFATLE

Commentary to Giving Body to the Impossible by Vladimir Safatle

VERÓNICA GALFIONE*

veronica.galfione@unc.edu.ar

Uno de los objetivos principales del libro de Vladimir Safatle es cuestionar aquellas lecturas de Theodor W. Adorno que lo presentan como un pensador melancólico y resignado. Según estas lecturas, Adorno habría advertido los peligros de la versión hegeliana de la dialéctica, pero no habría podido purificarla de sus elementos afirmativos sino por medio de la renuncia a toda perspectiva de carácter práctico. De acuerdo con esta postura, la dialéctica negativa sería una reacción inadecuada a la primacía hegeliana del principio de identidad y a su tendencia a equiparar el pensamiento con el movimiento de explicitación de aquello que ya se encontraría contenido en la inmanencia de la subjetividad. Pues, para evitar este peligro, Adorno se habría visto obligado a renunciar a toda relación de carácter afirmativo con el mundo y a condenar a la filosofía a un estado de perpetua melancolía. En su formato negativo, la dialéctica se limitaría a constatar una y otra vez el carácter imperfecto de lo dado; ella no sería más que una versión actualizada y refinada de la teología negativa y sus raíces abreviarían, al igual que las de esta, en una cierta forma de resentimiento frente a las posibilidades limitadas de la existencia. Este derrotismo a priori explicaría el interés de Adorno por el arte avanzado del siglo XX, el cual no sólo llevaría al extremo la crítica nihilista de toda forma finita de representación, sino que, en virtud de su hermetismo y de su absoluta falta de concesiones para con el público, ofrecería un refugio seguro para el escapismo aristocrático del filósofo.

Frente a este tipo de lectura que, tanto desde el compromiso militante como desde una defensa abierta de las instituciones liberales, condenan la filosofía de Adorno por considerarla derrotista, Safatle insiste en la necesidad de recordar que, para el autor de la *Teoría estética*, el núcleo de la dialéctica se encuentra en la *negación determinada*. Ahora bien, nos preguntamos, ¿cómo es necesario entender la

* Universidad Nacional del Litoral (Argentina).

negación determinada, sustento de una crítica inmanente de la sociedad, sin recaer en la dialéctica afirmativa de Hegel? O, si queremos más, ¿cómo es necesario entender la negación determinada en el propio Hegel para que sea posible decir que ella es el núcleo de la dialéctica y no condenar la dialéctica, desde el vamos, a asumir un carácter afirmativo? ¿Cómo evitar que la remisión de la crítica a los momentos de latencia, que se encontrarían presentes en las formas dadas de lo social, acabe transformado la dialéctica de un mero movimiento de explicitación y negando, de esta forma, toda posible crítica radical de lo existente? Más aún, ¿cómo hacer para pensar la crítica como el movimiento de despliegue de “la fuerza contenida en su propio objeto”, y no como un movimiento que viene de fuera, sin asumir desde el comienzo el principio de identidad? ¿No supone la negación determinada que, dados dos términos opuestos, siempre es posible mostrar que se hallan en una relación de copertenencia, por más inconmensurables que estos parezcan en un principio? Y, en tal caso, ¿no estamos asumiendo “la mismidad (*Selbigkeit*) de la estructura formal del tiempo y al espíritu como negación de la negación”, como pensaba Heidegger (Citado por Safatle, 2019: 113)?

Como se sugiere en estas preguntas, la discusión de la negación determinada que propone Safatle en este libro no se limita a la figura de Adorno. De hecho, el trabajo se inicia con una reconstrucción de la concepción hegeliana del infinito que busca mostrar que existen elementos en el propio pensamiento de Hegel que permite rebatir aquellas interpretaciones que condenan la dialéctica por su presunto carácter afirmativo. No obstante, no me gustaría detenerme ahora en este punto sino en dilucidar, más bien, en qué sentido no se trata aquí de una discusión exegética acerca de lo que efectivamente podría haber considerado Adorno acerca de las posibilidades reales de transformación social; esto es, creo que cuando Safatle recurre a la negación determinada y discute su sentido para demostrar que Adorno no puede ser considerado un pensador resignado, lo que está en juego es un determinado diagnóstico acerca de la situación actual y una pregunta muy precisa acerca del modo en que el pensamiento puede continuar siendo crítico en dicho contexto. Por ende, comenzaré refiriéndome a este diagnóstico para intentar mostrar luego el modo en que se inscribe en él el proyecto de “liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad”.

Entiendo que la insistencia de Safatle en la negación determinada se sostiene sobre el presupuesto de que las dificultades para pensar formas de transformación radical no son externas al propio pensamiento que aspira a asumir una perspectiva

crítica. Para decirlo de manera concisa, si el capitalismo no es un mero sistema específico de intercambio o producción económica sino una forma de vida, el pensamiento que se pretende crítico está obligado a entender en qué consiste la gramática a partir de la cual dicho sistema produce modos específicos de subjetivación, de trabajo, de deseo y de lenguaje; el pensamiento crítico debe comprender esa gramática si aspira a seguir siendo pensamiento crítico y no quiere verse atrapado por ella de una manera inmediata. Por este motivo, no basta con cargar al pensamiento de un contenido crítico si primero no se logra identificar e interrumpir la lógica que nos condena a reproducir la situación actual y que nos impide pensar en toda forma radical de transformación social.

Según lo entiende Safatle, si el capitalismo se impone, en tanto forma de vida, es por medio de la institución de una gramática de la finitud. Safatle se vale del propio Hegel para caracterizar esta gramática y se refiere a ella como aquella matriz experiencial que nos obliga a identificar la determinación con la predicación y a concebirla como una instancia de carácter fijo y autónomo. Según es posible rastrear a través del libro, Safatle considera que esta forma de entender la determinación constituye el eje sobre el cual se sostiene, en última instancia, el actual modelo de dominación. “La fuerza del capitalismo reside no sólo en las promesas que éste, momentáneamente, pareció realizar... Su fuerza se encuentra en la capacidad de ajustar la imaginación a la gramática de repeticiones e identidades que se nos imponen a través de los campos de la cultura y del entretenimiento y que constituyen el núcleo real de nuestra adhesión a las actuales formas de vida” (42). Pues, con independencia de cuál sea el contenido, esta forma de entender la determinación cancela de antemano, tanto en el ámbito filosófico como en el terreno social, el trabajo de autorreflexión a través del cual podría aflorar la propia tendencia hacia la autonegación que se halla contenida en las formas dadas de existencia. Esta manera de entender la determinación se instala en el nivel de la sensibilidad, como piedra de toque de la reflexión, y reduce a la locura toda forma de existencia que pudiera ir más allá de la finitud, como ya lo advirtió Kant al introducir la idea de una “estética trascendental”. “El recurso a lo trascendental, afirma Safatle, es también una manera astuta de garantizar que la sensibilidad nunca será herida por lo infinito... ya que todo lo “indeterminado” será entendido como un mero “vacío de contenido”” (90-91)¹

¹ Safatle hace referencia aquí entre paréntesis a lo sublime, como único medio capaz de herir esta gramática de la finitud, pero lo descarta porque no desempeña ningún papel cognoscitivo en Kant.

Si seguimos la argumentación de Safatle, esta metafísica de la finitud, que articula la gramática de los conflictos sociales actuales y que los convierte en un resorte de la propia lógica de reproducción del capitalismo, hunde sus raíces en una concepción muy específica que define la subjetividad en términos de ipseidad o de autopenetencia. Esta concepción, cuyas raíces pueden encontrarse en el pensamiento de Locke, establece un hiato entre el yo, que se auto-pertenece, y lo otro de sí. A partir de aquí, la libertad del sujeto asume la forma de la libre disposición de sí y la experiencia queda exteriorizada y sometida a los modos de categorización del entendimiento. Esto es, esta concepción identifica a la subjetividad con el arbitrio individual y erradica, desde el comienzo, la posibilidad de todas aquellas formas de experiencia que pudiesen llevar a poner en evidencia que la subjetividad se encuentra implicada con lo otro de sí de una manera constitutiva. De este modo, a la par que se autoriza a la subjetividad a disponer de sí en términos absolutos, se la reduce al acto de dominio sobre su voluntad. En este sentido, con la institución de la subjetividad como ipseidad no sólo se acorrala al yo sobre la forma vacía de la auto-identidad y se encapsula la experiencia bajo los moldes de una determinación espacio-temporal fija y autónoma. Desde el momento en que la subjetividad es identificada con la libre disposición de su voluntad, se santifica moralmente la lógica de la finitud y se cataloga como violación todo intento de equiparar el auto-desarrollo del sujeto con su autonegación.

Podría pensarse que el principio de la identidad subjetiva que sostiene y sacraliza en términos morales la gramática de la finitud no se aplica a las formas actuales al capitalismo, al neoliberalismo o al así llamado anarcocapitalismo. A diferencia del capitalismo clásico que aún podría haber necesitado la figura de la identidad subjetiva para sostener determinados roles sociales fijos ligados a cortas funciones sociales, el capitalismo actual se caracterizaría, más bien, por liberarnos de ellas. Sincerando un impulso disolvente, que se habría encontrado presente en el propio capitalismo liberal, el neoliberalismo nos ofrecería la posibilidad de cazar por la mañana “por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos” (Marx, y Engels, 2014: 37). Si bien resulta indudable que el capitalismo actual favorece la multiplicación de las identi-

No obstante, uno podría preguntarse si lo sublime, en tanto que manifestación sensible de un infinito inalcanzable, no forma parte de la propia lógica de funcionamiento de la finitud. Pienso aquí en el carácter irrepresentable y aparentemente trascendente del flujo de capital.

dades del yo y destruye toda identificación ligada a funciones sociales de carácter estable, también se puede advertir que, curiosamente, no se desprende por ello del principio de la identidad y de la retórica del yo como propiedad. Es más, todo parece indicar que incluso los exacerba y que, aún cuando llame a multiplicar las identidades del yo, no pone en duda, en ningún momento, el propio principio de la identidad. De hecho, somos apremiados a personalizar nuestras opciones subjetivas, pero también obligados a impedir que se contaminen entre sí o que se tornen permeables a otras posibilidades. El yo que caza a la mañana debe ser tan idéntico a sí mismo como aquel que pesca por la tarde o se dedica a la crítica literaria mientras hace la digestión.

Podría decirse que lo que esta figura de la identidad pierde en estabilidad, lo gana en inflexibilidad. En este sentido, la personalización y la multiplicación de las identidades parece ir de la mano de un reforzamiento - y no de un debilitamiento - de la lógica de la identidad. Pues si esta subjetividad se identifica consigo misma en la absoluta singularidad de sus elecciones ocasionales, es justamente porque ya ni siquiera tolera la mediación que supone un sistema social de identificaciones. Como pone en evidencia la lógica de los algoritmos, si algo caracteriza al capitalismo actual es su tendencia a acercarnos todo aquello que se nos parece, por más momentáneamente que sea, y a protegernos, a su vez, de todo aquello que pudiera resultar disonante con respecto a nuestra actual identidad. En su ambición de ratificar el principio de la propiedad como índice determinante de la subjetividad,² el actual régimen de dominio parecería estar dispuesto a replegar el mundo entero sobre la figura del yo, en su infinita puntualidad; a volver realidad del deseo narcisista de un mundo privado de toda forma de alteridad.

Este vínculo entre gramática de la finitud, ideología de la identidad y capitalismo es lo que tiene en mente Safatle cuando afirmar “Nunca la definición adorniana de la identidad como la forma originaria de la ideología, con su sistema de parálisis de la imaginación social, fue tal actual” (p. 55). Safatle desconfía de todo pensamiento y práctica transformadora que encuentre su fundamento en el concepto de identidad, de la misma manera que cuestiona la posibilidad de llevar adelante luchas contra el capitalismo al amparo de reclamos que aspiren a restituir relaciones de propiedad presuntamente perdidas. Por el contrario, si lo que se busca es

² Por ese motivo no es posible sentirse sorprendido ante la emergencia de las nuevas derechas, como si se tratara de un fenómeno contrario a la lógica neoliberal. Al respecto se puede consultar el artículo de Eva von Redecker, (von Redecker, 2020: 33-67)

atentar contra el capitalismo en tanto forma de dominio, es necesario radicalizar tanto la expropiación como la desintegración de las identidades, esto es, llevar al extremo aquellos procesos que el capitalismo no impulsa sino para reafirmar con mayor contundencia la ideología de la finitud. En este punto resulta evidente que si el capitalismo se beneficia de la metafísica de la finitud, no es sólo porque esta asegure ideológicamente la reproducción de una determinada forma de producción. Lo determinante aquí parece ser el hecho de que, al acorralar al yo sobre sí mismo y anatemizar toda trascendencia de la finitud, el capitalismo produce una nueva forma de infinito. Como ya lo advirtió Hegel, no es posible poner un límite sin haberlo traspasado, es decir, sin haberle atribuido al límite un carácter absoluto y sin haber postulado, por ende, la existencia de un otro que gravita por encima de la propia esfera circunscrita. Y el capitalismo, al igual que la metafísica kantiana de la finitud, tampoco escapa a esta regla y produce, por consiguiente, su propia forma de infinitud. Al llevar al extremo la lógica de la finitud, identificando a la subjetividad con el mero acto de disposición sobre su voluntad, el capitalismo no erradica al infinito, sino que lo independiza del yo finito y lo vuelve irrepresentable. Por ello mismo, antes que abocarse a realizar las promesas aún incumplidas del capitalismo, sería necesario advertir que el derecho soberano sobre el arbitrio singular sólo puede obtenerse al precio de convertir en soberano al flujo infinito del capital.

De manera tal que, si en la base del capitalismo en tanto modo de dominio se encuentra la gramática de la finitud y si esta se fundamenta, finalmente, en el mito de la subjetividad como ipseidad, entonces sólo es posible abrir nuevas perspectivas de transformación social si se desarrolla una gramática filosófica que articule la finitud con la infinitud, es decir, que sea capaz de pensar la determinación más allá de los conceptos representativos del espacio y el tiempo y pueda dar cabida, por lo tanto, a la contemporaneidad de lo no contemporáneo y a la copertenencia de lo que se encuentra espacialmente distante o separado. Esto explica la centralidad que adquiere en el libro de Safatle la noción de negación determinada, en la medida en que esta se caracteriza por reconocer que la identidad de un término no consiste sino en el paso a su contrario y que su límite, por ser su límite, forma parte de su propia extensión. A los fines de poner en evidencia hasta qué punto la negación determinada no puede ser interpretada en términos de un reencuentro de lo mismo en lo otro o de una explicitación de las condiciones que haría posible la consolidación de la identidad subjetiva, Safatle remite su estructura a la hetero-

nomía que sería constitutiva de la propia subjetividad. Aquí, la insistencia en la necesidad de rechazar el carácter resignado del pensamiento de Adorno va de la mano del énfasis en la herencia psicoanalítica de su concepción de la subjetividad. Sería su visión psicoanalítica de la constitución de la subjetividad, como estructura de implicación con aquello radicalmente no-idéntico, lo que le habría permitido a Adorno pensar la negación determinada a contramano de la lógica de la autodeterminación. La teoría freudiana de las pulsiones habría evitado que Adorno pasara por alto el carácter radical de la negación determinada -y la malinterpretara, como hace Heidegger, en términos críticos, o como lo hacen, en un sentido afirmativo, aquellos autores contemporáneos que procuran reactualizar la crítica inmanente-. Impulsado por la teoría freudiana de las pulsiones, Adorno habría advertido que si Hegel recurre a la negación determinada es porque percibe que sólo es posible asumir la crisis moderna de la metafísica y negarse a erigir un nuevo principio soberano, si se remite la no-identidad a la propia estructura subjetiva.

No voy a detenerme aquí en el interesante modo en que Safatle reinterpreta la noción adorniana de lo somático a partir de la referencia a la teoría de los objetos parciales de Lacan. Me interesa más enfatizar, para terminar, el carácter situado de la relectura de Adorno que propone Safatle. Pues, si bien podría tenerse la impresión de que en esta interpretación Safatle corre el riesgo de ontologizar el pensamiento dialéctico perdiendo de vista el núcleo histórico de la negatividad, lo cierto es que el autor no recurre a Lacan porque tenga la intención de ontologizar el estado de falta de libertad. La situación parece ser exactamente la contraria y remitir a la necesidad de repensar lo que se entiende por emancipación una vez que se ha comprobado el rol determinante que ha desempeñado -y que sigue desempeñando- la noción de autonomía o autodeterminación en la reproducción del capitalismo en tanto forma de dominio. En ese contexto, es claro que rearmar las armas de la crítica supone desarrollar una concepción de la subjetividad que entienda la libertad a partir del reconocimiento de su alteridad constitutiva. Podría decirse que, en la situación actual, si se insiste en el carácter constitutivamente heterónomo de la subjetividad es justo a los fines de quebrar la alienación real que provoca el capitalismo por medio del principio de la autonomía o, dicho en otros términos, si se apela a la ontología no es sino para interrumpir, de una vez por todas, la dialéctica capitalista de liberación y dominación y para hacer posible la irrupción de una forma de vida que sea viva e histórica a la vez, es decir, que no se encuentre sujeta a

los poderes de un agente trascendente y que escape al círculo capitalista de la eterna repetición de lo mismo.

Esto explica por qué Safatle, en su intento por rebatir las lecturas nihilistas o resignadas de Adorno, no se esfuerza por resaltar la participación -no siempre recordada- de Adorno en los medios de comunicación de su época ni por enfatizar su simpatía por el movimiento estudiantil³. Parece que, si seguimos a Safatle, lo que vuelve político y actual el pensamiento de Adorno no es tanto aquello que sus críticos se niegan a reconocerle cuanto aquello de lo que se lo acusan; esto es, su reticencia a participar de una manera directa de los movimientos de protesta de su época. Pues esta reticencia no sería el resultado de la desconfianza de Adorno con respecto a la praxis política en general sino, más bien, de su rechazo a concebirla en términos de una lucha orientada a la realización de determinados ideales que se encontrarían presentes en el interior de algún futuro presente. Adorno advierte que la reproducción del actual régimen de dominio gravita sobre la desrealización o invisibilización de toda forma de latencia. El capitalismo contemporáneo ya no quiere o no puede prometer nada y se encuentra condenado, por ende, a aplastar las posibilidades en el interior de las determinaciones existentes: vive y sobrevive porque ajusta la experiencia a la positividad absoluta del ser y nos convence de la vacuidad absoluta del no ser, como señala Safatle haciendo referencia a Arantes. Por ello mismo, si se quiere actuar políticamente la primera tarea consistiría en *producir* un nuevo tipo de experiencia que no presuponga la contraposición entre ser y no ser o entre lo mismo y lo otro, es decir, un tipo de experiencia en el marco de la cual sea posible la *forma* de la latencia. De lo contrario, la acción política continuará viéndose compelida a optar entre, por un lado, posibilidades reales y por ello mismo constreñidas por el ordenamiento jurídico y económico actual y, por el otro, la realización de ideales que han sido colocados en el reino de lo inexistente y que, justamente por eso, se hallan prefigurados desde el comienzo por aquella lógica que se pretende erradicar.

De manera que si Adorno es actual en el presente es porque, leído a la luz de las calamidades del siglo XXI, nos recuerda que, si queremos acabar con el capitalismo en tanto régimen de expropiación universal, es necesario corroer, en primer lugar, aquello que se sedimentó bajo la forma de la presencia o de la finitud. Adorno es actual, dicho en otros términos, porque se niega a hablar el lenguaje de la realidad y porque denuncia de este modo la impotencia política de aquellas perspectivas

³ Acerca de las complejidades de esta relación, ver (Juárez, 2012: 89-118).

que, aspirando a superar la prepotencia del pensamiento, se autoimponen la tarea de asumir el idioma de la gente. Aquí salen a la luz, finalmente, algunos de los motivos por los cuales Adorno recurre a la dimensión estética y sobre los cuales Safatle se detiene en numerosos pasajes del libro. Pues, si para actuar políticamente es necesario producir un tipo de experiencia que no existe en el mundo actual, es evidente que esta producción no puede ser objeto de la *acción* de un sujeto. Más aún, hablar de producir una forma diferente de experiencia ya pone de manifiesto que nos encontramos atravesados por la lógica de la finitud, que impide pensar la copertenencia de ser y no ser. De hecho, sería más bien el régimen actual el que produce la exclusión de la latencia y nos obliga a incurrir en paradojas cuando pretendemos pensar más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad. ¿Cómo salir de esa aparente contradicción? ¿Cómo pensar la producción de lo que ya existe? ¿Y a quién atribuirle su creación cuando lo propio de esta nueva forma de experiencia es la renuncia a la forma de la ipseidad y el devenir receptivas a la red de implicaciones que atraviesan la historia de nuestras subjetividades? Según nos sugiere Safatle, este es el punto en el cual la estética deviene central para Adorno y para todo pensamiento que esté dispuesto a asumir el riesgo de habitar aquellos espacios que resultan vacíos a los ojos de las configuraciones actuales de lo posible.

REFERENCIAS

- JUÁREZ, Esteban Alejandro (2012): “Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. *Signos Filosóficos*, vol.14, n.27, pp.89-118.
Disponible en:
<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242012000100004&lng=es&nrm=iso>. Visitado 23/10/2024.
- SAFATLE, Vladimir (2019): *El circuito de los afectos*, Cali: Editorial Bonaventuriana.
- VON REDECKER, Eva (2020): “Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession”, *Critical Times*, 3 (1): 33-67.
<https://doi.org/10.1215/26410478-8189849>. Visitado 23/10/2024.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (2014): *La ideología alemana*, Madrid: Akal.

LOS INSTRUMENTOS DE LA CRÍTICA. CRISIS, INMANENCIA Y CONFLICTO

The Instruments of Critique. Crisis, Immanence and Conflict

PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ *

pla@ucm.es

La *Dialéctica negativa* de Adorno comienza considerando la *falta de realización* de la filosofía como la condición de su supervivencia, y concluye con la indicación de la *solidaridad con la metafísica* en el momento de su derrumbe. Entre ambos puntos se despliega un entero arco argumental, una respuesta compleja a la condición contemporánea de la filosofía, cuya actualidad reside peculiarmente en el modo en que se inserta en una específica experiencia histórica de crisis. El libro de Vladimir Safatle es una contribución importante para la aproximación al proyecto de una dialéctica negativa y al mismo tiempo, en coherencia, trasciende esa función.

El inicio de *Dar cuerpo a lo imposible* es también definitorio. Toma apoyo en el *Doktor Faustus* de Mann para presentar la figura a la que se enfrenta: el diablo investido con los rasgos de Adorno encarna una cierta lectura de la dialéctica adorniana como práctica demoníaca de la negación permanente, la promiscuidad de los contrarios y la disolución de las posiciones. Ya Schelling había denunciado el “satanismo filosófico” de la divinización hegeliana del “espíritu negador”, y esta misma figura del *espíritu que siempre niega* se ha aplicado a Adorno para definir y neutralizar una filosofía en último término aporética, falsamente trágica, indispuesta contra el valor del mundo y la acción en él. Es posible que para quien se acerque hoy al campo de los estudios sobre Adorno este tipo de recepción no tenga una presencia tan determinante como la que tuvo en un tiempo anterior, marcado por la hegemonía intelectual de Habermas y su influyente interpretación del legado de la Teoría crítica –como su heredero y su superador. Las lecturas y resignificaciones de la obra de Adorno en los últimos veinte años, en ocasiones directamente opuestas a la crítica habermasiana y en otros muchos casos simplemente ubicadas en parámetros intelectuales distintos, parecen haber debilitado ese espectro. En

* Universidad Complutense de Madrid.

todo caso, retomar la imagen de *Adorno as the devil*, en la expresión de Lyotard, es una forma eficaz de definir un punto de referencia para el recorrido de la obra: ilustrar el sentido de la dialéctica negativa a partir de Adorno, mostrando de una manera compleja su génesis, sus diálogos, su polémica y su productividad.

Toda interpretación ha de decidir su ángulo de incidencia propio. El programa de Safatle asume la inserción de la dialéctica adorniana en la línea que enlaza a Marx con Hegel, más allá de consideraciones cómodas en torno a las variantes “idealista”, “materialista” o “negativa” del pensamiento dialéctico: “la dialéctica hegeliana es la dialéctica necesaria para las posibilidades históricas de la experiencia en el inicio del siglo XIX, así como la dialéctica marxista lo es para el final del siglo XIX y la dialéctica adorniana lo es para mediados del siglo XX” (Safatle, 2022: 57). Ello implica desmarcarse también de aquellas lecturas dominantes para las que la especificidad de la dialéctica de Adorno consistiría en la extirpación del momento racional de la síntesis hegeliana: rechazar el principio de la *Aufhebung* y la exigencia de la filosofía como sistema “no significa, necesariamente, una dialéctica que abandonó toda aspiración de síntesis y totalidad” (Safatle, 2022: 159). Sólo por la manera en que reconstruye el vínculo entre la dialéctica negativa y la filosofía hegeliana, entre dialéctica y materialismo, el libro tendría ya un enorme valor. Pero su desarrollo es obviamente mucho más diverso. Aborda de manera profunda aspectos como la articulación de la dialéctica negativa con el psicoanálisis, la (no) relación de Adorno con Heidegger o el particular acercamiento que puede establecerse entre el pensamiento adorniano de la no identidad y la filosofía francesa de la diferencia, abiertamente antidialéctica. Este es otro de los puntos de interés originales de la interpretación de Safatle, desplegado con particular detalle en el primero de los anexos (“Sobre Deleuze”). La obra analiza igualmente la particular inserción de la dialéctica negativa en el contexto brasileño (en diálogo con Paulo Arantes, Roberto Schwarz y Bento Prado) y la novedad que representa en sus tradiciones críticas.

Liberar a la dialéctica negativa de la carga demoníaca de la pura negación implica reconsiderar su alcance desde el punto de vista teórico y el práctico. En el primer nivel, Safatle acentúa el nexo entre crítica de la razón y crítica de la objetividad social en Adorno, de una manera congruente con su pronta recepción de Lukács, en la que predomina la atención a las formas de la “segunda naturaleza”, la universalización de la forma-mercancía, el fetichismo y la subjetividad: la dialéctica adorniana asume la idea de que la crítica al capitalismo debe incluir “una crítica a sus

modos de racionalización y objetivación, a la “estética trascendental” del capitalismo contemporáneo, esto es, una crítica a su modo de unificar el espacio a través de la intercambiabilidad, de vaciar el tiempo de sus distinciones cualitativas” (Safatle, 2022: 34). En este sentido, la definición de la tarea crítica como una *crítica a las formas generales de la objetividad* tiene una importancia esencial, que no podríamos más que enfatizar. Desde el punto de vista de la praxis, en cambio, la dialéctica negativa no puede ya arraigar en la expectativa lukacsiana de una toma de conciencia de la clase trabajadora que tendría consecuencias revolucionarias. El marco social del capitalismo avanzado posee otras coordenadas, que obligan a encauzar el sentido práctico por vías y en planos diferentes. La lucha contra las formas de la identidad adquiere una función política decisiva, por la manera en la cual estructuran la percepción y se inscriben en los cuerpos: “las formas de la unidad y de la identidad no son formas del pensamiento, dado que son formas “reales” contra las cuales se baten nuestros deseos, nuestros cuerpos, nuestras actividades, nuestros discursos” (Safatle, 2022: 71). El diálogo de Adorno con el psicoanálisis, menos centrado en la clínica que en la metapsicología y los estudios de corte social, certifica la relevancia de aspectos que podían apreciarse ya en *Dialéctica de la Ilustración*, como los vínculos entre dominación de la naturaleza y dominación del sujeto, o entre las formas de socialización y el sufrimiento psíquico. Este diálogo confirma igualmente la centralidad del cuerpo en el pensamiento crítico, y permite a Adorno profundizar en la concepción de un sujeto no idéntico (teoría conflictual del aparato psíquico) y “*ampliar la reflexión sobre las formas de instauración sensible de la sujeción social*” (Safatle, 2022: 251). La complejidad y sutileza que tiene el tratamiento de todos estos motivos es enorme, y la autoridad de Safatle en este campo está simplemente fuera de discusión. Menciono brevemente a continuación algunas cuestiones que podrían permitir prolongar el diálogo.

Desde el mismo título de la obra, Safatle acentúa la referencia a lo “imposible” en la interpretación del sentido práctico de la dialéctica. En tanto que el capitalismo implica una realización material de los patrones de la identidad y la unidad, la revolución ha de aparecer como algo que trasciende esos marcos lógicos: “la única forma de que la diferencia se haga sentir es como una radical imposibilidad lógica” (2022: 72). Para Adorno, expone Safatle, “la única manera de salir de este mundo es elevar a lo imposible la fuerza de la revuelta contra su monotonía abstracta, contra su administración axiológica”. Esta posición se articula con la advertencia de que trascender el orden capitalista impide tomar apoyo en las determinaciones “ya

presentes” en el capitalismo: la libertad efectiva “no tiene medida alguna en relación con la vida mutilada a la cual estamos sometidos” (2022: 72). Este punto de *inconmensurabilidad* asegura la radicalidad de la posición crítica y define una determinada posición con respecto a la praxis.

Es coherente que en este punto Safatle incida en la relativa afinidad de Adorno con el diagnóstico sobre el *capitalismo de Estado*, una concepción con la cual Pollock destacaba la especificidad de las nuevas configuraciones políticas nacidas en el umbral de crisis de los años 30 y 40. En el marco del capitalismo de Estado se situaría la percepción de Adorno de las nuevas condiciones que imponen a la transformación social el capitalismo del bienestar y el asistencialismo estatal, articulados con la expansión de la industria cultural, el consumo de masas y la generación de patrones psíquicos específicos. La gramática social propia del Estado de bienestar estaría para Adorno “completamente vinculada a las estructuras de gestión social y de prácticas disciplinarias propias del capitalismo de Estado” (Safatle, 2022: 39). En ese sentido, la distancia crucial del escenario político de la segunda mitad del siglo XX con respecto al diagrama de Marx puede situarse en una articulación de la fuerza reguladora del Estado y el mercado que adquiere la capacidad suficiente para integrar los campos de la cultura, la economía y el trabajo y para limitar, a través de las políticas asistenciales, el sufrimiento social que podría dar lugar a la transformación.

La centralidad que se concede al poder de integración social en el análisis de las condiciones específicas de la acción transformadora –que se extiende a la actualidad, aun en forma variada– acentúa la exigencia de una ruptura en términos de imposibilidad lógica e inconmensurabilidad, en el mismo grado en que parece distanciarse de la práctica de la crítica inmanente y la negación determinada de los órdenes capitalistas: adoptar la forma de lo imposible es lo requerido “para no reducirse a una posibilidad inmanente de la actualidad” (Safatle, 2022: 74). Ello envuelve no sólo una determinada concepción del nivel lógico de la ruptura, sino también una decisión en torno al campo práctico en el que esta se ubica. La superación de la disposición hegeliana a considerar la “realización de las normatividades inmanentes a las actuales configuraciones de la vida social” significa también desplazar las reflexiones en torno al Estado y el derecho y colocar en primer plano “las discusiones sobre psicología (en especial sobre psicoanálisis) y estética” (Safatle, 2022: 177). Pienso que aquí son problemas centrales el peso que concede al conflicto social en la génesis y reproducción de las instituciones del orden capitalista,

el modo en que la transformación social se hace depender de la emergencia de sujetos políticos –más que de la inscripción en prácticas y conflictos en curso-, y la valoración del vínculo crítico entre filosofía y teoría social.

Entre otros aspectos, Adorno se resistió a la interpretación del *State Capitalism* de Pollock por las expectativas que colocaba en una posible democratización de las formas ampliadas de la administración estatal, pero también por su negación del antagonismo en el interior de los nuevos órdenes económicos. Safatle recoge en una nota al pie (2022: 42) una crucial limitación que Adorno aprecia en el modelo y que transmite a Horkheimer: la asunción del “presupuesto no dialéctico” de que “en una sociedad antagonista sería posible una economía no antagonista”. Es un tema central también de sus lecciones de 1964, *Elementos filosóficos de una teoría de la sociedad*, en las que Adorno insiste en prevenir contra la sobrevaloración de la integración social en el análisis de la fase avanzada del capitalismo. La desaparición de la consciencia de clase unitaria, la integración “subjetiva” de la clase trabajadora, es paralela a la intensificación de la contradicción y el antagonismo social: la relevancia “objetiva” de la integración debe relativizarse en la medida en que lo que se vuelve una y otra vez evidente bajo la superficie de la homogeneización social es “la relación de clases” (Adorno, 2008: 100). E incluso el significado subjetivo de la integración se ve afectado por la investigación social empírica, que muestra la distancia que se conserva entre las percepciones y hábitos de las distintas clases: esta posición podría prolongarse hoy a través de los estudios en torno a la organización del trabajo, la percepción del daño y las formas de resistencia laboral. Safatle no elude de ningún modo esta cuestión, y recoge la insistencia de Adorno en que “la gestión social no es total”: “el carácter disruptivo de los antagonismos y de la contradicción aún continúa operativo” (Safatle, 2022: 177). La cuestión es el alcance teórico y práctico que se da a esta persistencia del antagonismo en la dialéctica de Adorno, así como, de manera relacionada, la relevancia otorgada a la crítica de la economía política en su filosofía (que Braunstein ha analizado por extenso).

La concepción según la cual el principio del intercambio tiene como condición la lucha de clases y las coerciones asociadas a ella (una idea que considera extrañamente “herética” a la teoría marxista) permite a Adorno considerar desde una perspectiva diferente las *luchas de clases cotidianas* (Adorno, 2008: 86) en torno al trabajo, el tiempo y la autonomía, así como subrayar la centralidad de las relaciones de poder y la lógica dominantes/dominados en el análisis social. En un plano

inmanente se sitúa el análisis adorniano del principio de intercambio de equivalentes –cuya racionalidad es al mismo tiempo ideología y promesa– y la pretensión de su realización como “intercambio libre y justo” (Adorno, 2005: 143); o la expresa crítica de Adorno, que Safatle también recoge, a la *reificación de la reificación*, que exagera la condena de una figura de la consciencia sin atender a las formas de la objetividad y las relaciones sociales que conducen a los sujetos a la impotencia: “quien tenga lo reificado por el mal radical [...] tiende a la hostilidad hacia lo otro” (Adorno, 2005: 181). La llamada a dirigirse a *lo cósmico*, ese plano en el que –recuerda Adorno– se dan cita lo no idéntico y el sometimiento de los seres humanos a las relaciones de producción, ¿no compromete a la dialéctica en un plano complementario al de la psicología y la estética? Ello permite incluso afrontar las tensiones internas al modelo adorniano. Safatle señala que para Adorno la “articulación orgánica [del Estado] con las dinámicas monopolísticas del capitalismo tardío le quitaría toda posibilidad de ser un vehículo de la justicia social” (2022: 136), en una crítica que se extiende “a la propia noción de norma jurídica en cuanto tal” (2022: 137), e invita a profundizar en el vínculo de su posición con los últimos cursos de Michel Foucault. Pero justamente en ese diálogo habría de considerarse la directa descalificación que Foucault (2009) realiza de la esencialización del Estado –raíz de la *fobia al Estado*–, a las que opone una concepción relacional y estratégica del poder estatal, como cristalización de relaciones y equilibrios de poder históricamente variables. Tomar como interlocutores a Foucault o a Poulantzas orienta la crítica inmanente de las instituciones de un modo distinto que si se elige como referencia el normativismo de Habermas. Las aproximaciones al neoliberalismo que subrayan su condición híbrida, heterogénea y adaptativa, como programa que no puede persistir sin su *odiado otro*, movilizándolo y resignificando de manera contradictoria disposiciones de naturaleza no capitalista (prácticas e instituciones sociales, demandas normativas, formas de deseo), despliegan en alguna medida esta línea de análisis e intervención.

Desde el punto de vista epistemológico, la presentación de las nuevas coordenadas en las que debe insertarse el pensamiento crítico, definidas por el agotamiento de la lucha de clases y del sujeto revolucionario, otorga prioridad a la relación de la dialéctica negativa con el psicoanálisis y la teoría del arte, más que a su articulación con la teoría social y la crítica de la economía política. Con ello se puede debilitar una disposición determinante de la teoría crítica adorniana, que condiciona también la relación de Adorno con Heidegger, uno de los ejes de *Dia-*

léctica negativa y al que Safatle dedica un importante capítulo de la obra (“Ser y sujeto: la sombra de Heidegger y la violencia contra el origen”). Es de nuevo el demonio Hegel haciéndose resonar. La seca oposición hegeliana a aquellas filosofías que hacen consistir su altura en decretar la vanidad del mundo y despreciar su legalidad se prolonga en la consideración adorniana de que la perspectiva ontológica *nulifica lo ente*, generando las condiciones para su negación abstracta más que para su transfiguración. Como se señala en *Dialéctica negativa*, para la ontología fundamental el mundo reificado es en realidad indigno de ser transformado, por mor de su “despreciable inautenticidad con respecto al ser” (Adorno, 2005: 94). El diagnóstico es contundente, pero señala un riesgo que va más allá de Heidegger, al situar el eje del problema en el modo específico de consideración de lo óntico. Si Adorno puede oponerse a los habituales diagnósticos críticos en torno a la “técnica”, aún en 1968 (“¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”), es por mantener como relevante la distinción entre fuerzas productivas y relaciones de producción – “lo fatal no es la técnica, sino su enmarañamiento con las relaciones sociales por las que se ve cercada” – y por integrar en su modelo el poder crítico de la sociología, que debe “hacer su contribución a la disolución del hechizo, con medios que no sucumban ellos mismos al carácter fetichista universal” (Adorno, 2004: 338-344). En algún sentido, sus discusiones con Benjamin guardan relación con la preeminencia de los motivos dialéctico-sociales y económicos en la hermenéutica social, y era también la experiencia personal de Adorno con la investigación empírica la que le permitía poner en cuestión el alcance objetivo de la integración social. Reconociendo abiertamente la distancia con Heidegger, junto con ciertas convergencias, Safatle ubica la especificidad de la posición de Adorno en un plano interno al ejercicio de la ontología: la interesante concepción de una “ontología en situación” no conduce a una crítica general o externa a la ontología, sino a una cierta *ontologización de la negatividad de la crítica*, como movimiento inmanente al campo ontológico que produce la desarticulación de sus categorías propias (Safatle, 2022: 58-59): ello tiende a relegar el carácter determinante de las relaciones sociales en el diagnóstico crítico de Adorno –como la misma concepción del proletariado en términos ontológicos– y favorece a cambio un diálogo más directo con las posiciones de la filosofía francesa de la diferencia.

Safatle señala que “la relación negativa con una falsa totalidad efectivamente realizada es la condición para la alteración de la vida en sus formas [...] La relación negativa con la totalidad no es la aporía de una crítica totalizante que necesaria-

mente se realizará como nihilismo o como teología negativa, sino un modo de emergencia” (2022: 51). En ese sentido, se trata de partir no tanto del “análisis de la sistematicidad del Capital” cuanto de “la intermitencia de la radicalidad de las luchas sociales” y “la expresión de las dimensiones portadoras del conflicto” (2022: 52). La cuestión central es aquí entonces establecer los términos con los que se concibe ese *modo de emergencia* y su articulación con las luchas sociales. Safatle destaca que Adorno percibió el agotamiento, dentro del marco del capitalismo de Estado, de las nociones de *clase revolucionaria* y de *consciencia de clase*, tan centrales aún en Lukács en 1924. Esta percepción, unida a su profundización en la teoría psicoanalítica, explica que el análisis de la resistencia se desplace del poder revolucionario de la clase social hacia el plano psíquico, para integrar una “crítica de las formas de colonización del sujeto y su inconsciente” (2022: 52): su sufrimiento, su malestar, los modos de expropiación pulsional en las sociedades capitalistas. Aquello que permite a las luchas sociales apuntar a un afuera del capitalismo es la *existencia pulsional de la no identidad*. Es imposible restar relevancia a la vida psíquica como campo de combate político. En todo caso, como asume Safatle, “esto planteará problemas respecto a las formas políticas de organización del conflicto social” (2022: 260). La consecuencia de esta posición parece ser una cierta restricción del campo de los conflictos sociales, que tiende a volver abstracto el nexo entre negatividad, latencia de lo existente y modo de emergencia, y hace descansar la transformación social sobre la constitución de nuevos sujetos políticos.

Una de las líneas más poderosas de la argumentación de Safatle se apoya en la *inducción material de la sensibilidad*: “todo transcurre como si solo la modificación de las configuraciones materiales (intensidades, ritmos, funcionalidades, afecciones) pudiera modificar los modos de determinación de la experiencia y permitir la efectiva emergencia de nuevos sujetos [...] Remodelación de las propias condiciones materiales en las cuales la experiencia sensible está inserta y se repite” (Safatle, 2022: 180). La idea remite a las consideraciones de Benjamin en torno a la revolución como *inervación* colectiva y perfila una singular dialéctica materialista, que se aproxima a las formas de sujeción y de emancipación social en términos de su instauración sensible. La posición no es, por supuesto, ajena a Marx, cuyos análisis en *El Capital*, como recuerdan Renault y Haber, “comparten una crítica al capitalismo que, aun cuando explicita las contradicciones estructurales de un modo de producción, se esfuerza siempre por tomar como punto de partida las “condiciones de vida” de la clase obrera: la crítica del capitalismo es en Marx una crítica por los

efectos, y principalmente por los efectos producidos sobre el cuerpo” (Renault & Haber, 2007: 21). Las “Meditaciones sobre la metafísica” que cierran *Dialéctica negativa* despliegan el proceso de devenir materialista de la metafísica, que sólo puede sobrevivir ya, después de la catástrofe, en el plano *somático*, como elemento irreductiblemente sensible del conocimiento y como lugar del sufrimiento físico intolerable. El espíritu ya no puede pensarse, definitivamente, sino en lo otro de sí, en línea con temas tan fundamentales en la dialéctica negativa como la prioridad del objeto o la comprensión de la libertad como acción colectiva sobre las determinaciones sociales objetivas.

Una dimensión central en el actual escenario intelectual y político es la vigencia que ha adquirido esta línea del diagnóstico adorniano, y resulta decisivo pensar en sus implicaciones con relación a los planos de la transformación social y a las necesarias mediaciones colectivas en la politización de la experiencia corporal. Chama-you (2022) invita a pensar el neoliberalismo menos como una alternativa al capitalismo fordista que como un combate contra las formas de organización colectiva que amenazaban con superarlo, y los movimientos de antagonismo social que hoy desafían la racionalidad del neoliberalismo avanzado muestran en qué medida el cuerpo, sus necesidades y su potencia asociativa ocupan el centro de las posiciones críticas. La cuestión no es tanto medir la fuerza de estas posiciones frente al capitalismo absoluto (Balibar), sino pensar su conexión con una sociedad igualitaria. Problemas relativos a la explotación laboral, la intensificación de los ejes de desigualdad y dominación, la reproducción de la vida, la expropiación de los bienes comunes o la violencia policial-militar inciden en ese plano somático que ofrece a la moral, según Adorno, su último refugio. Pero suponen el desarrollo de reflexiones organizativas e institucionales específicas, que nos impiden mantenernos en la crítica al activismo atóxico. Es característico de las demandas sociales vinculadas al cuerpo ser históricamente cambiantes y trazar marcos institucionales concretos, en los que tanto las necesidades como las potencias del cuerpo son elementos decisivos.

La centralidad del sufrimiento corporal plantea una cuestión filosófica mayor: en qué medida la persistencia política del cuerpo afecta a la consideración de la revolución, por inscribir necesariamente la acción en un conjunto heterogéneo de prácticas, conflictos y normas en curso, en las que se decide la intervención sobre las determinaciones objetivas de la existencia social. El cuerpo puede tomarse, de hecho, como la instancia desde la cual la filosofía de Adorno apunta más allá de

sus limitaciones políticas. Si asumimos aún que el sufrimiento corporal es la base de un imperativo categórico, y también que el cuerpo es el lugar de la fuerza emancipadora de la dialéctica (enlace de lo sensible no conceptual y de la potencia colectiva), la mirada sobre el plano institucional adquiere un ángulo completamente específico, complementario de la verdad como *síntoma*. ¿Qué significa “utopía” cuando utopía se refiere al cuerpo? ¿De qué manera se articulan la continuidad del cuerpo y la discontinuidad de la transformación? ¿Qué tipo de negaciones determinadas se oponen desde el interior al neoliberalismo autoritario de las poblaciones sobrantes –y no tanto de los sujetos integrados?

Como indica con razón Safatle, no es propia de la filosofía “la extraña tarea de un horizonte normativo y valorativo previo a la praxis, no puede ser una descripción de modos de organización y de estrategia” (2022: 289). En rigor materialista, Adorno –como en general la teoría crítica– negó toda posibilidad de anticipación de la sociedad liberada, así como la reconstrucción de un sentido enfático de lo “humano”. Ello no le impidió, en todo caso, vincular de una manera inmanente la percepción de lo intolerable y un estado de cosas justo: “es posible que no sepamos lo que sea el hombre y lo que sea una correcta configuración de los asuntos humanos, pero lo que no debe ser y qué configuración de los asuntos humanos es falsa, lo sabemos bien, y únicamente en este saber determinado y concreto se nos abre lo otro, lo positivo” (Adorno, 2004: 426). Como se sabe, Judith Butler ha hecho suya esta idea en su relectura de Adorno: “lo inhumano establece un punto de partida crítico para un análisis de las condiciones sociales en que lo humano se constituye y desconstituye” (Butler, 2005: 145). A día de hoy, la idea de que lo más importante es la *zona del desollador*, aquella que se materializó en los campos de concentración, conserva una vigencia absoluta, tanto como el imperativo de solidaridad con los cuerpos torturables que Adorno enunció como inmanente a la conducta moral. Pero no se trata en exclusiva de la percepción de lo intolerable o de la exigencia de que el horror no se repita. El pensamiento se sigue jugando en este marco la definición de sus recursos, su relación con las formas de crítica teórico-social, la concepción de la especificidad del presente y su articulación con las formas de contestación, más allá de la crítica a la impotencia de la socialdemocracia. “La inexistencia de la vida correcta –escribe Safatle– paradójicamente nos hace sufrir, porque la sentimos en nuestros cuerpos y deseos. *Hay una institución sensible de la inexistencia de la vida correcta en nuestros cuerpos y deseos*” (2022: 250). Esta intuición es decisiva y arrastra su propia exigencia teórica. Colocar en el centro la defensa de la función

crítica del cuerpo es tan fundamental como definir el modo de su problematización, y en ese camino la compleja interpretación que Safatle ofrece de la dialéctica adorniana representa un paso esencial.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2004): *Escritos sociológicos I. Obra completa*, 8. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BUTLER, Judith (2005): *Dar cuenta de sí. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CHAMAYOU, Grégoire (2022): *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2008): *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- RENAULT, Emmanuel; HABER, Stéphane (2007): “¿Un análisis marxista de los cuerpos?”, en B. Andrieu et al.: *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SAFATLE, Vladimir (2022): *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

DEBATIR

DAR CUERPO A LO IMPOSIBLE

Debating Giving Body to the Impossible

VLADIMIR SAFATLE*

vsafatle@yahoo.com

1

En primer lugar, quiero agradecer a *Constelaciones* el honor de contar con un dossier tan rico dedicado a comentar *Dar cuerpo a lo imposible*. No sabría cómo demostrar adecuadamente el alcance de mi gratitud a Mariana Gainza, Micaela Cuesta, Alberto Bonnet, Pablo López Álvarez, Jordi Maiso y Veronica Galfione por su enorme generosidad al tomarse el tiempo de leer mi libro, planteando siempre preguntas mayores que me permitieron reflexionar, darme cuenta de problemas y desarrollar mejor ciertas tesis.

Creo poder afirmar que todos estamos preocupados por el rumbo actual de la teoría crítica. En verdad, la configuración de lo que entendemos por “teoría crítica” atraviesa actualmente una profunda crisis debido a su pérdida de objeto. Decir que la teoría crítica ha perdido, en cierto modo, su objeto significa que no tiene un diagnóstico adecuado de las crisis que nos asolan, ni puede conectar este diagnóstico con un potencial proceso de emergencia de nuevas subjetividades políticas. En su texto, Pablo López Álvarez plantea importantes cuestiones sobre esta estrategia de hacer depender la transformación social de la emergencia de sujetos políticos, más que de su inscripción en prácticas y conflictos en curso. Me gustaría volver sobre este problema al final, ya que parece central si queremos responder a la pregunta de qué puede hacer la teoría, cuál es su función real.

Por ahora, me gustaría insistir en que esta pérdida de objeto de la teoría crítica significa, entre otras cosas, que su compromiso efectivo con las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista, con la escucha del alcance real del sufrimiento inmanente a sus formas de dominación social, está en entredicho. Este es un problema desde hace años, hasta el punto de que varios investigadores han ha-

* Universidade de São Paulo. Brasil.

blado de un proceso ineludible de institucionalización, domesticación o reducción de la teoría crítica a exégesis, que hace pensar que ya no está a la altura del potencial de su pasado. Crece el escepticismo sobre si la teoría crítica contemporánea es realmente capaz de encarnar un proyecto interdisciplinario animado por una crítica implacable de los sistemas de integración socioeconómica, psíquica y política de las sociedades capitalistas con sus horizontes normativos.

Me gustaría iniciar el debate desde este punto, porque es el que me llevó a escribir *Dando cuerpo a lo imposible*, publicado en 2019. La propuesta era buscar alguna forma de conectar nuestras tareas contemporáneas con el potencial que la teoría crítica albergara en el pasado, con su dramática filiación a un horizonte revolucionario, con su apoyo a la dialéctica como modelo crítico fundamental para nuestro tiempo. Nada más adorniano que darse cuenta de que, a menudo, avanzar sólo es posible a condición de recuperar del pasado potencialidades no explotadas.

Bueno, todo lo que puedo decir es que, desde entonces, la incapacidad de la teoría crítica para ser verdaderamente crítica se me ha hecho aún más clara. Un ejemplo dramático de esta incapacidad es su insensibilidad ante la permanencia del problema colonial en sus aspectos estructurales, así como sus formas de violencia en la escena contemporánea, como hemos visto tan dramáticamente en Gaza. El silencio de muchos intelectuales vinculados a la teoría crítica, así como las catastróficas intervenciones de algunos, han demostrado lo desconectada que está de las demandas concretas de emancipación y de la correcta comprensión de la actual etapa de violencia del capitalismo global. Me gustaría volver sobre este punto más adelante.

En cualquier caso, la pérdida de su objeto era ya evidente desde el momento en que diversos pensadores vinculados a la Escuela de Frankfurt optaron por entender las dinámicas sociales preferentemente desde la sociología de los conflictos con su potencial de consenso y resolución dentro de las estructuras normativas de las democracias liberales y no ya desde las luchas de clases. Esto condujo necesariamente a prescindir de la posibilidad revolucionaria de las luchas populares y a entender su propio antagonismo como un “dogma histórico”, por utilizar el término de Axel Honneth. El resultado de ello fue el abandono de la única arma eficaz para construir alternativas a la estabilización del sistema de crisis entrelazadas en el que nos encontramos, por muy difícil que resulte repensar lo que podría ser hoy una posibilidad revolucionaria. Pero de esta dificultad está hecha la teoría crítica.

Del mismo modo, la negativa a entender como tarea de la crítica la necesaria descomposición de la personalidad psíquica y sus procesos naturalmente segregadores y violentos ha conducido, por un lado, a la incapacidad de la teoría crítica para dar un paso en la buena dirección y asociarse a los sectores más transformadores de la clínica del sufrimiento psíquico, desde el psicoanálisis en sus tradiciones más refractarias a cualquier discurso adaptativo (y la ausencia del nombre de Jacques Lacan en los debates fue para mí un síntoma importante de este problema) hasta clínicas como la psicoterapia institucional, la antipsiquiatría, las luchas antiasilo o el esquizoanálisis. Por otra parte, mostró la incapacidad de sostener las reivindicaciones de una crítica de la cultura en un momento en que la clase intelectual prefería denunciar su desaparición. De hecho, la crítica cultural, tan implacablemente perseguida por Adorno y Benjamin, simplemente desapareció del radar de la teoría crítica.

Finalmente, la ilusión de un potencial comunicacional presente en las prácticas sociales de interacción en las dimensiones del lenguaje y del trabajo, tal como se configuran en el mundo de la vida históricamente determinado por la colonización extensiva de las esferas sociales de valores por el Capital, sólo podría ser expresión de la incapacidad de comprender el horizonte neoliberal de embrutecimiento social como destino insuperable del capitalismo.

2

Insistir en estos puntos fue mi forma de darme cuenta de que la teoría crítica se había vuelto incapaz de estar a la altura del sistema de crisis que marca nuestro presente y de las exigencias de transformación que de ellas se derivan. Porque estar a la altura de las crisis del presente exigiría una comprensión más profunda de la imposibilidad de preservar la democracia liberal (cuyo fin definitivo veremos en los próximos años), de la inexistencia de cualquier forma de “progreso moral” y de “regulación social” de los agentes económicos de mercado dentro de la dinámica del capitalismo y de la necesidad, incluso a contracorriente, de sostener demandas robustas de emancipación social escuchando los sistemas de luchas populares disseminados por el mundo

Creo que apostar por que la recuperación de la experiencia intelectual de Theodor Adorno, con su proyecto de dialéctica negativa, podría proporcionarnos las pautas para un modelo crítico más adecuado a tales desafíos puede parecer ini-

cialmente una insensatez. Después de todo, pocos filósofos han sido tildados tan sistemáticamente de escapistas, nihilistas y elitistas como Adorno. Pero creo que esto sólo demuestra una cierta ignorancia del potencial efectivo de la dialéctica como modelo crítico y de sus configuraciones contemporáneas. A lo largo del libro, he intentado demostrar cómo las críticas de Adorno al horizonte de estabilización e integración del capitalismo de Estado, a las ilusiones de consenso del Estado del bienestar, así como sus críticas al sufrimiento social inherente a los modos de integración psíquica y cultural del capitalismo tardío, fueron el telón de fondo concreto para la constitución del proyecto filosófico de una dialéctica negativa.

Insisto en este punto porque si la dialéctica es, como he tratado de defender, una *ontología en situación*, entonces debemos prestar atención a las coordenadas históricas de sus múltiples enunciados. Más que buscar supuestas diferencias lógicas (en gran medida inexistentes) entre las críticas dialécticas de Hegel, Marx o Adorno, debemos preguntarnos por el contexto histórico de sus enunciados y las posibilidades históricas de acción. Esto es lo que he intentado hacer en el caso de la dialéctica negativa adorniana. La conciencia de la irreductibilidad de la contradicción social lleva a Adorno a apoyar la dialéctica como modelo crítico renovado.

Si aceptamos esto, podemos comprender mejor las funciones de conceptos como no-identidad, primacía del objeto, lógica de la desintegración, mediación entre extremos, síntesis no violenta, contradicción real dentro de una teoría de la emancipación social a la altura de nuestros tiempos. Era también una manera de pensar qué es la filosofía, cómo surge de los afectos del pensamiento en relación con los acontecimientos del mundo, y no de una confrontación perpetua con sus textos y tradiciones. Micaela Cuesta encontró una bella formulación cuando dijo que la dialéctica adorniana era un realismo sin principio ni correspondencia. En efecto, su realismo no puede admitir la especularidad de una *adequatio intellectus ad rem*, ni una realización gradual de lo que ya estaba ahí como principio. Se trata más bien de la rectificación continua del pensamiento a partir de la resistencia de los objetos a sus conceptos, con vistas a configurar una experiencia que no sea sólo la subsunción autárquica de lo existente a las categorías fijas de un sujeto constituyente. Pero como la resistencia de los objetos no puede tener un concepto adecuado dentro de un horizonte en el que conceptualizar es imponer a la experiencia categorías que reiteran estructuras sociales de dominación corresponde a la negatividad sostener la fuerza de la reconciliación real. Este realismo es fidelidad al sufrimiento del mundo, fidelidad a lo que aún no está presente.

En otras palabras, esta negatividad encierra –como muy bien dijo Mariana Gainza– la latencia de una humanidad no realizada cuyo mayor síntoma es el sufrimiento social que aparece como resultado ineludible de nuestros procesos de socialización. Cualquier lector atento del joven Marx sabrá que hay una antropología negativa animando la dialéctica. Hay una comprensión de que lo que llamamos “naturaleza humana” no está al principio, como un origen que debemos respetar, sino al final, como la realización de un largo proceso histórico del que somos legatarios. Nuestra naturaleza está por venir. Este tema, tan presente en el joven Marx, es a su manera esencial para Adorno.

Pero algo que me parece fundamental, y que claramente no se les ha escapado a Verónica Galfione, Micaela Cuesta y Mariana Gainza, es cómo la experiencia estética orienta el pensamiento adorniano hacia la posibilidad de que la negatividad no sea sólo una forma de rechazo, sino una latencia de la existencia, de la construcción social de las relaciones y de las formas. Porque la experiencia estética permite a la sociedad pensar lo que no sabe pensar. Por ejemplo, proporciona la figura de una libertad que no es autonomía como autolegislación y autojuicio, sino autonomía como relación con lo que el orden ordinario de la sensibilidad no sabe sentir, como una heteronomía sin servidumbre, un punto que el texto de Alberto Bonnet trajo muy bien a la memoria. Intenté desarrollarlo más sistemáticamente en un libro posterior: *Em um com o impulso: experiência estética como emancipação social*, de 2022.

3

Pensar las figuras concretas de la negatividad en nuestro horizonte sociopolítico me parece una cuestión capital si queremos recuperar efectivamente la dialéctica como modelo crítico. Esta forma de reflexión requiere dar un paso que no encontramos en Adorno, pero que no sería ajeno al espíritu de su reflexión. Este paso he intentado tematizarlo proponiendo la necesidad de que la dialéctica negativa se convierta en dialéctica emergente, es decir, en una dialéctica que piense los procesos de emergencia de los sujetos políticos. En este punto, insisto en que la verdadera emergencia es hoy inseparable de lo que podríamos llamar “procesos de desidentificación generalizada”. La desidentificación se entiende aquí como el rechazo revolucionario de las formas institucionales de Estado, familia, nación, asociaciones y organizaciones políticas como condición para producir las transformaciones

sociales necesarias para la emancipación social. La desidentificación como fuerza destituyente.

Gran parte de la fuerza crítica del pensamiento está ligada a la cuestión de hasta dónde queremos llevar la energía negativa de las clases sin voz y de las subjetividades que rechazan su lugar porque comprenden el tipo de desafío al que nos enfrentamos. Digamos que nuestro tiempo se caracteriza no sólo por la conjunción de varias crisis simultáneas. La principal característica de nuestro tiempo es que estas crisis no tienen forma de pasar, son ingobernables. No pueden resolverse en el marco de la acumulación y la valorización de la sociedad capitalista, de su racionalidad económica y de sus construcciones institucionales típicas de la democracia liberal. Como señaló Wolfgang Streeck, el capitalismo contemporáneo, con su combinación de bajo crecimiento continuo, endeudamiento crónico y desigualdad explosiva, ha entrado en un proceso irreversible de descomposición, ya que es incapaz de garantizar cualquier forma de estabilidad sistémica, sin que exista ninguna otra alternativa consolidada que lo sustituya. Esto significa que todavía no tenemos la gramática para superar la situación en la que nos encontramos. Carecemos de lenguaje, y reconocerlo sería el primer paso para cualquier pensamiento crítico fiel a su contenido de verdad. En este contexto, una teoría crítica eficaz aparece como una forma de sostener las contradicciones reales de la sociedad, haciendo explícitas las antinomias para comprender que cualquier transformación efectiva pasa por permanecer ante una negatividad que es la condición material de la apertura real. En otras palabras, forzar la descomposición de nuestras categorías analíticas exponiendo los antagonismos reales. Darse cuenta de que “lo que podría ser diferente aún no ha empezado”. Esto no es una aporía, es una estrategia política consecuente y necesaria.

Creo que esta sería la respuesta al punto fundamental de Pablo López Álvarez sobre la dependencia de la crítica de las transformaciones sociales de la emergencia de nuevos sujetos políticos, y no de una comprensión prolongada de las formas en que estos sujetos se inscriben en prácticas y conflictos en curso. Yo diría que es posible suspender esta dicotomía a condición de que seamos conscientes de la fuerza destituyente de los procesos insurreccionales que se vienen desarrollando ininterrumpidamente a lo largo de nuestro siglo desde hace más de diez años. Y la fuerza destituyente debe ser mencionada aquí porque ha estado presente entre nosotros en cada momento en que se ha hecho evidente que todo proceso de sujeción social requiere la naturalización de nombres que circulan definiendo los lími-

tes de las relaciones y de las identidades. Estos nombres son movilizados por las instancias hegemónicas del poder. Gobernar es nombrar y quien controla los nombres controla los límites posibles, las configuraciones de la experiencia. En este sentido, la verdadera acción política pretende, entre otras cosas, expulsar a esa instancia legisladora, desordenar los nombres, modificar las referencias y borrar las identidades. Y la teoría crítica no debe pasar por alto las alianzas que se tejen entre las luchas seculares contra los procesos coloniales, la creación institucional y el rechazo bruto del horizonte social capitalista y de la metafísica en que se basa. Pues, en diversas situaciones estratégicas, la destitución puede recurrir a las fuerzas suspendidas de la creación futura que han sido silenciadas en el pasado. Cuando estas fuerzas regresan, nunca es como reinstauración, sino como destitución que produce la emergencia de nuevas relaciones posibles. Esta es, en mi opinión, la condición para que la teoría crítica se mantenga fiel a su verdadera tarea.

En este sentido, la escucha de la teoría a los procesos concretos de lucha debe buscar identificar no lo que ellos enuncian inmediatamente, sino el potencial de transformación de la gramática de la experiencia social que sus demandas conllevan. Quisiera, por tanto, aprovechar este debate para ampliar este punto y explicar las razones por las que creo que esta transición hacia una etapa emergente de la dialéctica negativa es una necesidad histórica. Ello requiere avanzar algunas tesis sobre la configuración de la descomposición social contemporánea para comprender mejor cuál puede ser la función de la teoría crítica ante dicha descomposición.

4

Se trataría entonces de trazar el círculo de tiza caucásica en el que nos encontramos. En él es posible identificar un sistema de crisis conexas (ecológica, social, demográfica, económica, política, psicológica) que parece haberse estabilizado en su conjunto. Porque todo sucede como si estuviéramos ante crisis que se han convertido en el régimen normal de gobierno, como la larga crisis política de las instituciones de la democracia liberal de los últimos veinte años o la larga crisis económica, presente en el horizonte de justificación de las políticas económicas de nuestros países e instituciones desde 2008. Estas crisis no han impedido la preservación de los fundamentos de la gestión económica neoliberal, ni la profundización de su lógica de concentración y silenciamiento de las luchas sociales. Al contrario, podríamos incluso decir que han proporcionado el terreno ideal para la realización

de estos procesos. Del mismo modo, la crisis ecológica, independientemente de las catástrofes que produce, no parece haber sensibilizado a los poderes para la transformación de las estructuras económicas de producción que ella exige. Más bien –y Brasil es la mayor prueba de ello– la opción preferencial por su proceso productivo permanece milimétricamente vigente.

Esta dinámica de normalización de las crisis plantea profundos interrogantes sobre las estrategias de pensamiento crítico. Señala una mutación en nuestras formas de gobernanza, ya que éstas pueden normalizar cada vez más el uso de medidas excepcionales y autoritarias dentro de los procesos de gestión social. Puede utilizar cada vez más expedientes que cortocircuitan las decisiones populares, llegando incluso a vaciar los procesos electorales sin asumir necesariamente disposiciones legales abiertamente autoritarias, como hemos visto recientemente en Francia

Sabemos que, a grandes rasgos, existen dos posibilidades ante una situación así. Una sería la transformación estructural de las condiciones que han generado tal sistema de crisis conexas. Esto exigiría que dejáramos de vernos como gestores de las crisis generadas por el sistema capitalista, para pasar a considerarnos, como nos recordó una vez Mario Tronti, una “fuerza ofensiva” contra el Capital. Esta opción también requiere que la crítica se vea a sí misma no sólo como responsable de diagnosticar las crisis del presente, sino también como una fuerza para identificar las luchas sociales con potencial revolucionario. Sin embargo, estas posibilidades no están a la orden del día, y deberíamos preguntarnos qué le ha pasado a la constelación progresista que actualmente coloniza nuestras universidades y espacios políticos para impedirle promover tal alternativa.

Por el contrario, el sistema de crisis relacionadas tiende actualmente a producir algo que podríamos llamar “la generalización del paradigma de la guerra infinita como forma de estabilizar la crisis”. Esto es de lo que tenemos que ocuparnos, porque es lo que avanza. Una teoría crítica capaz de pensar los desafíos del presente debe partir de la generalización de este grado de descomposición social y de sus consecuencias. Nuestro objeto central se ha convertido en la guerra infinita como modo de gobierno.

Observemos cómo, frente a la descomposición social, la lógica de la guerra infinita permite alguna forma de cohesión, al tiempo que naturaliza, repite y generaliza niveles de violencia e indiferencia que serían inaceptables en cualquier otra situación. Pero insisto sobre todo en el realismo de esta opción, que puede empezar

a explicarnos las bases sociales de su aceptación. Este realismo se basa en la creencia de que es imposible cambiar las bases de la reproducción material de la sociedad. Se trata de asumir, de una vez por todas, que las crisis relacionadas no impulsarán una superación o incluso una transformación estructural del capitalismo. Como no hay posibilidad de gestionar las crisis dentro del sistema que las generó, ni de impulsar una transformación revolucionaria de la sociedad, sólo queda salvar a una parte de la sociedad y dejar que el resto perezca, expulsar al resto de nuestras fronteras, gestionar deportaciones masivas, dejarlos en la miseria absoluta, someterlos al máximo expolio mediante el aumento exponencial de la violencia policial y la precarización de sus vidas. En otras palabras, la lógica es la de la guerra civil y en lugar de apelar al potencial de consenso supuestamente heredado del “progreso moral” que habría alcanzado el Estado del bienestar, corresponde a la teoría crítica recordarnos una vez más cómo la guerra civil ha sido la base de la organización de nuestras sociedades desde los procesos de acumulación primitivos. Procesos que nunca fueron primitivos, sino permanentes.

Comprender el realismo de la opción de la guerra infinita podría evitarnos la moralización empobrecedora de las luchas políticas actuales, lo que nos permitiría entender el verdadero cálculo racional en el que se basa la catástrofe de la extrema derecha. Pues la posibilidad de formar parte de esa parte de la sociedad que hay que salvar es lo que moviliza a la parte de la población que hoy se adhiere a la extrema derecha. Ya sea a través de la preferencia nacional, a través del discurso del empresariado con su “se salvarán los que trabajen duro” o su “libertad” para sobrevivir y burlar las normas que supuestamente nos impiden crecer, o en otros casos a través del discurso religioso de los elegidos protegidos por una de las pocas instituciones sociales que han demostrado fuerza y garantizan la asistencia social, a saber, la iglesia, lo que siempre está en cuestión es la división entre quién se salvará y quién será sacrificado. Por brutal que sea, el discurso tiene su coherencia, y es quizás el único discurso que conserva alguna coherencia hoy en día, sobre todo en un momento en que la izquierda no cree realmente que sea posible un cambio de estructura.

Pero si la respuesta a las crisis del capitalismo requiere la generalización de la lógica de la guerra infinita como paradigma de gobierno, este paradigma requiere a su vez una reorganización de lo que hay de más estructurante en nosotros, a saber, nuestros regímenes de sensibilidad y circuitos de afecto. Pues este paradigma se

basa en lo que podríamos llamar la militarización de las subjetividades, que empezarán a naturalizar la ejecución y el exterminio, que se organizarán como milicias, que confundirán la libertad con el autoarme, que se identificarán con la virilidad vacía del débil armado, que convertirán la indiferencia y la desensibilización en afectos sociales centrales. La insensibilización se convierte en el fundamento de la gestión social y esto requiere la construcción de laboratorios globales de insensibilización social, como el que vimos en Gaza, donde el exterminio y la masacre se han convertido en acontecimientos naturales. Por tanto, no me costaría decir que la macabra insensibilidad de teóricos críticos como Habermas, Foster y compañía ante el mayor síntoma del nuevo orden de desensibilización global es sólo el síntoma social más explícito de la pérdida de objeto de la teoría crítica. La incapacidad de ver la violencia colonial ante sus propios ojos, con toda su estructura típica de deshumanización e insensibilidad social, es un problema no sólo de la incapacidad de universalizar la indignación más allá de los sujetos tradicionales por los que estamos dispuestos a mostrar empatía, sino un problema de la limitación eurocéntrica de la teoría crítica. Una limitación que no ve cómo ciertos lugares, como Gaza hoy, deben ser entendidos como laboratorios globales de desensibilización y deshumanización que establecen paradigmas de gobierno para ser potencialmente aplicados en otras situaciones y otros territorios en momentos de crisis estructurales con sus conflictos. La desensibilización es una forma de gobierno y no es casualidad que las mayores reacciones a esta lógica genocida hayan venido de países periféricos como Sudáfrica, Brasil, Colombia, Chile e incluso Irlanda. Son países contruidos sobre la gestión de la insensibilidad social y el borrado de las poblaciones. Tienen algo que enseñarnos si realmente queremos desprovincializar la teoría crítica.

5

Pero, ¿qué puede hacer la teoría crítica en una situación como ésta, más allá de predicar la desesperación? Si ha de ser la teoría consecuente de la guerra civil como forma de organización social, no lo hace para vender búnkeres, sino para profundizar en el colapso. Concretamente, esto significa profundizar en la comprensión de la inevitabilidad de que nuestros procesos de racionalización social se conviertan en una guerra infinita. Comprender que, frente a la realidad material que impone

el capitalismo, no había otra forma de realizar nuestras expectativas de racionalización social que de esta manera que vemos hoy. Esto significa la inseparabilidad entre la crítica social y la crítica de la razón. En mi opinión, ésta es la forma contemporánea de fidelidad a la noción adorniana de pensamiento crítico como lógica de la desintegración. En mi opinión, éste es un horizonte concreto en el que la dialéctica negativa tiene algo que ofrecernos. Recordemos cómo lo expresó Adorno:

“El movimiento de la dialéctica no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto en relación con su concepto, sino que pone lo idéntico bajo sospecha. Su lógica es una lógica de la desintegración: de la desintegración de la figura construida y objetivada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí.”

Esto se aplica no sólo a la conciencia cognitiva. No es sólo una elaboración de la relación entre el concepto y el objeto a conocer. Es un principio rector de la crítica social. La desintegración de la supuesta identidad de los conceptos es, por ejemplo, un eje fundamental de la capacidad de una dialéctica de la ilustración para mostrar las constantes interversiones de los valores y los procesos de racionalización en su contrario, del progreso en catástrofe, del desarrollo en exterminio, del crecimiento en violencia, de la civilización en destrucción. El tratamiento riguroso de la desintegración es una función crítica de la clase intelectual, su función central. Y lo hace no entregándose al uso *ad hoc* de la negación determinada, sino siendo fiel a la desidentificación generalizada como condición inicial para afirmar una negatividad con fuerza transformadora.

Insisto en este punto no sólo porque creo en la negatividad como fuerza de acción social, sino porque entiendo que la des-identificación no es sólo una forma de angustia social, sino una apertura a un horizonte teológico-político del que carecemos. Nadie capaz de sostener un proceso de transformación revolucionaria en cualquier situación no ha partido de una des-identificación que le permitió decir: “no somos de este tiempo”, “no hay lugar para nosotros en este mundo”, “estamos fuera de este mundo”. La política emancipadora necesita este deseo de “rechazar el mundo”, no como una especie de ascetismo. La política roba este deseo a la teología para convertirlo en algo que sólo ella puede producir, a saber, una fuerza para la realización inmediata de otro mundo, caracterizado por la igualdad y la soberanía popular. Desempodera a los sujetos de las instituciones y modos de vida hegemónicos entre nosotros para darles el valor de afirmar la posibilidad de lo que aún

no tenemos imagen ni figura. En una época como la nuestra, en la que la religión interfiere cada vez más en la política para mostrar su rostro reaccionario, debemos comprender que sólo podemos contrarrestarla mediante otra teología, en la que la soberanía popular de un pueblo animado por el deseo de igualdad radical, del fin de las jerarquías, desempeñe un papel revolucionario.

Digo esto porque el compromiso de los sujetos en los procesos de lucha social no está necesariamente ligado al sufrimiento y a la precariedad a la que están sometidos. Los sujetos y las poblaciones pueden soportar un altísimo grado de sufrimiento si no son capaces de verse a sí mismos como potenciales agentes de cambio. Este potencial requiere no sólo formas eficaces de organización política y de construcción de la solidaridad. Requiere también un redimensionamiento del imaginario social, una cierta capacidad para intentar realizar relaciones y procesos que antes parecían imposibles.

El necesario redimensionamiento del imaginario social está, en gran medida, ligado a lo que podríamos llamar colapsos epistémicos, y como nos recuerda Gerard Lebrun en sus bellos libros, la dialéctica es, ante todo, la organización sistemática de estos colapsos. Por colapso epistémico entendemos una crisis de lo que podríamos llamar la “condición de posibilidad de toda experiencia posible”. Nuestra experiencia social, con sus formas de categorización, distinción, ejercicio de valores, organización del espacio y del tiempo, no es una condición trascendental, sino el resultado de instituciones sociales que definen las condiciones materiales de la reproducción social, encarnadas en repetidos procesos económicos y políticos. Estas formas, a su vez, ofrecen lo que podríamos llamar una “gramática social” que define nuestra manera de determinar no sólo el significado de los valores con fuerte potencial normativo, sino también la forma de aplicarlos, la claridad de su semántica y, sobre todo, la forma de los sujetos que pueden enunciarlos. Esta gramática es la que define los límites de lo que es posible imaginar y de lo que no es posible imaginar. Contra ella se libran nuestras acciones políticas.

Insisto en este punto porque la crítica social debe entender el capitalismo no sólo como un sistema económico, sino sobre todo como una gramática social. Criticarlo no es sólo denunciar sus sistemas de explotación, exigir una profundización de las dinámicas de redistribución, exponer las contradicciones performativas entre su horizonte normativo de justicia y su realización efectiva. Criticarlo exige luchar contra la gramática social que naturaliza y que define de antemano todo el campo

de acción y problematización posibles. En otras palabras, el verdadero objeto de la crítica consiste en explicar las deficiencias de la gramática social que se nos ha impuesto. Y en un proyecto como éste, pocos pueden colaborar tan consecuentemente como Theodor Adorno ... contra muchos de sus epígonos, como siempre ocurre.

Theodora Becker: *Dialektik der Hure. Von der 'Prostitution' zur 'Sex-Arbeit'*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2023, 592 pages.

Capitalism is so terribly boring and banal that in the course of its most recent development it has succeeded in making dull and insipid even the most exciting and colourful, the most ambiguous and intriguing, the most contemptible and the most adorable, the most rebellious and the most submissive, the most pitiful and the most fascinating, the most outspoken and the most deceitful, the most autonomous and the most objectified, the most infamous and the most felt sorry for, the most clandestine and the most flamboyant, the most blasphemous and the most sacred, perhaps the most beautiful of all its creations: the whore, who is today on the verge of extinction. This is the bitter conclusion – at the same time an alarm – of Becker's *Dialectic of the Whore*, the most in-depth and comprehensive philosophical investigation into prostitution published to date.

It is at least since the beginning of the 19th century that bourgeois society and its police have been trying to regulate the sex trade and integrate it into its economic and moral order. But only in the 21st prostitution has come to be reduced to sex work, provision of sexual services, i.e. to one of the many fundamentally and increasingly indistinguishable declinations of the one “mere congelation of homogeneous human labour” (Marx). Today's “customer” – a mere costumer, Becker stresses, no longer a whoremonger – “orders sexual services at home like pizza and can choose between various flavours, whether it should be girlfriend sex with getting to know each other over dinner, an SM session or just a quick fuck, what clothes the prostitute should wear, what fetish she should serve” (500).

In outlining the socio-economic context in which the transformation of the whoredom (*Hurerei*) into sex work takes place, the author follows a “prophetic” (502) indication by one of the sharpest and most perceptive thinkers and whoremongers of the modern age: Walter Benjamin. More than half a century ahead of Wolfgang Pohrt's analyses on the disappearance of the use-value and those of anthropologist David Graeber on the desubstantialisation of labour, Benjamin observed: “Prostitution can lay claim to being considered ‘work’ the moment work becomes prostitution” (Benjamin, 199: 348 [J67,5], see Graeber, 2013 and Pohrt, 1976).

While it is true that already in 1844 Karl Marx spoke of prostitution as “a specific expression of the general prostitution of the labourer” (Marx, 1967: 93), the prostitution character of the sale of human labour power has acquired, in the context of the neoliberal labour market competition, an unprecedented aptness and concreteness. The tools and techniques of advertising and courtship – charm,

graciousness, emotional intelligence, the ability to stage oneself and to promise much more than one has to offer, in short the so-called soft skills, once a prerogative of high-priced prostitutes – are today to be considered as minimum standards required from anyone who must hope to get a job.

Parallel to these historical transformations of productive labour is the process of legalisation of the sex trade and its acceptance as “work”. Among the conditions that made this possible is the liberalisation and detabooization of sexuality, which has become omnipresent as a commodity in the public sphere and the media. The struggles for the decriminalisation of prostitution conducted since the 1970s clearly contain elements of progress that the author neither wishes to deny nor belittle. In the demand for “recognition” of prostitution as honest work, however, she suspects “an opportunistic adaptation to the existing conditions” and labour relationships, as well as an ideological support for state and police regulation (517). Underlying these kind of claims would be a contractualist conception of sexuality, conveyed mostly by the bourgeois components of the women’s movement, whereby the ideal of the amorous encounter is resolved, under the dogma of explicit consent, in an absolutely safe, clean, in each of its moments calculable and predictable transaction, free of misunderstandings, asymmetries, risks and contingencies of all kinds. Feminism of the free exchange of equivalents.

Moreover, the author notes in a trade union spirit, “one of the undesirable effects of the legalisation, acceptance and normalisation of prostitution as work, is that the fees go down” (ibid.). With the vanishing of the taboos surrounding her commodity, of the clandestine and shameful element of her activity, the prostitute is no longer in the quasi-monopolistic position of promising a unique and proscribed pleasure, incomparable to other sorts of consumer goods. Her price therefore falls, and with her depreciation, with the devaluation of the sexual commodity, the attractiveness of prostitution as a possible way of escaping the social imperative of capitalist work and exploitation vanishes too. In the bourgeois society this professional career could offer the hope – albeit at the high price of the social stigma and the occupational hazards – of *another life*, of an existence different from the cramped and deprived one of all others. In the age of the demise of that social formation, this promise is no longer possible. Today, even the whore is forced into the general prostitution, just like everyone else. This, for Becker, is the real content of what sex work activists call “progress”.

Diametrically opposed to sex work activists and the progressive advocates of “recognition” are, in the contemporary political and cultural debate on prostitution, the abolitionists. For this party, which has existed since the dawn of the bourgeois era, the prostitute can only be thought of as a victim of social degradation and male violence, that is, as an immature subject in need of rescue. Becker’s criticism of them is no less severe: the conservative fringes of bourgeois feminism, Christian NGOs, and all other defenders of public morality and opponents of prostitution “are waging an ideological defence battle: they want to abolish prostitution in particular, while it has become universal: they want to prevent the transformation of prostitution into work, while they have no objection to the transformation of work into prostitution”. Just like the sex work party they oppose, these do-gooder eager to save the prostitutes’ souls from their cruel fate of sexual exploitation do nothing but promote their “integration into the low wage sector” (516). In general – and herein lies perhaps the gist of Becker’s criticism – “the bourgeois women’s movement never understood the attractiveness of whoredom” (538).

What exactly is, or was, the source of this misunderstood attraction? How does whoredom differ from ordinary wage labour, if it does? To what extent does, or did, it exceed the boredom, the banality, the misery of life under the rule of capital? This is the question that lies at the heart of the book: what is the specific difference of the whore, her very essence? Therefore, Becker’s work is not only an in-depth historical and sociological investigation of prostitution, nor only a critique of the ideology and sexual morality of bourgeois society. Rather, it is a true speculative project: a philosophy of the whore. A philosophy that is all the more urgent as the attractiveness, the specific difference, the essence of the whore is risking being lost forever (with Benjamin again: at the moment of danger).

The method of this philosophy is an immanent one. In opposition to both the denunciation of the moral scandal of the commercialisation of sex, and the liberal viewpoint, according to which prostitution is simply a job like any other, Becker reappropriates the “supposed prejudices” of bourgeois society about prostitutes, typically defamatory – “that they are lazy and work-shy, deceitful, manipulative, mendacious, that they sell themselves, that they are dissolute and undisciplined” (408) –, reaffirms them with ill-concealed pride and makes them, by means of a “reversal of the judgement and a strong intensification” (ibid.), the starting point for outlining her own utopia. That is not the utopia of the prostitute (a bourgeois concept), but of the whore (its truth content). An “immanent utopia” (ibid.), since

the whore is not beyond the commodity form, to which on the contrary she is essentially bound and which determines the internal logic of her activity. But within the context of the domination of the commodity form, the only one in which her existence is possible, the whore represents its extreme - "the ultimate commodity" (451) - as well as an anticipation of its overcoming.

In the framework of this "reversal of the judgment" there is also place for a critical reappraisal even of the Viennese philosopher Otto Weininger, one of the most brilliant misogynous and antisemitic authors in the history of bourgeois culture. Due to the fact that his work *Sex and Character* expresses a (albeit metaphysically misconceived) "deep insight into the bourgeois construction of gender characters", he is compared with undeniable and provocative audacity to a figure such as "Simone de Beauvoir" (155).

A materialist theorist, Becker is convinced that "whoredom can only be understood as an economic behaviour" (409). The ambiguous and problematic nature of this kind of trade lies in the fact that it is unclear what its actual object is supposed to be. What exactly does the whore sell? As a deceiver and offender of men and of the whole community, she hasn't really got anything to sell. As a victim of bourgeois and patriarchal society, the whore sells all of herself. The truth is not to be found by rejecting one or other of these two opposite and yet prevailing views of the prostitute, but at the very heart of their contradiction. The essence of the whore lies precisely in her being the seller, the commodity, and the advertising at once. In the person of the whore, "advertising, commodity and seller are inseparable. Everything about the whore is advertising, is herself, is commodity. The whore advertises herself for herself; the advertisement is the commodity and the commodity is the advertisement and both are herself" (425). Holy trinity.

The ultimate answer given by the *Dialektik der Hure* is that what the whore truly sells is nothing less than - "redemption" (*Erlösung*, 434). Her activity as a whore - not simply as a sex worker - has a secret and direct link with salvation, with "Humanity's happiness" (after a short drama by Max Brod, in which the whore is once again juxtaposed with the figure of the Jew in the character Hedwig Gabor, 434-450). Becker theologian and economist of the whoredom shows that "the commodity of the whore is in fact linked to an experience of the divine: a divine on which one may sin, which gives permission to sin and thus to self-knowledge; a divine that demands no obedience and imposes no punishment. What the whore demands in return is merely an appropriate financial sacrifice" (441).

The work concludes with a tasty review of biographical information on 25 mostly forgotten prostitutes, scholars of prostitution and other people, “to be understood as both a tribute and a cabinet of curiosities” (547).

REFERENCES

- BENJAMIN, Walter (1999): *The Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- GRAEBER, David (2013): “On the Phenomenon of Bullshit Jobs. A Work Rant”. *STRIKE!* 3 [<https://strikemag.org/bullshit-jobs>].
- MARX, Karl (1967): *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- POHRT, Wolfgang (1976): *Theorie des Gebrauchswert. Über die Vergänglichkeit der historischen Bedingungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt*. Frankfurt am Main: Syndikat.

Manuel Disegni

manuel.disegni@unito.it

Jonathan Crary: *Tierra quemada: hacia un mundo poscapitalista*. Barcelona: Ariel, 2022, 176 págs.

La crisis ecológica y el desgaste irreversible de un planeta progresivamente incapaz de sostener el ritmo de vida que impone el capitalismo son algunos de los temas que más discusión y debate han generado en los últimos años en el marco de los estudios de corte marxiano. Habiendo relativo consenso respecto al hecho de que el capitalismo requiere de un biocidio a escala planetaria para existir, las posturas decrecentistas han ido recibiendo una atención gradual, a su vez gracias al popular trabajo de autores como, por ejemplo, Andreas Malm o Kohei Saito. Pero quizás una de las preguntas que hasta ahora no se han situado en el foco del debate sea, ¿a cuántos avances tecnológicos deberemos renunciar en un futuro poscapitalista o ecosocialista, donde se garantice el metabolismo social entre ser humano y naturaleza, así como la sostenibilidad real de la Tierra? Esta es la pregunta clave que Jonathan Crary plantea en *Tierra quemada: hacia un mundo poscapitalista*, donde mantiene que “la idea de que internet podría funcionar de manera independiente de las catastróficas operaciones del capitalismo global es una de las falacias más pasmosas de este momento” (13). Internet está hecho a imagen y semejanza del sistema económico bajo el cual fue creado, y sus partes y funcionamiento “son concreciones de los procesos cuantificables del capitalismo financiarizado” (14). Renunciar a él es menester si se quiere imaginar un horizonte poscapitalista.

Sin pretensiones de realizar un trabajo académico inquisitivo, sino más bien un ensayo adscrito al panfletismo social (11), Crary persigue hacer un diagnóstico de las experiencias vitales empobrecidas de la población usuaria del “complejo de internet”, así como de la lógica extractivista profundamente agresiva con el planeta necesaria para mantener las infraestructuras sobre las que se erige la industria digital. El autor se posiciona en contra de la idea generalizada de que internet es un espacio democrático y abierto para todos, que al universalizar el acceso al contenido mediático, introduce condiciones de igualdad para la ciudadanía global: esta idea de neutralidad es diametralmente falsa, pues “las numerosas mistificaciones de las tecnologías de la información ocultan, todas ellas, su naturaleza inherente a las estrategias de agitación de un sistema global en estado de crisis terminal” (17).

Dividido en tres capítulos, el primero de ellos se centra en retratar en primer plano los fenómenos y dinámicas destructivas que constituyen la “cara oculta” de Internet y que pasan desapercibidas bajo su aparente inocuidad. Lejos de suponer un avance en derechos, la digitalización y las telecomunicaciones abrieron la veda a

la flexibilidad horaria y la permanente disponibilidad, reconfigurando los espacios de trabajo y consumo, haciendo que ambos pudieran darse en cualquier parte, en cualquier momento. Asimismo, la expansión de la red virtual y la posibilidad de difundir información rápida y eficazmente no supuso una ventaja para las movilizaciones ni para las organizaciones de masas, sino que la imposición de sus ritmos frenéticos y la exigencia de resultados en el corto plazo propios de internet sirvió de cortafuegos para limitar la generación de movimientos insurgentes de resistencia que requerían un compromiso duradero y el contacto cara a cara (22). Crary es inflexible con respecto a la posibilidad de que surjan formas de organización basadas en la socialización virtual característica de Internet: “no hay sujetos revolucionarios en las redes sociales” (25).

En este capítulo presenta lo que él llama el “complejo de internet”, un concepto que refiere al portal de datos y consumo que todos conocemos, pero sobre todo a la ingente red de conexiones, redes e intercambios que sostienen dicho portal y que responde a las exigencias del sistema económico capitalista. Precisamente porque el telos del complejo de internet es el mismo que el del capitalismo –esto es, reproducir el circuito del capital– resulta descabellado intentar convertir el aparato en una herramienta útil para la acción política revolucionaria: “es imposible que ningún análisis dialéctico consiga presentarlo como un espacio o un conjunto de herramientas para la lucha de clases” (36).

La cuestión medioambiental es otra de las grandes protagonistas de esta obra, en la medida en que trae a la luz la destrucción de la biosfera y las condiciones de habitabilidad que el capitalismo está arrasando a pasos agigantados, pues “la posibilidad misma de que exista una ‘era digital’ requiere de la expansión de estas destructivas prácticas industriales hasta extremos de sometimiento mundial” (42). Los motivos para rechazar la era digital en su conjunto no se limitan a la alienación, atomización o negatividad social que producen, sino que resulta, ecológicamente hablando, inviable sin la aniquilación de cientos de hábitats, tierras, aguas, fauna y flora a lo largo de todo el globo. Crary mantiene que, aproximadamente desde la revolución microelectrónica, nos encontramos en un capitalismo en fase de “tierra quemada”, cuya feroz capacidad destructiva está haciendo que todos los entornos sobre los que pasa se vuelvan inhóspitos e incapaces de albergar vida.

El segundo capítulo se aborda la relación entre tecnología y capitalismo, en particular cómo la interdependencia entre ambas es indefectible en la medida en que el sector tecnológico supone el nicho de mayor extracción de valor a día de hoy,

especialmente dado el hecho de ya se han abandonado del todo tanto las expectativas de lograr un futuro próspero como las limitaciones a la hora de arrasar los recursos naturales necesarios para la producción industrial. “Uno de los indicadores del estado terminal del capitalismo es la ausencia de cualquier promesa sustancial o creíble de un futuro mejor” (77), por lo que no hay problema en dinamitar, directamente, la posibilidad de cualquier tipo de futuro.

Una idea interesante que Crary esboza tiene que ver contra la creencia de un absoluto e inexpugnable panoptismo digital de la vigilancia, basado en el control de las redes 5G, las inteligencias artificiales, el internet de las cosas (IdC) y demás tecnologías orientadas hacia el control social. Frente a esto, el autor apunta que, en realidad, no es posible alcanzar esta perfecta vigilancia en condiciones capitalistas: “la lógica capitalista que dicta la constante disrupción por medio de la obsolescencia programada, la complejidad técnica en progresión continua, el recorte de gastos y la apresurada introducción de actualizaciones innecesarias entran en conflicto con la estabilidad imprescindible para el eficaz funcionamiento del control autoritario” (83). Crary no es ingenuo respecto a la capacidad de vigilancia y rastreo de las telecomunicaciones, pero sí apunta que los enfoques más alarmistas fallan al ponderar los diferentes intereses que median en dicho proceso, así como producen ideas catastrofistas sobre un futuro distópico marcado por la imposibilidad para organizarse o plantear resistencias a dichas fuerzas –algo que, en último término, conduce a la parálisis y la inacción–. El valor de esta afirmación no radica tanto en su propuesta práctica –que ni siquiera llega a esbozarse–, sino en el hecho de que, en un sistema aparentemente total, hay hiatos aprovechables que indican que no todo está perdido y que la lucha es posible.

Finalmente, el tercer y último capítulo se centra en “todo aquello que hace posible y que sustenta un mundo de la vida intersubjetivo: la voz, el rostro y la mirada” (120). Con un tono más ecléctico y melancólico que se apoya en cuestiones fenomenológicas relativas a la intersubjetividad trascendental, Crary pone en valor las interacciones humanas basadas en la cercanía, la intimidad y el encuentro físico, a su juicio mermadas y empobrecidas en la era digital. Mantiene que “estamos perdiendo la posibilidad de escuchar; de enfrentarnos, con paciencia, a un desconocido, a alguien desamparado, a alguien que no ofrece nada para nuestro propio interés” (150). Pero que el contacto cara a cara o el encuentro fortuito con un otro no estén mediados algorítmicamente, no significa que no estén mediados en absoluto. Si bien entendemos que su reivindicación se sostiene sobre el rechazo radical

a las formas de socialización y contacto virtuales, no por ello son, a nuestro juicio, instancias inherentemente sanas y auténticas que nos pongan en contacto con una dimensión antropológica perdida. La racionalidad instrumental, la utilidad y la competencia, así como la mediación del valor, operan también fuera de la pantalla. Si el autor pone en valor este tipo de contacto es porque nunca puede ser del todo medible ni previsible: en él siempre queda un sustrato de inmediatez e imprevisibilidad que, a su juicio, no puede ser fagocitado por los ritmos y protocolos del mundo virtual. Esta progresiva desaparición de la interacción espontánea humana sería sintomática de una pérdida más grave: “la neutralización de la simpatía y la pérdida de un sentido de la responsabilidad reflejan una desintegración más amplia del andamiaje moral de la vida cotidiana. Junto con todas las herramientas para el reconocimiento facial, vocal y emocional, nuestra propia capacidad de identificación de lo humano empieza a fallar” (153).

El ensayo recoge ideas interesantes y bien defendidas, apoyándose en numerosos autores, dando lugar a una obra con tesis claras y sugerentes. Sin embargo, el carácter panfletario del propio libro impide que se indague en un tema en particular, dando la sensación de que, efectivamente, se señalan muchas problemáticas, pero no se profundiza en ninguna.

En ningún momento se deja relucir la posibilidad de hacer un uso revolucionario de la digitalidad y la tecnología. El autor se posiciona explícitamente en contra de estas ideas, por considerar que la temporalidad, los ritmos, la configuración algorítmica y la dependencia de la máquina boicotean toda posibilidad de luchar contra el capital haciendo uso de algunas de sus herramientas, como en este caso, Internet. En este sentido, habría sido interesante plantear algunas posturas diferentes, al menos para apuntar sus debilidades o contradicciones internas. Se nos viene a la mente el trabajo llevado a cabo por el Colectivo 406, o el movimiento FOSS, que lleva a cabo labores de hackeo y ciberseguridad para empoderar al proletariado con respecto a las tecnologías de la información y comunicación. Proponen la construcción de un frente digital para plantar cara al capital, ya que este frente es uno de los lugares donde el capitalismo encuentra menos resistencias. A nuestro juicio, habría sido interesante, al menos, esbozar estas propuestas para mostrar un debate que se encuentra lejos de estar resuelto.

Finalmente, a veces da la sensación de que Crary pone todo el peso de la integración social en internet y sus mecanismos. Sin llegar a mantener posturas neoluditas explícitas, es cierto que en ocasiones se atisba la idea de que el autor atribuye

al complejo de internet toda la lesividad del capitalismo neoliberal. En esta línea, se respira cierta fe en que el fin de las telecomunicaciones e internet supondría el fin de la negatividad y atomización social. No son pocas las ocasiones en las que explicita que internet y capital son codependientes, pero en ocasiones, parece confundir el orden de prioridades y de dependencia a la hora de plantear una salida a esta situación terminal. En lugar de plantear el fin del sistema económico capitalista, del cual se seguiría necesariamente el fin del complejo de Internet, Crary parece sugerir un orden inverso: lo prioritario sería la desintegración del complejo de internet y de la digitalidad, que abriría modelos de sociabilidad y comunidad capaces de generar formas de organización con potencialidad para plantar cara al orden socioeconómico del capital. Pero esta postura tiene importantes fugas y peca de idealizar un capitalismo predigital que, si bien no contaba con los avanzados mecanismos de internet, en absoluto puede considerarse libre de una enorme capacidad de integración a nivel social.

Con todo, la mayor virtud de este ensayo reside en la forma en que rechaza considerar internet y la sociedad digital como dados e inevitables, desnaturalizando su existencia y planteando un horizonte poscapitalista liberado de las nefastas consecuencias a nivel social y ecológico originadas en el complejo de internet.

Zoe Pereira González

zpereira@ucm.es

Fabio Akcelrud Durão: *Teoría en fragmentos. Instantáneas de la vida académica*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional de Colombia, 2024, 242 págs.

Es sabido que, hace ya casi un siglo, autores como Walter Benjamin o Theodor W. Adorno comenzaron a hablar de la crisis de la capacidad de experiencia. Lo que a menudo se tomó como una exageración de teóricos agoreros era en realidad una tentativa “que buscaba hacer posible la experiencia del fin de la experiencia” (p. 191). Las reflexiones que Fabio Durão va desgranando en los fragmentos que componen este libro se articulan desde la conciencia de que en la contemporaneidad esa experiencia se está volviendo crecientemente difícil. En un mundo en el que la lógica de la mercantilización se ha vuelto ubicua, anegando cada vez más esferas de la cotidianidad, y en el que la industria cultural dicta las condiciones de producción, circulación y consumo de productos culturales y teóricos, esa pérdida no señala algo menor. Remite a un agostamiento de la capacidad expresiva que relega la experiencia a una condición crecientemente afásica. A eso quiere resistirse este libro. Desde luego, eso no implica que quien articula las reflexiones que se van desgranando en estos fragmentos ocupe una posición de exterioridad. No está por encima ni al margen de la realidad a la que se refiere, sino plenamente inmerso en ella. Eso es lo que le permite elaborarla a través del pensamiento. No es casual que el modo de hacerlo sea el fragmento. La forma fragmentaria se ha asociado desde el romanticismo a un modo de proceder subjetivo que, al no verse sometido a los rigores del pensamiento sistemático ni pretender cristalizar en una visión totalizante, gozaría de una mayor libertad para el objeto. Pero tampoco el fragmento está a salvo de la dinámica histórica. En virtud de su concentración y su discontinuidad, la forma fragmentaria tiende a prometer más autenticidad, más intensidad, más inmediatez. El modo en que los fragmentos rehúyen la vertebración explícita del pensamiento y se concatenan como una sucesión de fogonazos de pensamiento los asocian a la lógica del estímulo, del causar sensación, de la que hoy vive toda publicidad. El propio Durão se muestra bien consciente de ello: “El peligro de escribir en fragmentos no reside en el caos; ellos se protegen contra eso por la forma. El riesgo está en la promesa inevitable de novedad: un ‘guau’ detrás de otro, sin repetición o redundancia” (p. 52). La contraparte de eso sería “un sujeto inmerso en el tedio” (ib.). De ahí que no se trate de ofrecer una serie de destellos de pensamiento regida por la “ansiedad por el descubrimiento y el deseo de exhibición” (p. 77). Esa tentativa de sacarnos de las sendas trilladas por las que discurren nuestras rutinas intelectivas y vitales no es sino una variante del fin de la experiencia, que convierte

la lectura en un voraz consumo de variedades tal vez estimulante, pero que no deja ningún poso. Frente a ello, el propósito de este libro es convertir la experiencia cotidiana –a menudo aparentemente trivial– en fuente de conocimiento. Y de dialogar a través de ello con la experiencia y la elaboración teórica del lector. No es casual que el propio autor señale que el modo de proceder de este libro se rige por una lógica de sedimentación (p. 53).

Teoría en fragmentos. Instantáneas de la vida académica recoge reflexiones surgidas en diferentes momentos y fases de la vida intelectual de Durão. Muchas de ellas brotan a partir de situaciones propias de quien se gana la vida en el medio académico. No en vano las primeras anotaciones –recogidas en la primera parte del libro, la más extensa– surgen de las estancias que el autor realizó cuando era un doctorando brasileño en las universidades de Durham y Berlín, mientras que las últimas –en los dos apéndices– recogen sus observaciones como profesor universitario ya consolidado durante los quehaceres de su oficio, ya sea a raíz de un concurso de plaza en literatura comparada o elaborando las vivencias de un viaje académico a la India. El tenor de las otras dos partes del libro, “Flashes de la vida académica” y “Teoría en pedazos”, queda sucintamente descrito en los respectivos títulos. El registro de temas que abordan estos fragmentos abarca por tanto desde observaciones que saben extraer el jugo teórico de la cotidianeidad aparentemente más trivial –como la sensación de azoramiento al verse en la situación de tener que elegir entre más de un centenar de sabores de helado (p. 38 s.)– hasta una especie de etnografía de prácticas académicas que emergen aquí en todo su sinsentido; pero también contiene sustanciosas reflexiones sobre las relaciones entre teoría y crítica de la literatura, los cambios en la industria cultural, los conformismos del pensamiento crítico o las formas de opresión de raza, género y clase, así como valiosas observaciones sobre los debates en torno al canon o las representaciones de la subalternidad. En la versión española que aquí se publica se ha añadido cerca de un centenar de nuevos fragmentos respecto a la publicación brasileña de 2015. Si el título original del libro en portugués –“Fragmentos reunidos”– insinuaba un compendio de elementos que no constituye un todo, el título de esta edición –“Teoría en fragmentos”– parecería aludir a un cierto desmoronamiento de lo que un día fue un todo, como si la teoría ya no pudiera aspirar a articularse como una totalidad coherente y rotunda, capaz de dominar sus objetos desde arriba, sino solo como un precipitado de observaciones fragmentarias que surgen a partir de singularidades de la realidad vivida. Es a partir de la sedimentación de esos elementos

singulares, de reflexiones surgidas a partir de objetos y experiencias concretas, así como de las repeticiones y patrones que van evidenciándose en ellas, como la totalidad en la que el sujeto se encuentra inmerso puede llegar a ser percibida.

Entre las peculiaridades de esta *Teoría en fragmentos* destaca una forma de actividad teórica que no surge de los procedimientos característicos del modo de producción académica –dilucidar conceptos, glosar textos, plantear objeciones a otras teorías, etc.–, sino de su forma de uso más inmediata: la experiencia cotidiana de la realidad. Pues la actividad reflexiva no es prerrogativa de una determinada posición en la división social del trabajo, sino un modo de situarse ante la realidad y de confrontarse con ella. Requiere una inmersión en la realidad vivida, lo cual exige ante todo una receptividad, y al mismo tiempo de una reflexión capaz de elaborar lo vivido para convertirlo en fuente de conocimiento. Con ello los fragmentos de Durão se sitúan en la mejor tradición de la teoría crítica, que siempre aspiró a unir pensamiento y experiencia. No es casual que, en este libro, uno de los acicates de la reflexión sea precisamente la experiencia de las diferencias históricas que resultan de los procesos de modernización. Por un lado, estos han dado lugar a un mundo crecientemente homologado, en el que la mercantilización ha uniformado también los hábitos, las formas de actividad y los usos del tiempo libre. De ahí que Durão, intelectual brasileño, interprete la fijación de la academia estadounidense en la alteridad, en lo *otro* entendido como promesa de exotismo, como una reacción a la “macdonalización del mundo” (p. 94); mientras que, al visitar un templo religioso de reciente construcción en la India, percibe que todo su diseño lo asimila ya al “espíritu del entretenimiento”, casi como si se tratara de un parque temático (p. 232). Pero bajo la costra de la creciente identidad de un mundo global su mirada capta también las diferencias, las asimetrías, que se revelan a su vez elocuentes. Así sucede, por ejemplo, en la relación con los objetos, que permite un mayor desapego –y también una mayor civilidad– allí donde hay más abundancia, y por tanto más desarrollo; o en los modos de lidiar con las diferencias de clase, mucho más descarnadas y abiertas en la India que en Brasil, donde la “falsa apariencia de armonía” (p. 31) genera una actitud de fingida proximidad que beneficia a las clases medias y altas, que pretenden hacer como si los abismos sociales no existieran (p. 225). Pero la mirada de Durão se revela particularmente fecunda a la hora de analizar fenómenos como la práctica agresiva y a menudo brutal del piro-po, que en Brasil está naturalizada como muestra de virilidad, mientras que en Alemania y Estados Unidos se rechaza como una ofensa a la privacidad. Si allí

donde se ejerce abiertamente el piropo constituye una forma bárbara y patriarcal de masculinidad, aquí se argumenta que los motivos que llevan a proscribirlo en otros lugares tienen que ver ante todo con la frialdad y el pánico frente al otro, que llevan a evitar celosamente el contacto y toda situación imprevista (p. 109 s.). De este modo, un fenómeno aparentemente trivial permite sacar a la luz las diferentes mutilaciones de la sociabilidad que han resultado de los procesos de modernización en los países centrales y periféricos. Para Durão no se trata de optar por una u otra de esas modalidades, ni de reivindicar a los buenos salvajes frente a los falsos civilizados, sino de saber leer las necesidades y carencias que cada una de esas formas de modernización comportan: pues cada uno de sus negativos revela una forma de utopía (p. 110).

Por lo demás, uno de los grandes méritos de las reflexiones de Durão tiene que ver con su gran perspicacia para pensar las intersecciones entre cultura, universidad y política. Toda gran cultura y todo gran arte han sido hasta hoy, sin duda, una prerrogativa de clase. Requerían tiempo, atención y la formación de una sensibilidad rica y diferenciada. Por eso se insiste aquí en que la cultura hoy en trance de desaparición no ha de colocarse únicamente en posición de víctima: “ella también tiene culpa sobre su muerte” (p. 200). Al mismo tiempo, Durão no se resigna a dejar perder el frágil potencial de trascendencia que aún late en aquellos productos artísticos que son fruto de una articulación interna lograda. Frente a quienes ven en el gran arte una fuerza fundamentalmente opresora, mero pretexto para extraer capital simbólico y justificar relaciones de dominación, estos fragmentos no pierden de vista la especificidad del objeto artístico y se muestran más cautos. Sin duda, las relaciones de clase, género y raza han dejado su impronta en las grandes obras del pasado. Pero quien busca demoler la influencia de esas obras señalando su carácter ideológico alimenta “la industria universitaria del mismo modo que aquel otro, más viejo y por fortuna pasado de moda, que veía en [los clásicos] la expresión de valores humanos universales y atemporales” (p. 61). Quien ha asumido el viejo dictum benjaminiano de que no hay documento de cultura que no lo sea a su vez de barbarie sabe que –mientras no cambien las relaciones sociales– cualquier tentativa de sustraerse a esta aporía será digna de la máxima desconfianza. Las heridas que la opresión deja en los productos culturales no deben ser censuradas, sino sanadas, precisamente “para que un mundo redimido pueda leer sus cicatrices” (p. 61). Durão pone de manifiesto cómo la oposición frontal a formas de dominación que hoy resultan intolerables no exime de la complicidad con otras

formas de poder y opresión. No es infrecuente que quienes buscan defender a las voces silenciadas y no hegemónicas, por ejemplo reivindicando la oralidad frente a la escritura, se coloquen inadvertidamente en connivencia con tendencias históricas que, avaladas por las nuevas formas de comunicación digital, relegan la cultura escrita –y todo lo que ésta comporta– a una posición cada vez más marginal (p. 241). Al fin y al cabo, una de las tareas del pensamiento dialéctico consiste en no pasar por alto el poso conformista que pueden tener las posiciones nominalmente radicales.

En general, sin embargo, Durão se muestra bien consciente de que el poder real de la cultura en el mundo contemporáneo es prácticamente nulo. De hecho, su presencia es cada vez más residual. En este sentido resulta significativa su observación de que, ante la fuerza cada vez más arrolladora de la industria cultural, la vida literaria, cultural y artística digna de tal nombre ha tendido a refugiarse en las universidades, donde todavía quedaría un espacio en el que “la objetividad del objeto puede surgir como tal, con independencia de la opinión o el gusto de la persona o de la necesidad de obtener lucro” (p. 152 s.). Sin embargo, eso también tenía su contraparte. La posibilidad de tratar con objetos culturales quedaba sometida a la demanda de producción de resultados y nuevos descubrimientos –objetivables en artículos y publicaciones–, al establecimiento de campos que regulan la aproximación al objeto y a la necesidad de explicitar la contribución específica de cada investigación. Al quedar sometida a los patrones de la práctica investigadora, la relación con la cultura pierde su carácter desinteresado y se ajusta a los patrones productivistas de la maquinaria académica, cuyas miserias Durão recoge en estos fragmentos con tonos que van desde la sutil ironía hasta el agudo sarcasmo. Basta pensar en sus comentarios sobre las lógicas de citación (p. 23 s.), el sinsentido de los grandes macrocongresos (p. 95 ss.) o en cómo el trabajo administrativo y rutinario acaba minando la curiosidad y el *élan* intelectual de los académicos (p. 132 s.). Pero sería un error quedarse en la dimensión anecdótica de esos fragmentos, como si se limitaran a ofrecer una especie de fresco costumbrista del mundo universitario. Lo que les mueve es, ante todo, el interés de evidenciar una tendencia hacia formas de producción de conocimiento que, no solo son políticamente inocuas, sino vacuas en sentido estricto. Para Durão el cumplimiento con todos los requisitos formales de las reglas del juego académico va hoy de la mano de una tendencia a la pérdida del objeto, y por consiguiente de una atrofia de la interpretación. La confrontación con los productos artísticos y literarios se produce cada vez más a partir de la apli-

cación de tendencias y modelos teóricos de moda, no de un contacto con la composición del objeto mismo. El resultado es que “la literatura viene a asemejarse a una materia prima y la teoría a una máquina confeccionadora de sentido” (p. 176). En este sentido bastaría mencionar su mofa de un *call for papers* imaginario para un congreso de *whatever studies* (p. 149 s.), donde la irrelevancia del objeto –*whatever*, literalmente cualquier cosa– no impide poner en funcionamiento toda la maquinaria académica y toda una plétora de posibles paneles. De este modo la academia no solo se revela como una rama más de la industria cultural, sino tal vez como la única que puede seguir su curso sin exterioridad alguna, procesándose ininterrumpidamente a sí misma.

Ante un libro de estas características, sería fácil caer en el tópico que reprocha al autor un supuesto intento de emular a Adorno. En este sentido, el propio autor ha tenido la cortesía de evitar ese juicio y marcar una distancia. Esta no consistiría únicamente en las incomparables dotes de Adorno como teórico –su finura analítica, su erudición, su imaginación o su atención al detalle–, sino ante todo en la distancia histórica que nos separa de él. En este sentido Durão remite a la creciente dificultad para preservar en la contemporaneidad lo que aquí se denomina un “horizonte de posibilidad: la insistencia inquebrantable en que las cosas podrían ser concretamente otras” (p. 220). Con ello parecería querer decir que la aparente indisponibilidad de todo potencial de trascender las relaciones sociales vigentes genera las dinámicas regresivas que se rastrea en estos fragmentos, tanto en la teoría misma como en la sociedad y en la cultura. De ahí se deriva también el modo en que este libro entiende el propio sentido de la actividad crítica y reflexiva, que podría leerse como la búsqueda de algo que el propio Durão reclama en uno de los fragmentos: una “ética de la teoría” (p. 56). Pues el *ethos* de una intelectualidad viva se opone tanto a la resignación como a las inercias del productivismo académico, las lógicas de la industria cultural y el antiintelectualismo difuso. Pero también se afirma frente a formas de pasividad dócil, que van asociadas a una subjetividad venida a menos y entumecida. Y es que Durão no reivindica el trabajo intelectual desde un *ethos* puritano, sino desde una postura plenamente vital. Como puede leerse en uno de los fragmentos, la pereza y la abulia no son la antítesis del trabajo heterónimo: “La pereza cansa” (p. 37). Si la vida parece haberse vuelto gris, solo una reflexividad viva, porosa y activa puede devolver a la experiencia sus tonos y matices; todo lo demás implicaría una capitulación. En este sentido el propio Durão es bien explícito: “El no-pensar no es natural (la curiosidad de los niños lo

atestigua continuamente), sino que acontece gradualmente y requiere una práctica asidua. Para combatir el adiestramiento de las mentes receptivas, que se expande cada vez más en el tiempo las modalidades de existencia, es necesario aferrarse a un nuevo imperativo categórico: no dejar que nos hagan parar de pensar” (p. 210). Tal vez nada defina mejor la actitud que pone en práctica y transmite este valioso libro.

Jordi Maiso

jordi.maiso@ucm.es

Mark Fisher: *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*. Buenos Aires: Caja Negra, 2024, 268 págs.

La reconstrucción de la conciencia de clase es en efecto una tarea formidable, que no puede ser lograda a través de soluciones existentes; pero, a pesar de lo que nos dice nuestra depresión colectiva, puede ser puesta en marcha. Inventar nuevas formas de involucramiento político, revivir las instituciones que se han vuelto decadentes, convertir la desafección privatizada en ira politizada: todo esto puede hacerse, y una vez que ocurra, ¿quién sabe qué es posible?

Mark Fisher

El nombre del filósofo que acabó con su vida mientras escapaba, no de ninguna clase de esbirros, sino de los fantasmas depresivos llegados de un futuro perdido y nunca realizado, ha fascinado a una generación de jóvenes alumnos, a pesar de las críticas que un no tan juvenil grupo de pensadores de “izquierda” hizo a su supuesto déficit teórico. La fuerte atracción que ha ejercido su obra sobre esta juventud no debe verse como algo accidental y menos aún como un producto de las lógicas del *mainstream*. Por el contrario, Mark Fisher manifestaba reiteradamente su voluntad de terminar con las epidemias de “impotencia reflexiva” (2016: 49) y “hedonia depresiva” (2016: 50) de las cuales adolecían, y siguen haciéndolo, los estudiantes, término que bajo el capitalismo existente se han convertido en sinónimo de toda una extensa taxonomía de neurosis subjetivadas.

Comprobar la habilidad de Fisher para crear narrativas cyber-ficcionales con sus estudiantes, hacerles ver el residuo de esperanza cristalizado en productos culturales ya “desfasados”; armarlos con un aparato crítico construido no desde los desiertos de la más árida teoría, aunque recogiera siempre los dátiles de sus oasis, sino a través de los flujos de los *mass media* y las discusiones políticas más próximas; en suma, volverles capaces de desenmascarar la ideología invisible que grita “así son las cosas”; esas son las principales razones para acercarnos a *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*.

Se trata de la primera traducción al español, a cargo de Maximiliano Gonnet, y editada por Matt Colquhoun del original publicado con el título *Postcapitalist Desire: The Final Lectures* en 2021 por Repeater Books. Pertenece a la colección de ensayos *Futuros Próximos* de la editorial Caja Negra, proyecto que brinda herramientas críticas para analizar las transformaciones del presente, donde han aparecido algunas de las obras más importantes del autor. *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*,

publicado a comienzos de 2024, recoge la transcripción de las clases del seminario “Deseo Postcapitalista” impartido por Fisher durante el curso académico 2016-2017 en Goldsmiths, Universidad de Londres. El volumen, dividido en cinco capítulos que se corresponden con las cinco clases que impartió antes de que el curso finalizara prematuramente tras su suicidio a inicios de 2017, comienza con una introducción del propio editor, que sirve como una magnífica antesala a las problemáticas tratadas en las lecciones. Además de presentarnos a los diversos autores que moldean los contrapuntos de la composición teórica de Fisher en el momento de elaborar el seminario, Colquhoun nos adelanta la razón por la que estas transcripciones deben despertar nuestro interés, aparte de la ya mencionada capacidad pedagógica que resplandece en ellas. En estas lecciones cabe reconocer la cartografía de *Comunismo Ácido*, la última obra inconclusa de Fisher. Este trabajo pretendía ser su “proyecto político positivo” (Fisher 2024: 12), del cual solo nos queda una breve introducción póstuma. Los lectores del fragmento entenderán por qué las clases tomaron la forma de un “experimento abierto” (49). El aula se convierte en un laboratorio y asistimos al desarrollo de un pensamiento vivo. Un pensar “hiperbólico”, no crítico, en el que no preocupan tanto los errores teóricos como encontrar los interrogantes que permiten abrir nuevos horizontes discursivos.

Ya en la primera sesión del seminario se formula el problema que estaba dirigiendo el futuro trabajo de Fisher y que se puede concretar en la pregunta: “¿Existe realmente un deseo de algo más allá del capitalismo?” (55). Quienes estén familiarizados con su obra puede que reconozcan esta cuestión e imaginen que seguirá una reelaboración de las tesis de *Realismo Capitalista*. Así es, pues continúa presente el problema de la anulación neoliberal de nuestra capacidad de imaginar una salida al capitalismo. Sin embargo, lo que diferencia estas lecciones de aquella obra es el intento de elaborar una alternativa al diagnóstico pesimista atendiendo a un momento histórico muy concreto: el surgimiento de las contraculturas de los años sesenta. Fisher se aleja de las posturas que ven los movimientos contraculturales como meras formas estéticas puestas al servicio del capitalismo para la producción del *pastiche* postmoderno, una posición que, siguiendo a Jameson, también defendió en gran parte de su obra precedente. Este cambio no implica negar que las promesas de un afuera postcapitalista enarboladas por aquellas tendencias antisistema nunca llegaron a materializarse. La lente “hauntológica” de Fisher intenta esclarecer la imagen de las condiciones histórico-sociales que hicieron posible, no solo la formulación dichas promesas, sino la construcción de una conciencia colec-

tiva que creía realmente en la posibilidad de su realización. Los más escépticos preguntarán: “¿No nos estará pidiendo que volvamos a la vida de la bohemia y las comunas hippies?”, “¿Mirad!, ¿Fisher se ha convertido en otro nostálgico, nos propone regresar a un sueño!”- dirán otros. Estas acusaciones son motivadas por una mala comprensión del proyecto hauntológico, cuya defensa ha asumido el autor a lo largo de su obra y vuelve a hacer ante su clase. La hauntología no trata sólo de un Hamlet que constata “*The time is out of joint*”, también hay un Banquo que interroga a las semillas del futuro sembradas en el tiempo: “¿Tenéis vida? ¿Sois algo a lo que un hombre pueda hablar?”.

El diálogo con los sesenta viene sustentado en una lectura protoaceleracionista, muy influenciada por su amigo Nick Land, de Marcuse, quien a ojos de Fisher fue el principal condicionante teórico de las corrientes contraculturales. El segundo capítulo comienza con esta propuesta de interpretación y contiene un evidente paralelismo con su introducción a *Comunismo Ácido*, que se iniciaba con una cita de *Eros y civilización* extraída del fragmento que, junto a otro de Freud, pretende desarrollar durante la sesión. Hay dos ideas claves. Primero, el proceso constante del capitalismo actual y en particular su estructuración neoliberal (desde los setenta en adelante) busca exorcizar el “fantasma de un mundo que puede ser libre” (Marcuse, 1983: 95); segundo, el modo en este proceso se lleva a cabo, mediante la supresión de la conciencia de que podemos trabajar menos y además determinar nuestras propias necesidades y satisfacciones (Marcuse, 1983: 100). El mecanismo principal es la producción de una falsa escasez de recursos, en especial la escasez temporal. Marcuse trasladaría el Superyó freudiano, fuente principal del malestar general que supone vivir en sociedad, a coordenadas materialistas a través del trabajo alienado excedente como motor de la represión que implica ser parte de la civilización. El problema no es la obtención de los bienes primarios necesarios para estar satisfechos, sino su distribución y, junto a esta, la producción de un sentimiento de insatisfacción permanente que nos aliente a trabajar para su superación; el sentimiento agónico de que siempre vamos justos de tiempo porque hay alguna “obligación” por resolver. En los años sesenta, gracias a las nuevas corrientes artísticas de carácter antisistema, se vindicaron nuevos modos de vida que rompían con esa dialéctica de la civilización. Mediante la colectividad y la solidaridad se articuló una auténtica conciencia de clase en la que convergían los intereses de otras minorías subyugadas; las luchas contra la discriminación por raza y género se agruparon con las contiendas de la bohemia por tener una vida no enajenada por jornadas

laborales excesivas y tediosas. Sin embargo, como se ha señalado, este proyecto alternativo fracasó. Fisher recurre ahora a la crítica cultural Ellen Willis para dar con las razones de dicho desenlace. Más allá de la impaciencia, la juventud y los privilegios materiales, el factor político, esto es, la falta de coordinación entre las fuerzas de izquierdas y esas nuevas propuestas divergentes, supuso el punto de ruptura de aquel experimento antisistema que fueron los sesenta. Durante la década siguiente se puso en marcha una desarticulación de todo aquel entramado de redes de conciencia que habían sido capaces de proyectar una salida al capital y que culminó en algo que todavía era impensable a comienzos de esta, la desaparición de la noción de “clase” del espacio público.

Esto nos dirige al tercer y al cuarto capítulo, que tienen como centro el problema de la conciencia y la clase. Estas dos sesiones guardan una estrecha relación, dado que la tercera discute el procedimiento teórico de construcción de la conciencia de clase, y en la cuarta regresamos a la historia para analizar los mecanismos de aumento y disminución que actuaron sobre la conciencia interseccional de la contracultura durante los setenta. Lo que sobresale en estas y conecta con el que iba a ser su futuro libro, es la positividad con la que se discute nuestro potencial actual para volver a articular una conciencia de clase tan fuerte y organizada como la que surgió en los sesenta. “Lo que estamos viendo hoy es el retorno de la clase” (Fisher, 2024: 198). Valiéndose de los “textos alucinógenos” (150) de Lukács, en diálogo con los de Hartsock, el autor nos muestra la dificultad de reafirmar constantemente una conciencia que se aleje de la realidad inmediata para dismantelar las estructuras reificadas, especialmente cuando las fuerzas de la derecha liberal han tomado los espacios políticos y utilizan una “jerga de la identidad” para descentralizar cualquier resurgimiento de la clase. Esto no quiere decir que reafirmarla sea imposible. Como muestra a través del libro *Stayin’ Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class* del historiador Jefferson Cowie, la derrota de los futuros postcapitalistas de los sesenta durante la década siguiente no fue pacífica. La producción cultural se volvió un auténtico campo de batalla por la conservación de la clase. Los sindicatos, todavía demasiado apegados a cierto “conservadurismo” izquierdista, fracasaron en la movilización política de la libido, las energías anticapitalistas que estaban contenidas en las contraculturas. Para Fisher esto no elimina el potencial para una genuina coordinación política en el presente, aún resguardado en lo que hoy vemos como modas estéticas solidificadas, sino que nos redirige a discutir otra vez la cuestión del deseo en su quinta y última clase. En ella, lejos de

centrarse en los momentos de mayor densidad teórica de *Economía Libidinal* de Lyotard, elige defender la necesidad de una articulación de las pulsiones libidinales de la cultura con la política desde el propio sistema, reafirmando así su influjo aceleracionista.

A modo de conclusión del volumen se incluyen dos apéndices. El primero recoge el programa de lecturas del seminario completo, tal como Fisher lo había presentado en la primera clase. El segundo lleva por título: “‘No más mañanas de lunes deprimentes’. Playlist”, epígrafe compartido con la penúltima publicación en su blog *k-punk*, y además de dar acceso al contenido de dicho posteo (una lista de dieciséis canciones pensadas para inducir en nuestras cabezas la indignación por los deseos postcapitalistas que nunca llegaron a cumplirse) nos relata las acciones de los estudiantes la primera mañana de lunes, hora a la que se impartía el seminario, tras la muerte de Fisher. El hecho de que sus ayudantes de laboratorio pudieran transformar la melancolía por la pérdida de su maestro en una ira politizada, materializa la importancia de estas transcripciones y de la obra del autor en su conjunto. A pesar del aura depresiva que rodeaba toda su obra, también resuena una voz del futuro que nos formula siempre la misma pregunta con expectación: “¿Quién sabe lo que es posible?”.

REFERENCIAS

- FISHER, Mark (2024). *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FISHER, Mark (2016). *Realismo Capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- MARCUSE, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

Eduardo Delgado Hernández

edudelgado1999@gmail.com

Christine A. Payne and Jeremiah Morelock (Eds.): *Feminism and the Early Frankfurt School*, Boston: BRILL, 2024, 380 pages.

Following the tradition of the typically less optimistic diagnoses of time characteristic of early Frankfurt School Critical Theory, Christine A. Payne and Jeremiah Morelock commence their anthology with an "exhausting and overwhelming" (x) compendium of contemporary social crises – ranging from attacks on abortion rights and other anti-feminist mobilizations against women and queer people to the COVID-19 pandemic. The "authoritarian modern society" (x) serves as the contextual framework for the volume and informs its central aim: to formulate a critical analysis of the conditions and manifestations of current social realities that can enrich the struggle for a better society in solidarity with political activism.

The implementation of this project, which initially seems rather abstract and comprehensive, is to be concretized through the theoretical integration of feminist thought and Frankfurt School Critical Theory, a synthesis that the authors recognize as fruitful for feminist movements and their understanding of "sex and gender relations" (xi). The primary objective is to transcend the long-standing dichotomy between feminist theory and the early Frankfurt School, a division that, according to the editors, characterized feminist approaches to Critical Theory for decades.¹ Against the widespread narrative of incompatibility, "Feminism and the Early Frankfurt School" aims to advance a productive convergence of these two theoretical traditions.

To this end, the anthology brings together seventeen essays that primarily deal with the works of Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, and Herbert Marcuse and link them with feminist theories, evaluating their potential contributions to feminist thought and social analyses. The texts are arranged into four thematic domains, focusing on authoritarianism (part 1), (non)identity (part 2), intersectionality (part 3), and the relationship between human and nature (part 4), thus providing a comprehensive panorama of the multifaceted discourses that are pivotal in the convergence of feminism and the Frankfurt School and bringing the heterogeneous and diverse texts into a reasonable order.

The articles in the first section, "Culture and Class: the Libidinal Politics of Authoritarianism", endeavor to elucidate the persistence of authoritarian structures,

¹ While this characterization might be accurate for the English-speaking context, the feminist reception of the early Frankfurt School is more nuanced in the German-speaking area. Feminist scholars like Regina Becker-Schmidt and Gudrun-Axeli Knapp have discussed the importance of older Critical Theory for Feminism since the 1970s. We will return to this briefly later.

which serves as the anthology's starting point. Particular attention is paid to the role of the patriarchal nuclear family in the formation of authoritarian character structures. The first three articles focus intensively on the early studies of authoritarianism by Wilhelm Reich and the Frankfurt Institute for Social Research's "Studies on Authority and the Family", emphasizing the significance of traditional sexual morality and family structures in these early explorations of authoritarianism.

Kristin Lawler's essay synthesizes Reich's and Marcuse's sketches of an authoritarian society with radical feminist ideas of sexual liberation, as exemplified in Ellen Willis's and Shulamith Firestone's works, to analyze how sexual repression maintains capitalist structures and authoritarianism. Drawing on Marcuse's and Willis's work, Lawler argues for dissolving the "split between pleasure and society" (16) seen as fundamental to capitalist production and control. Incorporating Reich and radical feminist tradition, the author emphasizes that partial social liberation can lead to authoritarian backlash. Emancipatory movements should reassess the role of sexual repression in maintaining capitalist social structure and incorporate this understanding into their struggles (3). While Lawler's analysis barely addresses any critiques of the potentially essentialist conceptions of sexuality in Reich's work and in radical feminism, her reference to Reich's often neglected analysis of fascism and the radical feminist tradition offers valuable insights for contemporary struggles. Her plea for a more comprehensive consideration of the sexual dimension in authoritarian structures is thoroughly convincing.

Ryan Moore's article on the significance of the patriarchal nuclear family in the "Studies on Authority and the Family" is also insightful. Moore systematically examines the texts of Horkheimer, Marcuse, and Erich Fromm, which constitute the core of these studies, for their thematizations of patriarchy and family. The Institute's study, often overshadowed in reception by "The Authoritarian Personality", is subjected to a meticulous close reading that draws the reader's attention to the importance that the study's authors attributed to the patriarchal nuclear family as a mediator of societal authority relations. "The theoretical and empirical studies from the early years of Nazism have much to offer for contemporary critics of fascism" (42), summarizes Moore, and argues for a critical reexamination and updating of these considerations.

The essays in section two, entitled "Power, Truth, and (Non)Identity", advance a compelling argument for synthesizing Frankfurt School Critical Theory and femi-

nist theory. Tivadar Vervoort's article, "Towards a Critical Identity Politics", for example, demonstrates the complementarity between Adorno's and Judith Butler's reflections on (non)identity. This synergy fosters a critical-reflexive approach to identity categories, recognizing their strategic necessity while critiquing their limitations. Vervoort proposes a "critical identity politics" (114) that combines Adorno's concerns about identity categories with Butler's focus on challenging "hegemonic identity categories" (129), offering a nuanced framework for addressing identity in political discourse. Furthermore, Mary Caputi attempts to make Marcuse's concept of the "feminine principle" useful for queer reinterpretations. The hope for resistance against capitalist functional logic, which Marcuse originally located within the "feminine principle" (94), may now be identified in what she terms "non-binary subversions" that break with a dichotomous identity logic (106).

References to Marcuse generally occupy a prominent position in the anthology. Multiple authors advocate for taking up Marcuse's analyses on the subversive power of the "feminine principle" or on the relationship between emancipatory theory and practice for feminist concerns. Marcuse's theoretical framework appears especially inspiring for intersectional feminism, arguably due to its characteristic optimism (95) and more explicit engagement with political activism (212) compared to the works of Adorno and Horkheimer. This relevance is exemplified in the contributions of Nicole Yokum and Sergio Bedoya Cortés in the volume's third section, "Intersectional Investigations". Yokum posits Marcuse as a "prime candidate" (212) for an alliance between Black Feminism and the Frankfurt School. The assertion primarily stems from Marcuse's recognition of the revolutionary potential inherent in marginalized individuals, who "have managed to resist the integration of thought and feeling into conformity with the modern industrial apparatus" (213). From an intersectional Marxist perspective, Bedoya Cortés also argues that with Marcuse, "gender and racial struggles could act as triggers for the socialist rebellion" (247). From the struggles of marginalized groups, a universalist emancipatory movement would then have to emerge, "since without it, feminist or racial refusals would focus on mere integration of women and minorities within the productive system" (247-248).

In the fourth and final section, "Socialized Nature: Essential Categorical Questions in Science", on feminist and critical-theoretical perspectives on the human-nature relationship, Imaculada Kangussu and Nathalia N. Barroso once again refer to Marcuse's "feminine principle". Drawing upon the work of his disciple Angela

Davis, they attempt to locate this principle within the contemporary experiences of Black women as the "mules of the world" (359). Orientating social struggles around the lived realities of these "mules of the world" could then determine their universal direction: "when the smallest is the measure of humanity, everyone is considered, everybody is inside, nobody is out of the game" (360).

While the anthology may contain an abundance of reflections on feminist connections to Marcuse's work, the articles are generally diverse and encourage the feminist reader to connect to the early Frankfurt School at various points. The unifying thread among these contributions is that they confront the works of the Frankfurt School theorists with the question of their significance for feminist theories. Overall, this results in close readings that elucidate both the synergies and tensions between feminist theory and the theories of the Frankfurt School, thereby creating research desiderata that similar projects can build upon further.

A notable gap in this otherwise substantive compilation is the limited systematic engagement with feminist theorists who have previously conducted analyses on the relationship between those two theoretical traditions – particularly along thematic strands such as authoritarianism, identity, intersectionality, and the human-nature relationship. This is worthy of criticism, as a more comprehensive inclusion of such perspectives could potentially enrich the approaches presented in the anthology. Throughout the various contributions, one can repeatedly discern argumentative threads that have a long-standing tradition in the study of Frankfurt School Critical Theory and feminism, which could therefore be situated within a broader academic debate.²

This becomes particularly apparent in Jana McAuliffe's text in the anthology's section on "Intersectional Investigations" on the treatment of historical traumas in the works of Adorno and Joy James and their respective potential for understanding contemporary lived realities. McAuliffe highlights James' intersectional analysis of the historical trauma of enslavement and the specific exploitation of women within this context as a productive approach towards the "pluralization of traumas called for by feminist intersectional analyses" (210). James' emphasis on the "agency

² We are aware of the language barriers in the academic feminist discussion of early Critical Theory. In Germany, for example, there is already a broader feminist discussion of the early Frankfurt School, which could provide valuable insights for the discussion threads of this book (see, among others: Regina Becker-Schmidt, Gudrun Axeli-Knapp, Barbara Umrath, and Karin Stögner). Nevertheless, there are feminist receptions of Critical Theory in the Anglo-American sphere that would be of great interest to explore and discuss systematically (see, among others: Nancy Fraser and Jessica Benjamin).

and action (not just subordination) of oppressed peoples" (207) and the "raced and gendered attention to historical traumas and their contemporary impact" (ibidem) seems central to the process of pluralizing historical traumas. In contrast, McAuliffe presents Adorno's reflections on Auschwitz as less fruitful for her project. In particular, McAuliffe takes issue with Adorno's lack of emphasis on the agency of the oppressed in his references to Auschwitz and his purported insistence on the singularity of the Holocaust. While her criticism of Adorno's neglect of agency draws from her reading of his lectures on metaphysics, her claims about his view on the singularity of the Holocaust rely solely on secondary sources. This omission of a comprehensive engagement with Adorno's diverse writings on the Holocaust is problematic, as it prevents a more nuanced understanding of his perspective, which would be necessary in order to realize McAuliffe's intention and gain a truly differentiated perspective on the significance of Adorno's reflections on the Holocaust for the present. Moreover, the author's argument that Adorno's focus on the question of guilt in addressing the trauma of the Holocaust could have a paralyzing effect and takes too little account of the revolutionary potential of the oppressed (208) echoes widespread criticism of Adorno's (purported) pessimism. However, this critique lacks proper contextualization within Adorno's personal experiences during the Third Reich and his broader body of work on Auschwitz.

A parallel line of argument is evident in Jennifer L. Eagan's article on Adorno's astrology study "The Stars Down to Earth", which is also situated within the intersectionality framework. Here too, Adorno is criticized for failing to recognize the phenomenon's inherent potential for resistance in his classification of astrology as an authoritarian and system-stabilizing practice (269). "Astrology is anti-Enlightenment in the sense that it is against the domination of nature" (270), explains Eagan, suggesting that Adorno overlooked astrology's subversive potential, which Eagan locates primarily in its deviation from Enlightenment rationality. In doing so, Eagan repeatedly criticizes what she views as methodological deficiencies in Adorno's study and characterizes the psychoanalytic method Adorno uses as "pseudoscience[...]" (261). However, this emphasis on methodological flaws itself appears paradoxically positivistic, particularly considering Eagan's criticism of male and Enlightenment rationality and her advocacy for breaking with it. While Eagan acknowledges Adorno's and Horkheimer's conceptualizations of enlightenment and disenchantment, and touches upon elements of their dialectical understand-

ing, her argument for astrology as a means of re-enchanting the world does not fully engage with the complexities of a dialectically conceived critique of enlightenment. Although she recognizes some of the pitfalls of simple re-enchantment (262-263), the extent to which her proposed astrological approach can genuinely address the dialectical tensions inherent in the enlightenment process, as articulated by Adorno and Horkheimer, remains insufficiently explored.

Both articles reiterate prevalent critiques of Adorno, particularly his pessimism and perceived neglect of the oppressed's agency. While they raise important questions about the contemporary relevance of Adorno's social critiques, it may be more illuminating – particularly where such criticisms are often evident to feminist readers – to transcend well-established critiques and adopt a more nuanced examination of Adorno's stance on resistance and subjective agency. How, for example, can the thematization of resistance potentials among marginalized and oppressed individuals be observed in the evolution of Adorno's work? What hopes for subversion remain in Adorno's dialectical social theory? A consideration of previous feminist debates and scholarly works on these topics could have significantly enriched such inquiries.

Finally, Lea Gekle's contribution to the penultimate article of the anthology presents a successful attempt in this direction. She examines how partly essentialist ecofeminist critiques of the domination of nature and women could be further developed through Adorno's and Horkheimer's historically materialist perspective on the domination of nature. While elucidating the feminist implications of their reflections, Gekle also highlights the absence of a systematic investigation of women's oppression in their work.

Gekle's approach effectively realizes the anthology's stated aim of challenging the perceived incompatibility of feminism and the early Frankfurt School, demonstrating both the potentials and obstacles of such an integration through the lens of feminist and critical-theoretical debates on human-nature relationships. This objective is largely achieved across the anthology's other thematic areas as well. However, in the "Intersectional Investigations" section especially, a more intensive examination of the various intersectional interpretative possibilities within the Frankfurt School would have been of great interest. The focus here predominantly centers on Marcuse's work and its connections to Black Feminism, whereas discussions of Adorno seem to implicitly perpetuate the assumption of incompatibility that the anthology initially sought to question. After reading the book, the ques-

tion of the potential of Adorno's and Horkheimer's reflections for an intersectional feminism therefore remains open. To what extent might their reflections on the constitution of society and its identity logic inform understandings of racism? Additionally, how can drawing on Adorno and Horkheimer, particularly their critical analysis of domination in bourgeois society, help move beyond limitations typical of contemporary intersectional theorizing? Such inquiries should maintain a critical perspective on their shortcomings in this area and the lack of systematic consideration of female, queer, or racialized lived experiences, as Gekle has already noted.

Newal Yalcin

n.yalcin@em.uni-frankfurt.de

Mahza Amini

amini@em.uni-frankfurt.de

Alfred Sohn-Rethel: *El ideal de lo roto y otros escritos*, traducción e introducción de Chaxiraxi Escuela Cruz, Dado Ediciones, Madrid, 2024, 108 págs.

En los años veinte del siglo pasado Capri sedujo a artistas y escritores del norte europeo. En la isla recala Walter Benjamin de abril a octubre de 1924 para escribir *El origen del 'Trauerspiel' alemán* y allí lo visitan su amigo Siegfried Kracauer y el joven Theodor W. Adorno. También Ernst Bloch hace un alto camino de África para conversar con su afines a los pies del Vesubio. Que Bloch escribiese poco después sobre la “porosidad”, un motivo que Benjamin formula a propósito de Nápoles (2010, 251-261), da cuenta de los vasos comunicantes que fluían entre las filas de aquel “proletariado intelectual itinerante” (*intellektueller Wanderproletariat*), como los llamó con humor el propio Benjamin. Nunca mejor dicho. Eran turistas heterodoxos que buscaban alivio a las presiones económicas de Alemania, *outsiders* frente a la academia que intentaban sostenerse como escritores independientes en la convulsa República de Weimar. Su condición extraterritorial, agudizada por una exigencia literaria sin concesiones, los convertía en candidatos perfectos para el radicalismo estético y político.

A esta bandada de intelectuales pertenecía Alfred Sohn-Rethel, que residió entre 1924 y 1927 en Nápoles y Positano con el propósito de escribir una filosofía de la cultura. Ya para entonces había incubado su principal proyecto teórico: desenterrar las raíces del sujeto trascendental en la forma mercancía. Bergson había denunciado el carácter cuantitativo del tiempo en Kant, medio homogéneo opuesto a la *duración*, pero no había descifrado sus determinaciones sociales. Ciertamente las “filosofías de la Vida” carecían de recursos para comprender los orígenes históricos del tiempo aritmético. Sohn-Rethel estaba convencido de que podría si pasaba la *Crítica de la razón pura* por el cedazo de *El capital*. Dicho de otro modo: la autoridad de la abstracción y la identidad en el ámbito del conocimiento remite al capitalismo como relación social.

Pero en principio no sería este el tema del libro, que reúne tres ensayos de Sohn-Rethel sobre Italia: “Un atasco en Via Chiaia”, “El ascenso al Vesubio de 1926” y “El ideal de lo roto. Sobre la técnica napolitana”. Además incluye dos textos breves redactados más tarde, durante el exilio en Inglaterra, que muestran cierta correspondencia temática: “Las ratas de Sigurd” y “Dudley Zoo. Una historia de elefantes”. En todos ellos la contingencia es signo y huella de una vida no aplanada por la sociedad industrial.

“Un atasco en Via Chiaia” cuenta cómo un burro se detiene a sus anchas en medio de una céntrica calle napolitana y paraliza la circulación. En lugar de dar rienda suelta a la ira y el rechazo, los conductores se interesan amablemente por el animal. “Las ratas de Sigurd” homenajea a dos roedores que sustraen con nocturnidad y alevosía el par de huevos semanales que asignaba la cartilla de racionamiento durante la guerra. Y una apacible visita en automóvil al zoológico de Dudley se salda con un imponderable nada verosímil para los ordenados tiempos que corren.

El ensayo más sobresaliente da título al libro. El napolitano, observa Sohn-Rethel, rehúsa emplear las máquinas si no sabotea su función. Rompe el aparato e improvisa otro uso. De pronto, el motor de una vieja motocicleta sirve para preparar nata montada: “La técnica comienza cuando el individuo se opone al automatismo hostil y cerrado de las máquinas y se sumerge en su mundo. Con esto demuestra ser muy superior a las leyes técnicas, ya que se apropia del funcionamiento de la máquina [...] Al hacerlo destruye primero la magia misantrópica del funcionamiento intacto de las máquinas” (57).

El Nápoles de Sohn-Rethel no repite el exotismo romántico, que en el fondo sigue presa de la ideología del progreso y solo invierte su sentido. En lugar de romanticismo, dialéctica de la modernidad. La nueva técnica no es criticada como hundimiento de la armonía medieval, según había lamentado Novalis, sino como una oportunidad fallida que quizá cabe descifrar desde los márgenes del mundo “desarrollado”.

Ahora bien, aunque la forma mercancía no sea el asunto del ensayo, si uno lo lee teniendo en cuenta el *ostinato* filosófico de su autor, resulta difícil resistirse a preguntar: ¿no colabora la máquina moderna con el “sujeto automático” de la economía (Marx)? ¿No son ambos ancestros de la Inteligencia Artificial del Capital, que haríamos bien en llamar “autómata computacional” (Victor Chaix)?

En cualquier caso, el ideal de lo roto recupera trazas de la antigua noción de instrumento, tal y como fue concebida antes del éxito de los sistemas, al menos si seguimos las pesquisas históricas de Iván Illich. La idea de instrumento implica enfáticamente la condición de *medio*. Para mantenerla debe proteger la posibilidad de su sustitución. En cambio, si el dispositivo se impone como un destino, el ser humano queda reducido a tuerca de su propio artefacto. La crítica de esta inversión fetichista llevó a Günther Anders a formular nada menos que un “postulado tecnológico” (1994, 91-92): allí donde se erradican alternativas a una solución téc-

nica, mejor abandonamos toda esperanza en el progreso. Esta vía se esfuma en Giorgio Agamben (2011, 125), quien inserta el ensayo de Sohn-Rethel en un discurso ontológico sobre el uso de los cuerpos. Propone volverlos “inoperantes” para escapar de la funcionalidad del derecho. A mi juicio, esta sustracción, como el pensamiento de Agamben en general, en tanto reafirman la cerrada inmanencia del presente, contrastan con la inspiración del ideal de lo roto: el motivo benjamiano de la “porosidad”.

En efecto, la deuda de Sohn-Rethel con el autor de *Calle de dirección única* es mayor de lo que parece. Escribe Benjamin sobre la arquitectura napolitana: “Se evita lo definitivo, lo acuñado. Ninguna situación parece estar pensada, tal y como es, para siempre, ninguna figura impone que haya de ser `así y no de otro manera´” (2010, 253). Y más adelante: “Nada está cerrado y terminado. Tal porosidad aquí se debe no solo a la indolencia propia del trabajador meridional, sino ante todo y sobre todo a la intensa pasión de improvisar” (2010, 254). Además de cruzar el umbral indeciso entre público y privado, dormitorio y fiesta callejera, la arquitectura porosa enlaza la novedad y lo irresuelto.

Quizá no sea del todo inadecuado arriesgarse de nuevo a preguntar: ¿no figuran lo roto y lo poroso la interrupción del destino? ¿No colaboran con la posibilidad de la experiencia, que conlleva dejarse tocar por lo “no reglamentado” (Adorno)? El campo de azar que deja hueco a la “memoria involuntaria” no estaría entonces ineludiblemente bloqueado. Entre las ruinas y las puertas abiertas de Nápoles se respetaba lo imprevisto. Exactamente lo mismo elogiaba Sohn-Rethel de la avería creadora: “Una vez liberados, en su mayor parte, de los límites impuestos por sus fines previstos, los dispositivos técnicos sufren las desviaciones más extrañas y, con sorprendente y convincente eficiencia, adoptan razones para ser completamente nuevas” (58). Por eso justamente, el napolitano “detesta las reparaciones definitivas” (54).

El volumen se abre con dos estudios: “La filosofía de lo roto y los rincones sombríos de la modernidad” de Chaxiraxi Escuela Cruz, profesora de la Universidad de La Laguna, y “Alfred Sohn-Rethel en Italia” de Carl Freytag, responsable de la edición original en el sello *ça ira*. El primero inserta los años italianos de Sohn-Rethel en el conjunto de su biografía y de sus principales aportaciones teóricas. El segundo es una sugerente evocación histórica que además pregunta por la pervivencia de aquellas artes de la improvisación. Tanto Escuela Cruz como Freytag despiertan asociaciones valiosas para el lector y en ese sentido difieren para bien de

las interpretaciones algo forzadas de Martin Mittelmeier (2019) en *Adorno en Nápoles*, que atribuye a los ensayos de Benjamin y Adorno sobre la Italia meridional una importancia decisiva en relación con sus filosofías.

La editorial alemana *ça ira* anuncia para 2025 la publicación del tercer y último tomo de los *Escritos* de Alfred Sohn-Rethel: *Exposés sobre la crítica materialista del conocimiento*, que incluirá trabajos redactados en Positano, Lucerna, París y Birmingham entre 1926 y 1951. Sería una buena noticia para la Teoría Crítica en español que Dado Ediciones acogiese a medio plazo en su catálogo, junto a *Trabajo manual y trabajo intelectual*, publicado en 2017, una amplia representación de los ensayos más significativos de los *Schriften*.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2019). *Desnudez*. Traducción de M. Ruvituso y M. T. D´Meza. Barcelona: Anagrama.
- ANDERS, Günther (1994). *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*. Múnich: C.H. Beck.
- BENJAMIN, Walter (2010). “Nápoles”. En *Obras libro IV /vol. 1*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ábada, pp. 251-261.
- MITTELMEIER, Martin (2019). *Adorno en Nápoles*. Trad. de María José Viejo Pérez. Barcelona: Paidós.

Daniel Barreto

danielbarreto2007@gmail.com

Michael Schüßler: *Die Sprachen des Leibes und die Leiblichkeit der Sprache. Aspekte der Kritischen Theorie des Körpers*, Weilerswist: Velbrück, 2021, 364 pages.

In his 2021 book *The Languages of the Body and the Corporeality of Language*, sociologist Michael Schüßler aims, following the subtitle, to explore “Aspects of a Critical Theory of the Body” (translated). For this purpose, Schüßler provides a commendable close re-reading of the extensive oeuvre by German psychoanalyst and sociologist Alfred Lorenzer, which, despite its originality, has received disproportionately little attention within, and especially beyond, German discourse over the past few decades. Focusing on Lorenzer’s critical theory of the subject, Schüßler begins with Freud’s characterization of the unconscious as a non-linguistic entity (2.1). He then turns to Lorenzer’s central concept of *forms of interaction* (“Interaktionsformen”) (2.2) and convincingly attributes autonomy to its sensory-symbolic variant, in line with Lorenzer’s argument (2.3). Schüßler thereafter elaborates on Lorenzer’s emphasis on the non-identity between subjective and objective structures through the introduction of these *forms of interaction* as an essential concept (2.4) and his effort to demonstrate this materially by connecting psychoanalytic and neuroscientific concepts.

In Chapter 3, Schüßler offers an in-depth analysis of the role of language in subject formation (3.1) and the emergence of repression mechanisms and clichés (3.2), drawing on Lorenzer’s materialist-psychoanalytic perspective. Chapter 4 provides a brief interim conclusion on the relationship between language and speech. Citing Lorenzer, Schüßler first (4.1) critiques Freud’s concept of *thing-presentation* (“Sachvorstellung”), pointing out that an infant’s earliest *traces of memory* (“Erinnerungsspuren”) cannot contain solid object-relations, as the infant is not yet able to recognize distinct objects. These traces instead involve corporeal forms of interaction, which become a significant part of the unconscious to the extent that they cannot be linguistically represented. Finally, Schüßler (4.2) addresses the question of whether the unconscious is structured linguistically, as Lacan argues, or the reverse, as Lorenzer contends, answering once again in Lorenzer’s favor.

Outside of methodological discussions in qualitative research, where Lorenzer’s influence persists due to the in-depth hermeneutics method he pioneered (rooted in his symbolic theory), Lorenzer’s unique combination of Marxist materialism and Freudian psychoanalysis is given disappointingly marginal notion today. Contemporary figures in Critical Theory, such as Axel Honneth and Nancy Fraser, tend to follow Jürgen Habermas’ attempts to combine aspects of psychological and materi-

alist theory, which lean more toward cognitive approaches than psychoanalytic ones. It is, therefore, refreshing and gratifying to see the depth with which Schüßler is engaging with Lorenzer, particularly in relation to Critical Theory, a tradition in which Lorenzer is correctly placed.

It would have been even more satisfying, however, if Schüßler had devoted some of the effort he took to lay out Lorenzer's ideas to engage more meaningfully with Judith Butler's work, before he discards it. Schüßler criticizes Butler's concept of the performative body (p. 12), which he appears to misunderstand or misrepresent as a travesty, while making it the starting point for his investigation. In the first chapter, Schüßler focuses on the subject-object relationship in Butler's *Gender Trouble* (1990) and *Bodies That Matter* (1993). Both works clearly approach these questions from a gender-theoretical perspective, as already their subtitles¹ indicate, but this context goes largely unmentioned by Schüßler, aside from a brief reference in the final pages (p. 331). Consequently, it seems that Schüßler repeatedly sets up a straw-man version of Butler's argument, only to knock it down, such as when he reduces Butler's concept of performativity to an "idealistic" or "linguistic" one (pp. 29, 265). Rather than engaging fully with Butler's actual arguments, Schüßler appears to be refuting his own interpretation of them, a pattern that persists throughout the book.

Overall, it remains unclear why Schüßler chose this particular entry point, especially given that the theoretical gap in responses to Butler, which he alleges in the introduction, has long been filled by feminist philosophers of subjectivity, including entire schools of thought in materialist and affective turns. These developments, which Schüßler either overlooks or dismisses as irrelevant, make his criticism of Butler feel disconnected. His citation of authors like Villa Braslavsky, in ways that suggest that they or Butler are claiming that language or performativity somehow *magically* create bodies in a literal sense (p. 130), comes across as either a misunderstanding or a staged misrepresentation. Moreover, the desire to contribute yet another critical review of Butler seems to create a sense of internal conflict in the author at times. For example, Schüßler refers repeatedly (pp. 42, 128) and affirmatively to a passage from Adorno's *Negative Dialectics*—which, one could argue, encapsulates Butler's entire point, even though he otherwise critiques her harshly ("Because entity is not immediate, because it is only through the concept, we should begin with the concept, not with the mere datum," Adorno, 1990: 153).

¹ *Feminism and the Subversion of Identity* and *On the Discursive Limits of "Sex"*

Similarly, Schüßler discusses how “identification with the father always stems from repressed homosexual desire” (p. 268, translated) without considering Butler's remarks on melancholic identification in the fifth chapter of *The Psychic Life of Power* (Butler, 2006).

Returning to Schüßler's main contributions: in his own Chapter 5, he provides a detailed analysis of the relationship between bodily and sensory experiences and language, particularly when these experiences transcend the boundaries of verbal expression. He references pre-verbal forms of interaction that have symbolic characteristics but are qualitatively distinct from linguistic structures (5.1), before he describes the entanglement of perception and cognition (5.2) and explores the role of emotions in bodily experiences. Schüßler goes on (5.3) to analyze childlike play, mimesis, and the role of imagination, showing how such experiences are expressed in *forms of interaction* and captured by language in ways that transcend ordinary discursive logic. This chapter culminates in a thorough engagement with Adorno's concept of non-identity (5.4). Schüßler explains how Adorno's reflections on language and the conceptual point to the surplus inherent in language, which is never fully absorbed by the identity of the concept. He also examines metaphor as a rhetorical device to illustrate non-identity and the mediation of bodily experiences. Schüßler skillfully unpacks the complex interactions between language and corporeality across several layers.

In Chapter 6, Schüßler draws again on Adorno's concepts of non-identity and constellations from *Negative Dialectics* to examine the configural elements of concept-object relations (6.1). He then turns to psychoanalysis (6.2), focusing on Lorenzer's understanding of psychoanalysis as a “hermeneutics of the body” (6.3). Schüßler convincingly demonstrates parallels between a psychoanalytic understanding of the unconscious and Adorno's concept of non-identity, as well as between Adorno's idea of philosophy as interpretation and psychoanalytic treatment (particularly Lorenzian psychoanalysis).

The final third of the book begins with a chapter promising a long-awaited payoff: “The Critical Theory of the Body.” In the first two subsections, Schüßler ventures into the field of psychoanalytic metapsychology. Starting with the intrauterine and postnatal phases, he then explores body schemas and subject-object relations and concludes with an outlook on secondary socialization (7.1). In this instance, as well as in his subsequent comments on early childhood gender relations regarding male and female sexual object choices within the framework of hetero-

sexual norms, Schüßler falls into many of the same pitfalls that thinkers like Freud and others have often encountered. Specifically, I am referring to the inability to sufficiently abstract from their own rationality or subjectivity. The rationality abstraction deficit leads to claims such as the fetal complex of thumb-sucking being an early form of displeasure-pleasure dynamics (p. 215), a statement that fits in very well with the thoughts described there but is not therefor valid on its own. Schüßler's entrenchment in his own subjectivity on the other hand results in theoretical remarks that warrant the critique of being androcentric. A key example of this is how Schüßler applies Klaus Theweleit's concept of "body armour" (Theweleit, 1978, p. 38), which he had specifically developed regarding men, to all –implicitly assuming just two– sexes, without questioning or problematizing this application (p. 223ff).

Starting from subchapter 7.2, the book really picks up pace and Schüßler delivers insights that one might have expected earlier in a work that, ideally, aims to engage its readers. A notable example is the term "Leib-Körper"². This term, introduced on the second page of the introduction and used almost a hundred times up until subchapter 7.2, only receives its first substantive definition on page 275, further developed on pages 280-283.

With this conceptual clarification, the reader is finally rewarded with Schüßler's compelling analysis of the body as a key element in critical theory (7.3). He argues that bodily suffering can be understood more objectively than the suffering of the soul. In countering Habermas's critiques of normativity—where Habermas, not coincidentally, shifts away from psychoanalysis and turns to Kohlberg's cognitive frameworks³—Schüßler introduces his concept of "sensual reflexivity" (p. 296, translated). By this, he means that cognition and understanding are influenced by bodily sensations and perceptions. Bodily experiences, such as pain, pleasure, or discomfort, actively shape our thoughts and capacity for reflection. It links the physical and spiritual realms in a profound way.

Schüßler thus demonstrates how our ability to understand the world is not solely based on language or cognitive processes but is deeply shaped by our physical experiences. The body, in this view, is not a passive object but an active source of

² A concept challenging to translate into English since both "Leib" and "Körper" are typically rendered as "body." However, in philosophical discourse, "Leib" refers to the "lived body," while "Körper" refers to the "physical body." The best approximation might be "body-corporeality."

³ And with that, by the way, Habermas cannot escape normativity as such, as we can read in Amy Allen's book *The End of Progress* (Allen, 2016).

knowledge. Why Schüßler feels the need to frame these valuable and comprehensible remarks in opposition to Butler—while ignoring a dialectical approach and seemingly aiming to show how bodies *really* matter—remains a mystery. A little bit of engagement with Jean Laplanche, which would have gone beyond his “The Language of Psychoanalysis”⁴ could perhaps have helped here, especially with regard to his concept of “enigmatic signifiers” (Laplanche, 2005), which maybe could have even built a bridge.

In the concluding chapter, Schüßler concretely takes aim at the existing relationship between academic sociology and the body. Not being a social scientist myself, I am only able to judge to a limited extent how urgently sociology as a discipline needs to consider Schüßler's emphasis that “nature must be considered as a conditional fact of substantial mediation” or the remark that “social relations are always also natural relations” (p. 333, translated). But amid the aforementioned movements of contemporary critical theorists away from a psychoanalytic and towards a cognitivist foundation of how society inscribes itself into us and thus (here the opinions are divided) into our bodies, I see strong indications to believe sociologists would do well to take Schüßler's criticism to heart.

Overall, I am glad to have read this book—though I emphasize the past tense. The primary reason for this specification is the nearly unbearable nominal style Schüßler employs, making his remark in the introduction, that scientific studies could “only partially or not at all adopt forms of linguistic aesthetics” (pp. 10-11, translated), seem almost self-ironic. One could generously argue that Schüßler is offering an immediate example of the connection between language and corporeality, a concept he elaborates on throughout the book. Unfortunately, the immediate experience for the reader is one of recurring physical reluctance to confront the next dense paragraph—a challenge I could only face with either detachment or considerable self-discipline.

Yet, it would have been a pity not to persevere, given the occasional insights one can gather when Schüßler isn't simply rehashing the thoughts of others (which often end up being harder to grasp than the originals). Where he presents his own ideas, however, real gems appear—like his use of the term “nutritive potential” (p. 270), borrowed from ecotrophology, to describe the psycho-physiological deficit experienced by parents who are unable to breastfeed. Accordingly, I would be very

⁴ Written and published together with Jean-Bertrand Pontalis

pleased to learn more about the original world of thought of the author himself in future writings.

REFERENCES

- ADORNO, T. W. (1990): *Negative dialectics*, New York: Routledge.
- ALLEN, A. (2016): *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory. New directions in critical theory*, New York: Columbia University Press.
- BUTLER, J. (1993): *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*, New York: Routledge.
- BUTLER, J. (2006): *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, J. (2007): *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- LAPLANCHE, J. (2005): *Essays on otherness*, New York: Routledge.
- THEWELEIT, K. (2003): *Male fantasies: Psychoanalyzing the white terror*, Minnesota: University of Minnesota Press.

Philip Jammerrmann

philip.jammerrmann@ipu-berlin.de

Jörg Später: *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*, Berlin: Suhrkamp, 2024, 760 págs.

En Fráncfort, la noticia de la repentina muerte de Adorno en agosto de 1969 cayó como un rayo. El autor, que apenas veinte años antes había regresado del exilio como un perfecto desconocido, se había convertido entre tanto en una especie de icono. Sus clases y seminarios atraían a centenares de interesados, su presencia era codiciada en los medios y sus intervenciones públicas –que alzaban una voz crítica en el desolado paisaje teórico-político de la Alemania del milagro económico– habían llegado a ejercer una influencia más que notable. No era un logro menor, tratándose de un pensador cuya prosa destacaba por no hacer concesiones de ningún tipo y que articulaba una actitud hostil a toda forma de conformismo. Pero el shock que supuso su inesperada muerte no se debía solo a eso. En torno a Adorno y al Instituto de Investigación Social había cristalizado un singular biotopo de pensamiento crítico que reunía a varias generaciones de intelectuales y teóricos: desde discípulos y jóvenes profesores de filosofía y sociología hasta investigadores sociales, asistentes y estudiantes, algunos de los cuales no solo tenían inquietudes teórico-culturales o ambiciones académicas, sino que veían en la teoría crítica una causa intelectual y política que sentían como propia. Para todos ellos la muerte de Adorno marcaba una ruptura, y dejaba un vacío que parecía imposible de llenar. De hecho, en los meses sucesivos la situación que había hecho de Fráncfort un nodo central de pensamiento filosófico y social y uno de los principales focos del movimiento estudiantil alemán se revelaría extraordinariamente frágil. Si a nivel institucional la muerte del maestro brindaba la ocasión para pasar página y poner fin al enclave francfortiano de la teoría crítica, a nivel político la izquierda extraparlamentaria iba a alejarse cada vez más de Adorno, que pasaría a ser desdeñado como una figura anticuada, innecesariamente exigente y alejada de la praxis. En consecuencia, quienes buscaban dar continuidad a los posicionamientos teórico-políticos surgidos en torno al trabajo de Adorno se encontraron de repente en una situación de desamparo y aparente exterritorialidad. ¿Cómo seguir adelante? ¿Era posible mantener un planteamiento fiel al legado del maestro o se imponía reformular la teoría crítica para poder mantenerla en vida? Y, en ese caso, ¿en qué términos había de hacerse?

Jörg Später, que en 2016 publicara una excelente biografía de Siegfried Krauer, presenta ahora una cartografía la evolución del entorno intelectual y teórico surgido en torno a la figura de Adorno en Fráncfort. Para ello plantea un recorrido

que va desde el regreso de Adorno en la República Federal en 1949 hasta comienzos de los años noventa, pasando por la cesura que supuso su muerte y la subsiguiente dispersión de sus discípulos, que continuarían sus respectivas trayectorias en diferentes enclaves de producción y con orientaciones teóricas muy distintas. *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik* [Los herederos de Adorno. Una historia de la República Federal Alemana] es en este sentido un trabajo verdaderamente monumental, y una contribución imprescindible para esclarecer las derivas de una teoría crítica alemana después de Adorno. El trabajo de Später, basado en una investigación minuciosa y bien documentada, ofrece una panorámica rica y diferenciada del amplio espectro de posiciones surgidas del entorno francfortiano. Su análisis reúne a figuras muy dispares y para las que es difícil encontrar un denominador común: desde los leales discípulos Hermann Schweppenhäuser y Rolf Tiedemann hasta Alexander Kluge, escritor y cabeza visible del nuevo cine alemán, pasando por el prominente Jürgen Habermas, filósofos como Alfred Schmidt y Karl-Heinz Haag, pero también figuras como Ludwig von Friedeburg, que llegaría a ser ministro de cultura de Hessen, sociólogos como Gerhard Brandt y Helge Pross, así como Oskar Negt, uno de los pensadores clave de la nueva izquierda, la destacada feminista Regina Becker-Schmidt, o a esa inclasificable discípula de Adorno y Breton que fue la recientemente fallecida Elisabeth Lenk. Este elenco, a su vez, se va complejizando con otros importantes exponentes de la teoría crítica que van apareciendo a lo largo del libro: Peter Szondi, Hans-Jürgen Krahl, Peter Bulthaupt, Günther Mensching, Albrecht Wellmer, Christoph Türcke, Detlev Claussen, Gertrud Koch y un largo etcétera. Sin duda puede echarse en falta una mayor presencia de figuras provenientes de entornos musicales y artísticos, en los que tan importante fue la influencia de Adorno, o también de autores como Ulrich Sonnemann o los precursores de la Nueva Lectura de Marx, Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt, por los que Später pasa tal vez demasiado rápido. Pero el libro centra su interés en lo que se pueda caracterizar la formación de una “escuela” en torno a Adorno. Partiendo de esta premisa, Später ofrece una rica perspectiva de la complejidad de posiciones que surgen de Adorno o reclaman de algún modo su herencia. De este modo pone de manifiesto que su legado nunca estuvo libre de disputas, e incluso que ha dado lugar a posiciones abiertamente enfrentadas sobre el significado y la actualidad del pensamiento de Adorno y la teoría crítica. No obstante, para evaluar correctamente los méritos y las posibles limitaciones de este libro es necesario no perder de vista que se trata de una obra de historia intelectual.

tual, y no tanto de teoría. A partir de un extenso corpus de textos, correspondencias inéditas y entrevistas, Später ofrece un recorrido histórico por las respectivas evoluciones intelectuales y teóricas de las personas que un día estuvieron en la órbita de Adorno, que a su vez ofrecen un retrato de las derivas de la intelligentsia de Alemania Occidental entre 1960 y 1990.

En este sentido, y frente a lo que podría sugerir cierta estrategia de marketing editorial del libro –nominalmente centrado en trece “herederos”–, este no es un trabajo centrado tan solo en trayectorias individuales. Más bien, reconstruye el itinerario de los contextos de producción teórica e intelectual que hicieron posibles dichas trayectorias y marcaron su fisonomía específica. Eso pasa, en primer lugar, por poner de relieve el contexto de producción del propio Adorno en Fráncfort. De hecho, las relaciones con sus futuros “herederos” surgirían precisamente de sus diferentes ámbitos de actividad. En primer lugar destaca su labor docente, que ejerció una fuerte atracción para varias generaciones de estudiantes, pero también su posición como director del Instituto de Investigación Social –que introdujo nuevos métodos de investigación importados de Estados Unidos, y que necesitaba formar a jóvenes sociólogos para poder aplicarlos–, así como por sus propios intereses intelectuales y teóricos, sus intervenciones públicas y sus posiciones teórico-políticas en el seno de una Alemania Occidental marcada por la Guerra Fría, el silenciamiento del pasado nacionalsocialista y el milagro económico. Fueron esos campos de actividad, más que un conjunto nítido de doctrinas y posiciones que se deriven de su pensamiento, los que determinan el carácter de la “escuela” que pudo llegar a cristalizar en torno a Adorno en Fráncfort. En este sentido la influencia de Adorno, vinculada a las contingencias de su posición personal e institucional, no da lugar a una posición teórica unitaria. Eso explica en buena medida la extrema heterogeneidad de los presuntos “herederos”. Si la relación con figuras como Brandt, Friedeburg o Pross no puede entenderse al margen de los quehaceres de la investigación social empírica del Instituto, la que tuvo con Schmidt o Schwepenhäuser está mucho más ligada a la influencia que ejerció como docente; por su parte, figuras como Negt o Lenk se acercaron a él movidas sobre todo por inquietudes teórico-políticas, como más tarde también Becker-Schmidt, mientras que otros como Habermas llegaron a Fráncfort ya doctorados para empezar sus carreras académicas como asistentes; por otra parte, si el trato con Tiedemann surgió del interés de éste por la obra de Walter Benjamin, la amistad con Kluge fue más bien resultado de afinidades personales. En definitiva, los vínculos se traban en base a

situaciones e intereses distintos, y no siempre de índole estrictamente teórico, y de ahí salieron trayectorias muy dispares. Si a partir de estos mimbres puede hablarse propiamente de una “escuela” –como Später pretende– tendrá que ser siempre entre comillas. En todo caso, tampoco sería difícil encontrar otros casos en los que la impronta la impronta teórica del maestro fuera probablemente mayor y más profunda que la de algunos de los que aquí aparecen como “herederos”¹.

El énfasis del libro de Später se centra fundamentalmente en lo que ocurre con este entorno *después* de la muerte de Adorno. En este sentido el drama comienza con la batalla por la sucesión de Adorno en la Universidad de Fráncfort y el Instituto de Investigación Social. Si las asociaciones estudiantiles, interesadas en dar continuidad a la teoría crítica, reclamaban que fuera uno de sus discípulos quien ocupara su cátedra –se hablaba de Negt, Schmidt, Schweppenhäuser o Haag–, desde distintas posiciones se intentaba dar carpetazo a lo que había cristalizado en torno a su figura en Fráncfort. En este contexto, la opción de Habermas por el filósofo Leszek Kolakowsy generó conflictos y asperezas con los partidarios de dar continuidad al trabajo de Adorno, y fue bloqueada por los estudiantes. Finalmente se impuso Horst Baier, un discípulo de Schelsky, lo que implicaba una evidente ruptura. Si a eso se suma el cambio de orientación del Instituto de Investigación Social hacia la sociología empírica de las relaciones laborales y los conflictos sociales –Später habla de un “giro proletario en el terreno científico” (p. 218)– quedaba claro que la llamada “Escuela de Fráncfort” era historia, y que sus miembros tendrían que buscarse la vida en otra parte. De hecho, de los “herederos” solo Alfred Schmidt se quedaría en la Universidad de Fráncfort. Por lo demás, la presencia de la teoría crítica allí solo se mantendría gracias a los seminarios que ofrecerían Peter Bulthaup y Günther Mensching, que proseguirían incluso de forma autónoma una vez finalizaron sus precarios contratos en 1976. En ellos contarían a menudo con la presencia de autores como Rolf Tiedemann, Christoph Türcke y Karl Heinz Haag, que por entonces ya había abandonado la carrera académica. Una figura de referencia en estos seminarios era Hermann Schweppenhäuser, discípulo leal de Adorno, que aún en vida del maestro había logrado una plaza en Lüneburg, donde iría generando poco a poco un núcleo de trabajo en torno a él. Habermas, por su parte, se había retirado a Starnberg para formar una nueva sede del Instituto Max Planck centrado en ciencias sociales, y allí comenzaría a preparar los trabajos que

¹ Bastaría pensar en Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Günther Mensching, Heinz-Klaus Metzger, Peter Szondi o Renate Wieland.

desembocarían en su *Teoría de la acción comunicativa*. En cuanto a Oskar Negt, cuyos legendarios seminarios en Fráncfort habían reunido a centenares de estudiantes a finales de los sesenta y que se había significado como uno de los referentes indiscutibles de la nueva izquierda, acabó aceptando una posición en Hannover. Allí esperaba reunir a buena parte de los estudiantes rebeldes de Fráncfort, descazados tras la prematura muerte de Hans-Jürgen Krahl, y plantear algo así como un nuevo comienzo para la teoría crítica lejos de Fráncfort.

Los 70 fueron años oscuros y hostiles a la teoría crítica, tanto por la deriva del movimiento de protesta, que basculó hacia la lucha armada y hacia posiciones crecientemente anti-intelectualistas, como sobre todo por la República Federal “oficial”, que reaccionó con un clima de persecución hacia los intelectuales de izquierdas. Später sigue en este contexto las trayectorias individuales y colectivas de estos “herederos”, desde las tentativas de von Friedeburg como ministro de educación en Hessen por poner en marcha una reforma educativa basada en principios participativos y democráticos –que generaría fuertes resistencias y terminaría en un amargo fracaso– hasta los conflictos en torno a las ediciones de Benjamin, que proseguirían las disputas que había vivido Adorno en los años sesenta, pero ahora en la figura de Tiedemann. Pero también atiende a la consolidación de los contextos de producción de los respectivos herederos en Hannover, Lüneburg o Starnberg, que aparecen como entornos más “provincianos” en comparación con Fráncfort. Später ofrece un sucinto relato de la consolidación de un núcleo “francfortiano” en torno a Schweppenhäuser en Lüneburg, donde éste podría desarrollar su “eros pedagógico” (p. 313) y aglutinar a su alrededor a un grupo de figuras afines a la teoría crítica como Mensching, Türcke, Renate Wieland o Wolfgang Pohrt. Pero también describe los avatares del grupo de Hannover articulado en torno a Oskar Negt. Si bien éste no lograría hacer cuajar una escuela, ya que muchos de los miembros del antiguo grupo de Krahl acabarían siguiendo su propio camino (p. 333), allí estaba también Peter Brückner, con quien Negt colaboraría estrechamente, y Hannover ofrecería un entorno propicio para la incorporación de otras figuras de proveniencia francfortiana. Entre ellas destacarían, además de Peter Bulthaupt, dos de las autoras centrales para abordar la relación entre teoría crítica y feminismo: Regina Becker-Schmidt, que en estos años comenzaría a desarrollar su teoría sobre la doble socialización –y que tal vez hubiera merecido una mayor atención–, y Elisabeth Lenk que, tras sus trabajos abordando la relación entre estética, teoría crítica, surrealismo y literatura, acabaría orbitando en torno a la revista feminista

Die schwarze Botin, a la que el libro dedica algunas interesantes páginas (417 ss.). Además de su trabajo en Hannover, Negt sería central en el trabajo del grupo Sozialistische Büro, que con la revista *links* pondría en marcha una importante referencia para la izquierda alemana de los setenta, que intentaría articular una alternativa antiautoritaria y autogestionaria frente a la deriva dogmática y accionista de la oposición extraparlamentaria. Allí enviaría a Detlev Claussen, uno de sus doctorandos más destacados y antiguo miembro del grupo de Krahl. En estos años, Negt comenzaría también su colaboración con Kluge, a la que Später dedica páginas interesantes, y que daría lugar a algunas contribuciones centrales de la teoría crítica post-adorniana, como *Esfera pública y experiencia* (1972), o la monumental *Historia y obstinación* (1981).

En Starnberg, por su parte, Habermas comenzaría un proyecto de trabajo sobre coordenadas teóricas nuevas, ajenas a los planteamientos de Adorno, y que en una primera fase estaría marcado por su debate con la teoría de sistemas de Luhmann. En torno a él, Habermas iría reuniendo a autores como Offe, Schnädelbach o Apel, que no ocultaban su distancia hacia las posiciones de la teoría crítica frankfurtiana. A ellos se sumaría más tarde Axel Honneth. Später incide en la deriva teórica de Habermas, cada vez más interesado por la teoría del discurso y la discusión sobre teoría del lenguaje, pero también subraya su implicación en las disputas teórico-políticas de una Alemania Occidental crecientemente escorada a la derecha (p. 377 ss.). Si los trabajos y la presencia pública de Habermas le hacían ganar cada vez más influencia, en estos años comienza a surgir en torno a él una determinada lectura de la evolución de la teoría crítica. En este sentido destacan los trabajos de Helmut Dubiel y Alfons Söllner. Este último jugó un papel importante en la recuperación de Franz Neumann y Otto Kirchheimer –a los que contraponía a Adorno y Horkheimer–, mientras que con *Organización científica y experiencia política* (1978), que presentaba *Dialéctica de la Ilustración* como un abandono del proyecto original de la teoría crítica, Dubiel influiría de forma decisiva en la que durante décadas sería la visión hegemónica de la teoría crítica “clásica” dentro y fuera de Alemania. A ellos se sumarían más tarde Wolfgang Bonß, y por supuesto Axel Honneth, que reconstruiría el recorrido de la obra de Habermas y sus diferencias respecto de Adorno en un texto significativamente titulado “Cambio en la conformación de la teoría crítica”. Aquí comenzaba a fraguarse ya una comprensión de la evolución de la teoría crítica cortada a medida de los intereses de Habermas, aunque su broche

historiográfico tendría que esperar al trabajo de Rolf Wiggershaus publicado en 1986.

Si bien a la hora de presentar algunos de los trazos de esta evolución Später tiene a minimizar el peso de las estrategias e intereses de carrera, lo cierto es que la imagen que ofrece de las disputas que eclosionan en los años 80 en torno al significado y la vigencia de la teoría crítica son de gran interés. El proyecto de Habermas en Starnberg no acabó de cuajar, por lo que finalmente acabó por regresar a Fráncfort en 1983. Bajo el brazo llevaba su imponente *Teoría de la acción comunicativa*, publicada apenas dos años antes, que para entonces ya era una obra de relevancia mundial. Desde luego, para Habermas el regreso al antiguo centro de la teoría crítica más de una década después no podía ser una vuelta al pasado. Lo que él encarnaba era una propuesta distinta, sobre otras premisas. Pero, al mismo tiempo, la presentaba como un “cambio de paradigma” que implicaba una “superación” de la “vieja” teoría crítica y sus aporías. Por otra parte, en un momento en que la filosofía francesa ganaba creciente influencia a nivel internacional, Habermas comenzó a asimilar el pensamiento de Adorno a las mismas tendencias antirracionalistas y políticamente peligrosas que detectaba en el postestructuralismo. Eso no podía sino levantar ampollas. Especialmente si, poco después de su regreso a Fráncfort, organizaba allí el primer gran congreso sobre Adorno, al que – más allá de la conferencia inaugural del viejo Leo Löwenthal– no se invitaría a ningún discípulo directo de Adorno aparte de Alfred Schmidt. Lo que pudo escucharse allí fue un coro de voces que declaraba al viejo maestro inservible y obsoleto y cerraba filas en torno a la teoría de la acción comunicativa (cfr. Von Friedeburg y Habermas, 1983). Eso generó malestar, no solo en figuras como Schweppenhäuser –que ni siquiera había sido invitado–, sino también entre toda una joven generación de autores que –como Mensching o Türcke– seguían viendo en la teoría crítica de Adorno un punto de partida válido para seguir articulando una teoría crítica del presente. Eso llevó a que, en respuesta al sesgo del congreso de Fráncfort, en mayo de 1984 se celebrara el *Hamburger Adorno Symposium* (Schweppenhäuser et al, 1984). En un intento de consolidar la “invención de la tradición” de la teoría crítica en clave habermasiana (p. 479), en los años siguientes se sucederían en Fráncfort grandes congresos sobre Horkheimer (1985), sobre “La Escuela de Fráncfort y sus consecuencias” (1986) y sobre *Dialéctica de la Ilustración* (1987). Este intento de hegemonizar la comprensión de los clásicos y la actualidad de la teoría crítica, por su parte, encontraría respuesta en la lección inaugural de Detlev Claus-

sen en Hannover en 1985 o en un volumen editado en 1989 con el significativo título *Teoría acrítica. Contra Habermas*. Später lee estas pugnas entre los distintos herederos y continuadores como una “lucha por el reconocimiento” (p. 504), aludiendo irónicamente al título de Honneth. Pero, si se tiene en cuenta la asimetría de la relación de fuerzas entre quienes estaban imponiendo con su hegemonía una lectura interesada de esta tradición teórica –que presentaba su propia propuesta teórica como una superación de las aporías de la “vieja” teoría crítica– contando con el respaldo de una institución de la envergadura de la Universidad de Fráncfort y de una editorial de la talla de Suhrkamp, liderados por una figura intelectual crecientemente mediática y con una enorme influencia fuera de Alemania, tal vez hubiera sido más oportuno el título “crítica del poder”.

Por lo demás, la panorámica coral que presenta el libro de Später supone una contribución de un valor incalculable para todo aquel que quiera acercarse a los itinerarios de la teoría crítica post-adorniana en la República Federal Alemana. En ella se incluye también la llamada “disputa de los historiadores” en torno al pasado nacional-socialista, subrayando el importante papel que jugó la intervención de Habermas frente a la tentativa de justificar los crímenes nazis como una mera respuesta a los desmanes del comunismo. Pero aquí Später no se limita a contar la historia más conocida. Su trabajo saca a la luz también la importancia que en este sentido tuvieron las discusiones en torno al significado de Auschwitz que, desde finales de los setenta, autores como Micha Brumlik, Detlev Claussen y Dan Diner, así como el llamado grupo de judíos Fráncfort, habían ido desarrollando. Estos círculos partieron de las aportaciones de Adorno y Horkheimer para abrir un importante proceso de reflexión en la izquierda alemana sobre el significado del anti-semitismo, recuperando otra importante veta en la herencia de la teoría crítica.

Con todo, más allá de sus indudables méritos, sin duda algunas de las opciones del trabajo de Später pueden resultar cuestionables; no solo en virtud de las figuras que se priorizan o de las posibles ausencias, sino también por ejemplo debido a su intento de minimizar la raigambre marxista de Adorno y la teoría crítica. Y, aunque el tono del libro es equilibrado y ecuánime, las inclinaciones del autor acaban por translucir. En este sentido, el respeto y la simpatía con la que trata a la mayoría de sus figuras –algunas de ellas tan antagónicas como Jürgen Habermas y Elisabeth Lenk– contrasta con el tono que en ocasiones se emplea con figuras como Rolf Tiedemann o Hermann Schweppenhäuser. Ciertamente algunas de las reservas de Später sobre sus elecciones teóricas y personales –como su voluntad de permanecer

a la sombra del trabajo de sus antiguos maestros– pueden resultar comprensibles, pero resulta significativo que los juicios más lapidarios del libro recaigan precisamente sobre los autores cuyas trayectorias han sido menos reconocidas por el público amplio, y no porque sus contribuciones no fueran de la máxima relevancia para la tradición de la teoría crítica y su evolución posterior.

Probablemente, la gran contribución del trabajo de Später consiste en cómo su panorámica permite transformar y complejizar la comprensión de eso que ha venido en llamarse la “segunda generación” de la teoría crítica. En la reconstrucción que ofrece este libro, la extendida noción de que existe algo así como una “Escuela de Fráncfort” que habría sobrevivido a sus miembros fundadores y que –tras sucesivos *aggiornamenti* y relevos generacionales– se encontraría hoy en su tercera o cuarta generación se revela una mistificación difícilmente sostenible. Später muestra cómo la muerte de Adorno supuso una cesura, que acabó con el contexto de producción que había cristalizado en torno a él en Fráncfort. Lo que salió de sus ruinas y de la dispersión de sus miembros fue un conjunto de itinerarios, tentativas teóricas y controversias sin un claro denominador común. En realidad, lo único que unifica al elenco de figuras aquí reunidas es la figura ausente del maestro –y en varios casos sus relaciones con él se basaron más en contingencias coyunturales que en criterios teóricos–. En este sentido es importante subrayar que la historia que ofrece este libro es la del discipulado de Adorno en la República Federal Alemana, no la de los desarrollos posteriores de la teoría crítica. Eso comporta un enfoque en el que la dimensión estrictamente teórica se solapa con itinerarios personales, políticos e institucionales. El resultado es que los rasgos distintivos de la teoría crítica a menudo se desdibujan. En varios pasajes del libro, Später se refiere a ella como un mero “estilo de pensamiento”. Pero esa definición, que excluye toda determinación de contenido, implica en la práctica su disolución efectiva. Incluso en el caso de que la teoría crítica no fuera más que un estilo de pensamiento, cabría preguntarse si no debería al menos incluir entre sus rasgos distintivos la dialéctica. Y bastaría eso para dejar fuera a un número significativo de los que aquí se presentan como “herederos”.

Si lo que Adorno puso en marcha puede entenderse como una tradición de pensamiento viva, capaz de dejar huella en generaciones sucesivas, entonces una comprensión adecuada de los itinerarios posteriores de la teoría crítica y de su posible vigencia no tendría por qué contarse a partir de sus discípulos directos, ni quedarse en el estrecho marco de las fronteras alemanas. Sin duda, esa sería otra

historia. Y no menoscabaría en absoluto el inestimable valor de este trabajo de Später, que supone un hito crucial para la comprensión de la historia y la evolución de la teoría crítica. En todo caso conviene recordar que, si cabe hablar de que las teorías puedan heredarse, ciertamente no será como un patrimonio susceptible de ser transmitido por línea de sucesión.

REFERENCIAS

- FRIEDEBURG, Ludwig von y HABERMAS, Jürgen (eds.) (1983): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHWEPPENHÄUSER, Hermann et al. (1984): *Hamburger Adorno-Symposium*, Luneburg: zu Klampen.
- SPÄTER, Jörg (2024): *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*, Berlin: Suhrkamp.

Jordi Maiso

jordi.maiso@ucm.es

Barbara Umrath: *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*, Fráncfort de Meno: Campus, 2019, 409 págs.

La significación de la Teoría Crítica (TC) para los estudios de género y para la teorización feminista ha sido una cuestión siempre sujeta a controversia. Nunca han faltado las críticas feministas explícitas dirigidas contra los escritos teóricos del Instituto de Investigación Social (IIS) y los autores con los que se identifica la TC. A pesar de los contactos e intersecciones ocasionales entre la crítica feminista y la teoría crítica de la sociedad, esta última no ocupa un lugar destacado en el amplio espectro de planteamientos teóricos dentro de la teorización feminista, tanto si nos referimos a las posiciones vinculadas al interaccionismo simbólico y la etnometodología, como a las que se centran en la producción social del género y del sistema binario en general o aquellas que se asocian al posestructuralismo y la deconstrucción, planteamientos teóricos que han adquirido una posición preeminente en los llamados “estudios de género”. Así pues, podría pensarse que la relación entre la crítica feminista y la TC es un capítulo cerrado. Sin embargo, no faltan teóricas feministas que defienden la pertinencia y el valor de revisar esa relación tanto desde el punto de vista de la historia de la TC como desde una perspectiva teórico-sistemática; teóricas feministas que reivindican la existencia de buenas razones para que la crítica feminista retome las referencias a la TC de cara a reforzar el peso de la teoría de la sociedad en su teorización.

Por un lado, en los escritos programáticos esenciales de la primera TC, las relaciones de género tienen un gran peso a la hora de dilucidar la constitución del sujeto, la división del trabajo y la relación entre sociedad y naturaleza: muchas de estas constelaciones no solo son abordadas por Horkheimer y Adorno con referencia explícita a las relaciones de género, sino que a veces estas constituyen el centro alrededor del cual giran los conceptos con los que captan la dialéctica de mito e ilustración o de dominación y subjetivación. Por otro lado, la teoría feminista y la investigación sobre las relaciones de género, cuando quieren recuperar la centralidad de la teoría social y superar una focalización en la cuestión de las prácticas de diferenciación de sexo y género, también se ven abocadas a replantearse su relación con la TC y a ir más allá de la constatación de lagunas y puntos débiles en relación con los intereses de las mujeres y las preocupaciones del movimiento feminista.

En este contexto el libro de Barbara Umrath constituye sin duda una aportación sumamente valiosa. Al abordar el escaso papel que la temática de género ha

jugado en la recepción de la TC y en las múltiples reconstrucciones de su evolución histórica logra mostrar un déficit que justifica su investigación y da relevancia a la misma. Y al volver sobre su producción teórica, analizada desde la perspectiva de la investigación sobre las cuestiones de género, revela aspectos muy significativos de esa producción no suficientemente trabajados y corrige la historiografía dominante sobre la TC en relación con una cuestión capital de las ciencias sociales en la actualidad. A este respecto sobresale el exhaustivo estudio y la interesante interpretación de los *Estudios sobre autoridad y familia* y los escritos tempranos que ofrece B. Umrath, cosa que no le impide avanzar cronológicamente en su exposición a través de las obras de los diversos autores hasta llegar a los textos de los años sesenta. También cabe subrayar que su estudio no se limita a los representantes más conocidos de la teoría crítica como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Erich Fromm, sino que tiene en cuenta asimismo otros autores y autoras menos conocidos del Instituto como Franz Borkenau, Else Frenkel-Brunswik, Ludwig von Friedeburg, Ernst Manheim, Ernst Schachtel, Andries Sternheim, Hilde Weiss y Karl August Wittfogel. Además, el estudio se basa en un conjunto de textos verdaderamente amplio. No solo tiene en consideración las obras más conocidas, como los mencionados *Estudios sobre autoridad y familia* (IIS), la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno) y *Eros y civilización* (Marcuse), sino que tiene en cuenta otros muchos textos e incorpora un material de archivo inédito de gran valor y a penas recibido hasta la fecha. El libro se divide en seis capítulos: una introducción, una reconstrucción de la presencia de la temática de género en la recepción de la Teoría Crítica, tres capítulos que abordan cada uno de los temas anunciados en el título del libro –género, familia y sexualidad– y un capítulo final con unas consideraciones conclusivas de carácter general.

Como señala B. Umrath, si se realiza un repaso de las múltiples introducciones y los estudios sobre la historia y la evolución de la TC no resulta difícil reconocer su potencial para una comprensión de las relaciones de género. Por eso es más que sorprendente que dicho potencial no sea discutido expresamente en ellos. Esto afecta de manera destacada a los *Estudios sobre autoridad y familia* y las contribuciones teóricas de los miembros del IIS recogidas en esa obra. En la historiografía de TC, la confrontación con la temática de género solo ocupa un lugar marginal y se centra en los cambios de la forma y función de la familia en la transición de la fase liberal a la postliberal de la sociedad burguesa y la capacidad que poseen dichos cambios para explicar la evolución autoritaria de las relaciones y los caracteres so-

ciales en el capitalismo tardío. Sin embargo, el análisis específico y profundo de las relaciones de género no juega aquí ningún papel importante. No se puede decir lo mismo respecto a las presentaciones del pensamiento de H. Marcuse. En ellas sí se trata explícita y ampliamente su abordaje de la sexualidad y la sensualidad, su crítica del ascetismo y la cuestión de la liberación de la mujer. Pero de esta manera cristaliza un contraste dentro de la recepción de la TC clásica que no se ajusta a la realidad de los textos. Esta imagen general no queda compensada con la presencia de contribuciones individuales sobre la temática de género en un buen número de obras colectivas sobre los autores más destacados o la incorporación de esa temática en algunas de las monografías sobre su pensamiento. Dentro de estas últimas, las que no poseen un planteamiento explícitamente feminista ponen el foco en la cuestión de la (homo-)sexualidad y dan prioridad a la figura de Marcuse. En las que sí adoptan una perspectiva feminista se puede observar una concentración limitada a ciertas obras y autores de la TC y sigue faltando un estudio de la temática de género que tenga en cuenta un amplio espectro de textos y autores/as y reconstruya los desarrollos de la confrontación con dicha temática (p. 50). Si atendemos a la recepción feminista de la TC a lo largo de varias décadas (R. Becker-Schmidt, A. Maihofer, J. Benjamin, G.-A. Kanpp, etc.) puede constatarse una evolución en la valoración de sus afirmaciones sobre el género y las relaciones de género desde un predominio de juicios críticos hacia una consideración más positiva de su productividad para los análisis feministas. Con todo, la dualidad de perspectivas (estudios sobre la mujer/relaciones de género), la limitación del abanico de textos y autores tenidos en cuenta y la falta de una confrontación más sistemática con los primeros estudios y escritos de la TC convierten la reflexión crítica sobre género, familia, sexualidad y moral sexual en cuanto elemento constitutivo del programa de investigación de la TC en una tarea todavía pendiente y a la que el libro de Umrath quiere contribuir con un enfoque al mismo tiempo histórico y sistemático.

Este planteamiento basado en la constatación de las carencias y deficiencias en la recepción feminista de la TC encuentra su aplicación en cada uno de los capítulos siguientes. El capítulo dedicado a “género, diferencia de género y orden patriarcal de los géneros” en cuanto elementos constitutivos de la sociedad burguesa hace un recorrido histórico y sistemático que abarca un amplio espectro de textos y autores. Desde los debates sobre el matriarcado a los esfuerzos por determinar la diferencia (de género), pasando por la cuestión de la génesis y la efectividad del carácter, la naturaleza histórica y social de la pulsión, el anclaje materialista de las considera-

ciones psicoanalíticas sobre la sociedad patriarcal burguesa, la comprensión dialéctica de la emancipación y su componente de transformación psíquica, la relación entre igualdad y diferencia, entre el amor materno y la bisexualidad psíquica o entre la esfera privada y la laboral, el potencial emancipador del amor, la constitución del sujeto burgués a través de las relaciones de clase, de género y con la naturaleza presididas por la lógica de la dominación, el desarrollo de los rasgos femeninos específicamente burgueses y la problematización de una ‘emancipación de la mujer’ en el marco de una sociedad burguesa capitalista, etc., B. Umrath va presentando las diferentes aportaciones de cada uno de los autores de la TC completando un recorrido sistemático por todos los temas que afectan al concepto de género, la diferencia de género y el orden patriarcal burgués. La incorporación de las dimensiones psíquica y cultural al análisis de lo social amplía la visión marxista tradicional que privilegia lo económico y permite establecer puentes con los planteamientos del movimiento feminista. Tanto la sociedad burguesa como la civilización son concebidas por la TC como una sociedad y una civilización constitutivamente patriarcales. Las relaciones de dominación de clase, de género y de la naturaleza están imbricadas, pero no quedan subsumidas unas en otras. Por tanto, la crítica de la sociedad burguesa no puede prescindir de una teoría crítica de género. Sin embargo, los principales representantes de la TC no llegaron a formular de modo explícito tal teoría. Lo cual no les impidió tener una clara conciencia de la necesidad de cuestionar y superar la forma burguesa de concebir la diferencia de género y el género mismo. Si bien su punto de partida es una concepción naturalista de la binaridad del cuerpo sexuado, la TC entiende el género y la diferencia de género como una realidad construida social e históricamente, lo que no disminuye su poder y efectividad, pero permite problematizar su configuración patriarcal y su imbricación con la dominación. Sin embargo, B. Umrath constata en los autores de la TC una tendencia problemática a “presuponer la diferencia de género como lugarteniente de la ‘diferencia *per se*’ y con ello a estilizarla como garante de la posibilidad de algo distinto de la identidad coactiva y dominadora” (p. 150). A pesar de ello, para la TC la idea de emancipación no solo comporta una transformación radical del modo de producción capitalista, sino también de las formas de existencia y, por tanto, de las relaciones de género. Dado que la dominación en la sociedad burguesa capitalista es constitutivamente patriarcal, la crítica debe dirigirse a las estructuras profundas de esa dominación y no puede reducirse a una crítica del dominio masculino. Del mismo modo, la ‘emancipación’ de las mujeres tampoco

puede contemplarse como una posibilidad *dentro* de esa sociedad. Masculinidad y feminidad tienen que ser radicalmente problematizadas como determinadas por la sociedad burguesa patriarcal y capitalista. La emancipación de género es siempre una cuestión que afecta a la configuración de la sociedad como un todo.

En el capítulo dedicado a la “familia” ocupa un lugar central la conexión entre la estructura caracterial autoritaria y la constelación patriarcal de la familia. B. Umrath ofrece aquí un análisis exhaustivo y una exposición e interpretación rigurosas de los *Estudios sobre autoridad y familia*, el primer gran proyecto de investigación, que se publicaría en París en 1936. Esta investigación del IIS ponía el foco en la familia burguesa patriarcal europea, que ‘en su significado de autoridad en la sociedad contemporánea siempre ha constituido un factor mediador entre la cultura material y la del espíritu’ (Horhaimer). Mientras que la literatura secundaria ha subrayado, por lo general, el derrumbe de la autoridad patriarcal en la familia como el origen del carácter autoritario y en buena medida formulado la sospecha de que la TC idealizaba *a posteriori* la estructura de socialización patriarcal de la alta burguesía, B. Umrath pone el acento en la concepción de la familia como nexo central de la imbricación de economía, cultura y psique, es decir, en la interconexión de define el núcleo del planteamiento teórico de la TC. La investigación sobre la familia aparece aquí como una forma de llevar a cabo un proyecto de teoría crítica *de la sociedad*. De este modo evita el desplazamiento de la temática de género a los márgenes que se produce cuando el eje de análisis es la cuestión del autoritarismo. El nuevo enfoque adoptado conduce a conclusiones muy diferentes a la que dominan en la literatura secundaria: la TC no habría confundido la doble constatación de las transformaciones en las estructuras patriarcales de la familia y su relativa pérdida de significación con la tesis de que la sociedad burguesa, también en su fase tardía, hubiese dejado de ser constitutivamente patriarcal. La TC y la confrontación feminista con la familia comparten una misma perspectiva de crítica de la dominación social y una orientación emancipadora, así como la afirmación de un nexo entre crítica social y crítica del patriarcado. Apoyada en su interpretación de primera TC, B. Umrath hace valer la tesis de que el vaciamiento progresivo de la autoridad patriarcal en la familia en la primera mitad del siglo XX no cambia el carácter básicamente masculino de sociedad burguesa, que sigue rigiéndose por los principios ‘varoniles’ de rendimiento y competitividad y reprime los principios ‘femenino-maternales’ del amor y el cuidado. La constitución patriarcal de la sociedad en su conjunto muestra la pervivencia del orden social y de género burgues-

capitalista y refuerza la tesis de que un final de la constitución patriarcal de la sociedad es inseparable del final de la estructura capitalista. Con todo, sin negar lo acertado de este planteamiento, B. Umrath también se pregunta si no adolece de cierta miopía a la hora de reconocer el impacto que los cambios en las relaciones de género, la disminución de la coacción al binarismo, el cuestionamiento de la heteronomatividad, etc. pueden tener de cara a una transformación radical de la sociedad como un todo. Asimismo, para nuestra autora no cabe duda de que esas transformaciones vinculadas a las nuevas condiciones de socialización han socavado la plausibilidad de la referencia a determinadas constelaciones familiares para explicar hoy las estructuras caracteriales autoritarias.

El capítulo dedicado a “la sexualidad y la moral sexual como claves de la sociedad” también parte de un déficit de atención en la literatura secundaria sobre TC a esta cuestión o, al menos, una atención selectiva que se concentra sobre todo en la figura y las aportaciones de H. Marcuse. Para ese déficit existen razones externas como la crítica foucaultiana a la tesis de la represión y su consideración del freudomarxismo como una posición teórica superada. B. Umrath cuestiona esta valoración porque es incapaz de reconocer la especificidad del freudomarxismo de la TC, que no puede identificarse sin más con la tesis de la represión. A través de un recorrido por los textos de la TC, desde los artículos de Horkheimer en la *ZfS* en los años 1930 hasta el *El hombre unidimensional* (1964) de Marcuse, pasando por la *Dialéctica de la Ilustración* (1944/1947) y *Eros y civilización* (1955), pero considerando también otros escritos como “Autoridad y moral sexual en el movimiento burgués de jóvenes libres” (F. Borkenau), B. Umrath esboza las líneas discursivas con las que conecta la TC en su confrontación con la sexualidad y la moral sexual: la problematización del nexo constitutivo entre propiedad privada, patriarcado y moral sexual monógama y el psicoanálisis freudiano, lo que da lugar a una figura diferenciada de freudomarxismo en el que el problema de la moral (sexual) en la sociedad burguesa y las dimensiones epistemológicas y de teoría de la subjetivación adquieren una significación destacada. El capítulo analiza la reflexión teórica de E. Fromm sobre la moral sexual del ‘espíritu’ burgués-capitalista, los cambios y la persistencia de la moral sexual burguesa en el primer tercio del siglo XX, la restricción, devaluación e instrumentalización de la felicidad y el placer, así como el significado estabilizador de la dominación de la moral sexual restrictiva, los límites (inconscientes) de una reforma de la moral sexual burguesa, la visión dialéctica de la moral de Horkheimer, la reformulación de la Ilustración freudo-marxista de los años 30

en la dialéctica de la Ilustración, la tesis de la introyección del sacrificio y la desmitificación de la moral, los tabúes sexuales y el amor, la historización de la teoría de la cultura freudiana y del principio de realidad patriarcal y represivo, la problematización del cuerpo como instrumento de la sexualidad centrada en la procreación y del trabajo alienado, la perspectiva emancipadora de una transformación de la sexualidad en Eros y del trabajo alienado en trabajo libidinal y la liberalización de la moral sexual como ‘desublimación represiva’, etc. A través de este recorrido B. Umrath muestra de manera convincente que la sexualidad y la moral sexual constituyen una clave fundamental de comprensión de la sociedad burguesa capitalista en la TC. Como en los dos núcleos temáticos anteriores, lo que está en juego no es una cuestión parcial de la vida social, sino el análisis de la sociedad como un todo: desentrañar los factores que contribuyen a la reproducción de la dominación social. Por medio de una mirada crítica a los procesos de liberalización y de relajación de la moral sexual, la TC muestra que no solo la taubización, la represión y la postergación de la sexualidad contribuyen a la estabilización de la dominación, sino también su instrumentalización, canalización e integración. En este sentido, destaca la aportación de H. Marcuse y su problematización de la liberalización sexual bajo el signo del principio de rendimiento. Dicha liberalización no se produce al servicio de una satisfacción individual o del despliegue de la sensualidad, sino de la maximización del beneficio a través del aumento del consumo de masas. En la TC, la exigencia de una transformación radical del orden social converge con la posibilidad de una forma completamente distinta de disfrute, placer y felicidad bloqueada en la sociedad burguesa capitalista. “Para la teoría crítica, la diferencia entre la mera liberalización sexual y la emancipación radica en que esta última no sólo cambiaría la *forma de tratar* la sexualidad, sino que la misma sexualidad y, a la vez, la sensualidad, la razón y las condiciones del trabajo experimentarían una transformación radical” (p. 362). Esta valoración positiva del abordaje de la sexualidad y la moral sexual como clave de crítica de la sociedad burguesa no impide a B. Umrath señalar las limitaciones de su tratamiento de la homosexualidad.

B. Umrath muestra de modo convincente que las cuestiones de género, familia y sexualidad constituyen un elemento integral de la TC. Aunque el mérito de la TC de haber elaborado el potencial de crítica social del psicoanálisis es ampliamente reconocido, su libro revela otros aspectos igualmente relevantes desde la perspectiva de los estudios de género: incardinar el complejo de Edipo en la sociedad burguesa y la estructura patriarcal de la familia, concebir de manera unida la

represión y/o instrumentalización de la sexualidad con las diferentes fases de evolución del capitalismo, comprender de manera no normativa la sexualidad y desarrollar enfoques que apuntan en dirección a una teoría crítica de género y de las diferencias de género. Si bien la perspectiva abierta por la TC permite combatir las concepciones que naturalizan, esencializan y deshistorizan el género, sin embargo, no encontramos en su versión clásica una reflexión sistemática sobre el género, las diferencias de género y las relaciones de género. Su aportación en estas cuestiones no deja de tener un carácter episódico y faltan conceptos diferenciados y rigurosamente elaborados. No existe en la TC una teorización sobre las relaciones de género comparable a la que ofrece sobre la formación económico-política de la sociedad burguesa capitalista.

No cabe duda de que el trabajo de B. Umrath constituye una contribución realmente valiosa tanto al campo de la interpretación de la Teoría Crítica y su evolución, como a la elaboración crítica de sus aportaciones desde la perspectiva de la temática de género. Esta contribución establece una base sólida para seguir trabajando en la conexión entre teoría crítica y los actuales estudios de género. Desde la compartida pretensión emancipadora se pone de manifiesto la convergencia de la transformación radical de las estructuras sociales y de las formas de existencia: la abolición de la sociedad burguesa, capitalista y patriarcal. En este sentido, B. Umrath defiende la necesidad de que los estudios de género concedan a la teoría de la sociedad y del sujeto la centralidad que merecen. Solo así será posible evitar el error de creer en la posibilidad de una transformación profunda y persistente de las relaciones de género sin un cambio radical de las relaciones sociales y las condiciones de subjetivación. Finalmente, conviene subrayar que una de las aportaciones más destacables del libro consiste en haber rescatado los *Estudios sobre autoridad y familia* del papel de meros precursores de los estudios sobre el carácter autoritario y haberles concedido una significación propia como análisis de la estructura y las relaciones familiares en cuanto elemento constitutivo de una teoría crítica de la sociedad.

Para quienes se interesen por profundizar en la relación entre teoría crítica y teorización feminista, el libro de B. Umrath es de lectura obligatoria, y de la que con seguridad obtendrán conocimientos y reflexiones de gran valor.

José A. Zamora

Joseantonio.zamora@cchs.csic.es