

Escuela de Frankfurt

(Entel, Lenarduzzi, Gerzovich, Eudeba, Buenos Aires, 1999)

Capítulo III

Los 40 - El exilio

DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO

1. Introducción

Ya había muerto Benjamin (1940) , el exilio mostraba otros escenarios, las crueldades del nazismo y de la guerra aparecían en toda su desnudez. Era la década del 40 . Erich Fromm, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock desarrollaban diferentes actividades académicas en los Estados Unidos: Universidad de Columbia, Instituto de Investigación Social con sede en dicha Universidad en Nueva York, asesoramiento al Office of War Information¹, etc. Horkheimer y Adorno se habían negado a ser asesores *gubernamentales*, no así los restantes miembros del Instituto que había nacido en Frankfurt y ahora transcurría en Nueva York a la espera de poder retornar a Europa. Usaban la lengua alemana en sus escritos, no se alejaron sino más bien profundizaron en el exilio acerca de los motivos del totalitarismo.

Como parte de ese intenso trabajo reflexivo Horkheimer y Adorno escribieron *Dialéctica del Iluminismo. Fragmentos filosóficos*, publicado primero en Los Angeles, California, en 1944 y con el agregado de la última tesis de los “Elementos del antisemitismo” ,en 1947.

Aunque en el Prólogo, y de modo reiterado, se habla de fragmentos, hay la preocupación por hacer explícito el plan de la obra, que ,según anuncian en este comienzo, consta de la siguientes partes:

¹ Durante la Segunda Guerra Mundial Marcuse, en el exilio, trabajó para el Office of Strategic Service; su actividad principal consistía en “identificar aquellos grupos de la Alemania fascista que había contribuido a su auge económico (Löwenthal, L., 1993) así, como Löwenthal para el Buerau of Overseas Intelligence, más específicamente para estudiar el impacto en el exterior de la emisora Voice of America.

I. Capítulo dedicado al concepto de Iluminismo, donde se pone en juego la dialéctica mito/iluminismo. La explicación se despliega en dos excursus sobre temas “concretos” particulares:

- la significación de las experiencias de *sacrificio* y *renuncia* en Odiseo.

- el itinerario desde el dominio y control de lo “*natural*” hasta la “naturalidad ciega” que nivela todos los contrastes y no pone reparos a la amoralidad más absoluta. Lo que la moral burguesa intentó controlar había ya estallado en toda su desnudez. Sade y Nietzsche en sus obras transparentaban lo oculto bajo los mantos del orden social existente. Tal impudicia llegará a su expresión más cruel en los campos de concentración.

II. Capítulo sobre la *industria cultural* donde despliegan el trayecto del Iluminismo a la ideología, esbozado en las expresiones del cine y la radio². Anticipan que tratarán dos ejes motivo de crítica: el cálculo de efectos y a la técnica.

Este capítulo constituye uno de los más divulgados del libro a tal punto que durante décadas cobró cierta riesgosa autonomía. En América Latina existió durante décadas la tendencia universitaria a darlo como texto único en “representación” de las ideas del núcleo inicial del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, lo cual redundó en reduccionismos que, como veremos más adelante - capítulo VII - negaron la dialéctica en la que el texto estaba inscripto. Quizás, la interpretación latinoamericana no haya sido muy diferente de la interpretación europea de los 60-70. *Apocalípticos e integrados* de Umberto Eco, resulta ejemplo claro de este reduccionismo.

III. En este capítulo los autores trabajan “Elementos del antisemitismo” y en el Prólogo lo anuncian como la explicación del recorrido que va desde la “sociedad iluminada” a la barbarie nazi. También en este caso, despliegan la explicación en una dialéctica cuyo recorrido no se limita a referirse a un líder carismático, sino a detectar los gérmenes del antisemitismo en la misma “razón dominante” que intenta plasmar el mundo a su imagen.

IV. En la última parte sostienen que van a ensayar una suerte de Antropología Dialéctica, una narrativa de final abierto configurada con “apuntes y esbozos”.

Entre las preocupaciones centrales presentes en el mismo Prólogo, una adquiere especial significación: si el Iluminismo estuvo fuertemente unido a la concepción de la

² Recordemos que se trata de la década del 40 y que todavía la TV estaba en estudio y era experimental.

libertad, su despliegue histórico parece haber realizado más las esperanzas de formas que conducen al sojuzgamiento, a la servidumbre, a la anulación de la libertad.

Individuo, razón crítica, y libertad se conjugaban no sólo como aspiraciones posibles sino, en parte como realizaciones. Sin embargo los totalitarismos europeos de los años 30 ponían en evidencia, y en el mismo centro de Europa, que las masas habían hecho sucumbir al “individuo” así como la barbaie nazi se burlaba de razón y libertad.

2. Trayectoria del Iluminismo

El capítulo “Concepto de Iluminismo”, aunque se despliega en un haz de temas y casos, está atravesado por una tesis central: el miedo a alejarse de los “hechos” devoró al iluminismo. Más aún, al conformarse con lo “real” el iluminismo remitió la utopía a las sombras y avanzó en la prohibición del pensamiento negativo, es decir del pensamiento crítico. Tal eliminación de la reflexión prohibió concomitantemente la libertad.

Para desarrollar esta tesis Horkheimer y Adorno remiten a la experiencia de la historia de las ideas³ y a lo que el iluminismo interpretó de esa historia:

Entre los griegos, el pasaje del mito al logos implicó también poner en categorías abstractas aspectos del orden de la naturaleza a los que ya antes se había nombrado como dioses: Ocnos, Perséfone, etc. Para el iluminismo los mitos eran expresión del carácter antropocéntrico que distingue a las prácticas humanas: a lo que no conocen, los hombres le otorgan significado a partir de su propia experiencia: “Lo sobrenatural, espíritus y demonios, serían imágenes reflejas de los hombres, que se dejaban asustar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas son todas reducibles, según el iluminismo, al mismo denominador común, es decir, al sujeto” (1971: 19).

Esta interpretación acerca de la actividad humana, que, frente al desconocimiento sobre la naturaleza, proyecta su imagen y así conjura sus miedos, en el devenir del iluminismo - según Horkheimer y Adorno - ha producido traslados y reduccionismos. Fue concepción iluminista, de últimas, la creencia en que lo cognoscible era sólo actividad del sujeto cognoscente quien tenía como meta conocer para ejercer controles. Pero en esa perspectiva - como se verá más adelante - facilitó el camino para la represión y

descalificación de todo lo que no entrara en sus cánones. Si el “programa” del iluminismo tenía por objetivo quitar el miedo a la naturaleza y liberarnos de la magia a través del conocimiento científico, esto no sólo no se realizó sino que, a la vez, se avaló un proceso por el cual se reducía la promesa científica a mera técnica. De esta manera, se le quitó a la ciencia su elemento reflexivo y crítico. Cuando la ciencia deja de reflexionar sobre sí misma inicia un proceso por el cual tiende a imponer verdades en relación con una “naturaleza” a la que supuestamente habría que domesticar. De ahí la imagen que desarrollan Horkheimer y Adorno acerca de que no hubo “felices bodas” entre el intelecto y la “naturaleza de las cosas”. Paradigmático en este sentido resultaría F. Bacon “el padre de la filosofía experimental”⁴. Como señalan los filósofos: según esta concepción, “Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso”.

Siguiendo el razonamiento de Bacon habría que decir que el camino hacia la verdad halla su expresión más valiosa en términos matemáticos. Pero, mirada desde otra perspectiva, la realidad, convertida en cifras es violentada y reducida como la acción de dominio que se ejerce sobre la naturaleza. Sobre las expresiones de Adorno en contra del pensamiento “matemático” se han hecho conjeturas acerca de la aversión de este pensador hacia tal disciplina. Convalidar tal perspectiva resulta un tanto unilateral y un camino, a nuestro entender, poco feliz para comprender la reflexión adorniana. El itinerario crítico que señalan no sólo Adorno sino Horkheimer y Marcuse (1967) desde la ruptura en relación con los mitos hasta el estrechamiento de la realidad a fórmula matemática ya forma parte de la historia del pensamiento contemporáneo. En verdad, lo innegablemente meritorio de estos pensadores apunta en forma doble a denunciar a la cifra convertida en mito y a intentar comprender esta operación en sus constelaciones sociohistóricas.

Según Horkheimer y Adorno, el afán por develar todo misterio, actitud propia de la ciencia, liquidó la magia y el animismo pero igualó sin piedad al “animal totémico”, a los “sueños del visionario” y a “lo absoluto”. Tal homogeneización es desbrozada minuciosamente. El método - si es que se puede utilizar esta palabra - con el que estos

³Queremos poner énfasis en la idea de experiencia histórica como lo que los hombres han experimentado en la historia. no a los hechos contados ni a narraciones en tramas literarias.

⁴ Recordemos que Francis Bacon (1561-1626) había nacido en Londres y estudiado en Cambridge. En su famosa obra *Novum Organum* procedió a criticar la sabiduría antigua y medieval que llevaría al conocimiento de cosas “invisibles” y a la adoración de Idolos que obstruirían el camino a la verdadera ciencia. En ese camino sancionó también las premisas de una nueva filosofía. Sus premisas no debían ser buscadas en la organización silogística sino que adquirirían visos de verdad sólo al confrontarse con la experiencia.

pensadores despliegan su razonamiento revela rigor al no querer anquilosarse en un concepto sin dar cuenta de que fue concebido. Rigurosamente, cada vez que aseveran, expresan igualmente tanto la tensión como el por qué cuestionan a lo contrario de tal aseveración. En este sentido, no reconocer las diferencias entre los tres ejemplos mencionados resulta inconcebible para los autores. Así señalan: “ En su itinerario hacia la nueva ciencia los hombres renuncian al significado. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. “La noción de causa - según los autores - al menos recurría problemáticamente - a alguna idea de causa última, principio. Esta disolución de la noción de “causa” da cuenta de hasta qué punto el iluminismo “persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales”. Y extendió de modo autoritario la concepción de que “lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso”.

Para dar cuenta de hasta qué punto este pensar ha dado lugar a reduccionismos, los autores desarrollan las diferentes características y valores que asumieron las divinidades en la Antigüedad tanto el proceso de su constitución como las diferencias en el interior de esos procesos: En la Grecia preclásica, por ejemplo, la divinidad hecha individuo era personificación de un elemento. En cambio las divinidades olímpicas no eran ya directamente idénticas a los elementos, sino que los simbolizaban. Explican Horkheimer y Adorno que los dioses, en los textos homéricos, se separan de los elementos como esencias y que, ya en Platón lo absoluto se desplaza hacia el “logos”. Sin embargo el iluminismo tiende - como señalamos - a una lectura igualadora de estas diversas concepciones. Ve, por ejemplo, en los universales platónicos superstición, resabio de antiguas fuerzas y no intento de verdad.

Horkheimer y Adorno, al analizar los procesos de simplificación del iluminismo terminan por sostener que en tal metodología existen semejanzas con la disposición del dictador: “el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a los hombres”. Y el científico - señalan estos pensadores- conoce las cosas en la medida en que puede convertirlas en algo “para él”.

Resulta particularmente interesante el señalamiento que realizan en relación con los portadores del acto de magia. A diferencia del científico, que se pone como sujeto del saber e ilumina supuestamente un objeto, el mago y el chamán se mimetizaban - a veces con

máscaras - con diversos espíritus, no se constituían en sujetos poseedores de poder que confieren a los otros (sujetos u objetos) una verdad, un sentido. El científico, en cambio, sí cree que su identidad no puede perderse en la identificación con otro. Pero, a la vez se desarrolla un proceso muy especial por el cual la acción del sujeto científico, otorgador de sentido, se posee a sí mismo como “máscara impenetrable”. En la magia hay sustituciones específicas - ofrecer en sacrificio la cierva por la hija o el cordero por el primogénito - .En la ciencia no hay sustituibilidad específica, no hay “la unicidad del elegido”. “Las múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental de dicho significado”.

Incluso Horkheimer y Adorno cuestionan a Freud cuando éste sostiene que la ambición de la magia es el dominio del mundo. Los autores concluyen que, en verdad, esta ambición ha sido de la ciencia. Y no adscriben a la idea de separación tajante entre mito e iluminismo así como entre magia y ciencia. Parte de esta temática es desarrollada por S. Freud en *Totem y Tabú*, cuatro ensayos de 1912-13 donde estudia el vínculo entre “la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”. En una parte de dicho texto Freud asocia el animismo a la omnipotencia en el dominio del mundo:

“Si aceptamos la evolución (...) de las concepciones humanas del mundo, según la cual la fase *animista* fue sustituida por la *religiosa*, y ésta, a su vez, por la *científica*, nos será también fácil seguir la evolución de la “omnipotencia de las ideas” a través de estas fases. En la fase animista se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a sus dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera de hacerlos actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales” (Freud, S. 1973, tomo II: 1803).

La concepción de la *Dialéctica del Iluminismo* si bien reconoce fases en las que se fueron transformando las cosmovisiones humanas, instala a los sujetos en una perspectiva donde la individuación, por ejemplo en las culturas con predominio de la magia, es diferente de lo planteado por Freud. Es el ser humano entre y con la naturaleza en el mundo animista y no frente a ella.

Entre las metas del iluminismo se ha destacado el intento de destrucción de lo inconmensurable y también de lo particular de cada hombre. Tal actitud propicia una paradoja fundamental: el iluminismo promete la realización del individuo y vuelve a la horda para cuya concreción bastaría observar a los grupos nazis.

En su camino de ascenso el iluminismo obliga a los hombres a la conformidad con lo “real” (de ahí el cuestionamiento a lo inconmensurable; según este razonamiento todo se debería poder mensurar). Cabría entonces preguntarse qué efecto produce esa conformidad. Por lo pronto Horkheimer y Adorno responden con una imagen que reiteran en todo el texto: de ese modo se propicia *la muerte de la esperanza*. Ya habían mencionado las limitaciones del atenerse a los “hechos”, luego se refieren a los efectos de la sustituibilidad que va dejando a un lado contenidos, naturaleza, particularidad. Un componente coherente con el itinerario del iluminismo y el atenerse a los hechos sería la “humana capacidad de abstraer”. Para Horkheimer y Adorno: “Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para la cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en esa “tropa” en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo”

¿Cómo se produce y generaliza la abstracción?

Se funda en la separación sujeto/ objeto y esta disposición es a la vez heredera de la división entre quien transforma directamente el objeto y el amo que da las órdenes. Los autores sostienen que con el fin del nomadismo y con la propiedad estable “dominio y trabajo” se separan: el señor dirige desde lejos y sus esclavos velan por sus tierras - Como veremos, el ejemplo paradigmático al que aluden es Odiseo -. Así : “la Universalidad de las ideas, desarrollada por la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se levanta sobre la base del dominio real”.

Cuando lo válido era la magia, la sustitución específica mantenía la singularidad de cada particular. Cuando ese “precario” mundo de representaciones fue a la vez sustituido por la unidad conceptual se desplegó un nuevo ordenamiento “organizado por los libres” (y no por los esclavos) y con eje “en el comando” (o sea el control). Con esta configuración el mundo se ha ordenado según algunos cánones y con ellos se tiende a identificar toda la verdad. Se cercena no sólo la magia mimética - considerada superstición - sino todo otro conocimiento sobre el objeto sobre todo si trasciende el ámbito de la experiencia. Para dar

cuenta de este proceso Horkheimer y Adorno recuerdan la noción de “mana”: “todo aquello que resulta desconocido, extraño, todo aquello que trasciende el ámbito de la experiencia”.

Para el hombre primitivo lo sobrenatural no es un espíritu opuesto a lo material sino que en lo natural aparece una complejidad inexplicable, una suerte de “superpotencia real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes”. Entonces, y aquí Horkheimer y Adorno intentan una recuperación desde el lenguaje, “la lengua expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa además de lo que es, idéntica y no idéntica”. “Mediante la divinidad, el lenguaje se convierte de tautología en lenguaje”.

Importa muy especialmente este sentido dado al lenguaje. Nos atreveríamos a decir que gran parte de la reflexión filosófica, en especial de Adorno, tendería a desplegarse con este modo del lenguaje (aquel que intenta encerrar lo lineal-instrumental y lo inefable, o el designatum y el designio).

Lo no explicable en la naturaleza, ese mana se ha interpretado como mero animismo, proyección de la subjetividad humana. Pero a los autores no les basta tal interpretación psicologista. Para ellos “mana, el espíritu que mueve la naturaleza no es una proyección sino el eco de la superpotencia real de la naturaleza como ya se ha dicho.

Pero el proceso del iluminismo - con importantes antecedentes en el mito - niega esa duplicidad del lenguaje y lo considera válido sólo para “denominar”, al tiempo que todo lo natural es expurgado y puesto en los andariveles del orden.” El hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido. La ciencia explora sin límites el Universo. El iluminismo - según Horkheimer y Adorno- constituye la angustia mítica vuelta radical. Todo debe permanecer adentro de su orden igual y eterno. En este sentido también el lenguaje debe “pulirse” de ambigüedades. “Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo...se extiende al lenguaje. Como signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como palabra verdadera es repetida entre las diversas artes...” Como signo el lenguaje debe limitarse al cálculo, para conocer a la “naturaleza” debe renunciar a la pretensión de asemejarsele.

¿En qué lugar entonces aún perviven el ser y el parecer, o lo visible y lo inefable, o lo que conjugue imitación y creación? Se diría que en el *arte*. Horkheimer y Adorno, con fuerte influencia de Benjamin retoman el tema del proceso aurático en el arte:

“Así como el primer acto del mago en la ceremonia era definir y aislar, respecto a todo el mundo circundante, el lugar en que debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en toda obra de arte su ámbito se destaca netamente de la realidad. Justamente, la renuncia a la acción externa, con la que el arte se separa de la simpatía mágica, conserva con mayor profundidad la herencia de la magia. la obra de arte coloca la pura imagen en contraste con la realidad física, cuya imagen retoma, custodiando sus elementos. Y en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, surge aquello a lo que daba lugar, en el encantamiento del primitivo, el acontecimiento nuevo y tremendo: la aparición del todo en el detalle. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del mana. Ello constituye su “aura”.(:33)

Si bien podía resultar un vía de conocimiento, Horkheimer y Adorno encuentran que el mundo burgués ha preferido relegar al arte y tener más “fe” en la religión.”Mediante la fe la religiosidad militante de la nueva edad...ha pretendido conciliar espíritu y realidad”.

Pero hay cuestiones inconciliables: la fe se ha puesto en una relación con el saber que, ya sea en conflicto o amistad, no puede pensarse independientemente. Por este camino se perpetúa la separación y la tentación es el disparo de la fe hacia el fanatismo. Esto ha ocurrido en el siglo XX.

Interesa una vez más apuntar al modo en que desarrollan la argumentación estos pensadores. Como ya hemos visto Horkheimer y Adorno resultan hasta reiterativos en la idea de que, esclavos de los “hechos”, los filósofos y científicos despojaron a la naturaleza de toda posibilidad de ser pensada desde lo inconmensurable. El procedimiento señalado teniendo en cuenta hitos históricos va desde la referencia al mana en la naturaleza hasta la disociación espíritu/materia, desde el lenguaje que aún signo y sacralidad hasta el lenguaje instrumental de la ciencia, desde la sustitución específica en la magia hasta la sustitución generalizadora del pensamiento abstracto; desde el lugar del arte como lugar también del aura hasta el fanatismo religioso cuyos iluminados guían ya a la sociedad hacia la barbarie.

No se trata de ejemplos aislados sino de un haz que, desplegado permite evaluar los énfasis y omisiones que configuran la urdimbre del pensamiento moderno decadente . No aparece el afán de la minuciosidad histórica. Tal vez se puedan objetar saltos históricos,

amplios períodos relatados sólo a la luz de las pinceladas necesarias para una demostración, y/o omisiones, pero se advierte la voluntad de permanecer en el movimiento dialéctico.

Ese mismo movimiento es el que los lleva finalmente a preguntarse qué ha sucedido con la promesa burguesa de la libertad humana y la experiencia de sojuzgamiento padecida por enorme cantidad de población. Una vez más buscan genealogías: Horkheimer y Adorno se preguntan cuánta violencia precedió en la grey humana a la creación de hábitos en los pueblos nómades y qué significó la existencia de una esfera de poder vinculada a lo sagrado y una profana. Y agregan que en épocas siguientes la división entre clases pone al poder de un lado y a la obediencia de otro, y ya no con el encantamiento del círculo de lo sagrado al que honrar.

La transformación de las sociedades y la división del trabajo también se percibe en los cambios en el lenguaje. No es casualidad que el positivismo haya apelado al “nominalismo”, a denominar sin interés por el desarrollo histórico de la palabra. En tal nominar ya hay un principio de orden concebido previamente. Otro tanto ocurre con el lenguaje matemático: “Cuando en el operar matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación ya se sabe de él antes de determinar su valor”. Para el iluminismo esto ha tenido un sentido. Según explican Horkheimer y Adorno “identificando por anticipado el mundo matematizado hasta el fondo con la verdad, el iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito”.

En este proceso la naturaleza matematizada se idealiza y el pensamiento se reifica. El iluminismo niega la posibilidad de “pensar el pensamiento” porque su exigencia mayor es “guiar la praxis”. El pensamiento se torna instrumento.

Aunque continuidad ideológica y metodológica con el iluminismo, el positivismo ya no desprecia los cultos porque los ha encasillado dentro de las actividades sociales. Sin embargo, el positivismo no admite la *negación*, es como si se saliera de su ordenado círculo mágico al fin. Esto da lugar a un modo de conocer el mundo donde, de alguna manera ese mundo es visto con la lente del ordenamiento previo.

Según Horkheimer y Adorno, Kant ya había reflexionado acerca de que el juicio filosófico “mira lo nuevo pero no conoce nunca nada nuevo puesto que repite lo que la razón ha puesto ya en el objeto”. Tal anulación finalmente termina en la posibilidad de reconocer sólo el “yo pienso” que guía todas las representaciones. El pensamiento

matemático es coherente con esta perspectiva: no sólo destruye la relación abierta entre sujeto y objeto y la torna más bien posesión sino que “En la reducción del pensamiento a categoría de parato matemático se halla implícita la consagración del mundo como medida de sí mismo:”Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos”, lo cual necesariamente lleva a desconocer las relaciones abstractas espaciotemporales así como la perspectiva histórica. En este trayecto - explican los autores- la pretensión de conocimiento es abandonada.

Interesa especialmente la reflexión que deducen de esta práctica: al abandonar el conocimiento también el positivismo abandona la *esperanza* .O dicho en otros términos: el saber clasificatorio que renuncia a la negatividad también renuncia a la esperanza, renuncia a la capacidad transformadora. Más aún: “ cuanto más se enseñoa el aparato teórico de todo lo que existe, tanto más ciegamente se limita a reproducirlo. De tal manera el iluminismo recae en la mitología de la que nunca ha sabido liberarse”.

En términos de Horkheimer y Adorno ,se cree haber encerrado a la eternidad en la fórmula matemática así como la mitología cree reproducir la esencia de lo existente. Entonces, desde este lugar se piensa que ya no son necesarios cambios, al menos no se insinúan en los dispositivos creados. Horkheimer y Adorno creen que “la relación simbólica de lo actual con el acontecimiento en el rito o con la categoría abstracta en la ciencia, hace aparecer como predeterminado a lo nuevo, que es así, en realidad, lo viejo. No es la realidad la que carece de esperanza sino el saber que - en el símbolo fantástico o matemático - se apropia de la realidad como esquema y así la perpetúa”

En este contexto ,¿cuál sería el margen para la existencia de la libertad, del individuo y la felicidad, promesas todas de la Modernidad en auge?

En este proceso en el que ha desembocado la Modernidad el principio de reificación en el decir frankfurtiano no sólo implica al conocimiento. El individuo entero cambia, “se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales...”. Poéticamente reflexionan estos pensadores: “El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo reifica las almas”. Este proceso da lugar a que el individuo esté cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico...” En este contexto sus comportamientos terminan vinculándose principalmente a la *autoconservación*.

Una cita de la *Ética* de Spinoza resulta en este caso paradigmática “El esfuerzo por conservarse a sí misma es el fundamento primero y único de la virtud”(*Conatus sese conservandi primun et unicum virtutis est fundamentum*).

¿Cómo lo interpretan Horkheimer y Adorno? En la idea de que, despojado de toda carnadura en lo natural, de toda corporeidad y de toda mitología, etc, el sujeto , puro Sí - convertido en eje de razonamiento lógico - fue asociado como punto de referencia de la razón, como instancia racional que fundamenta el obrar. Se trata de un Sí que apunta fundamentalmente a la autoconservación. Tal actitud obliga a los sujetos reales a una alienación cada vez mayor. Así lo manifiestan Horkheimer y Adorno:

“Cuanto más se realiza el proceso de la autoconservación a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico” (:45)

La razón, ya no como dispositivo con capacidad crítica - negatividad - sino como “utensilio” para el logro de fines, hace de instrumento para crear objetos de un aparato económico que promueve la autoconservación, pero también para actuar como instrumento de coacción. Interesa señalar hasta qué punto este mecanismo funciona ya con cierta naturalización. Como sostienen Horkheimer y Adorno el principio de que de dos elementos contradictorios se debe eliminar a uno - ya que se considera a uno verdadero y a otro falso - constituye un fuerte principio de coacción, con el aval que da el constituirse como principio lógico puro y con las consecuencias que esto implica. Así lo señalan: “la expulsión del pensamiento del ámbito de la lógica - o sea el hecho de limpiar los contenidos contradictorios - ratifica en el aula universitaria, la reificación del hombre en la fábrica y la oficina”.

Como razones para el desarrollo de tal lógica Horkheimer y Adorno no incluyen sólo motivos económicos de crecimiento de poderes, etc sino también otros que hacen a las subjetividades. Explican que el ideal burgués de la adecuación a la naturaleza ha tenido como objetivo hallar una suerte de “justo medio”. En ese itinerario prevaleció el domar a la naturaleza incontrolada, actitud considerada mal menor en relación con otros excesos. Finalmente también se intentó domar a la naturaleza interior. El “sol” de la “ratio calculante” domoñó al mito; bajo sus rayos, según estos pensadores “maduran los brotes de una nueva barbarie”.

Al parecer sería en el *trabajo* donde Horkheimer y Adorno hallarían un ejemplo paradigmático tal vez de esa caída. Anticipando el excursus del que se ocuparán en el capítulo siguiente, finalizan el capítulo “Concepto de Iluminismo” con el ejemplo de Odiseo, en especial lo que ocurre en el canto XII de la *Odisea*: el pasaje del héroe a través del mundo de las sirenas “donde se halla expresado el nexo entre mito, dominio y trabajo”.

Si bien trataremos especialmente este tema al comentar el excursus sobre Odiseo en el capítulo siguiente, nos interesa incluir algunos conceptos porque dan cuenta del modo como se despliega el razonamiento de estos pensadores de Frankfurt, que no por casualidad incluyen la alegoría como estilo y como modalidad de lenguaje también filosófico.

Odiseo no debe perder su Sí, su identidad, su carácter práctico, viril. La treta que él prepara parece sintetizar desde lo simbólico aspectos que mucho después serán básicos de la praxis social de la modernidad capitalista, una sociedad cuya estructura social es bien diferente de la del reino de Itaca: para que no sean seducidos por el canto tapa con cera las orejas de los remeros quienes continuarán en su tarea sin conocer siquiera el canto tentador. Odiseo, a su vez, se hace atar al mástil, oye, pero no se deja seducir por el instante feliz. Sólo que, de querer desatarse, no podrá porque sus compañeros ya no lo escuchan.” Lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él”. El canto de las sirenas parece simbolizar el efecto placentero artístico despojado de toda posibilidad transformadora, e imposibilitado también, de ser vía de conocimiento de otras capacidades humanas. Magistralmente Horkheimer y Adorno describen: “El encadenado asiste a un concierto, inmóvil, como los futuros escuchas, y su grito apasionado, su pedido de liberación mueren ya en un aplauso”. Goce y trabajo se divorcian. De este modo, en clave de alegoría, los autores describen el lugar del arte en la sociedad burguesa y el del trabajo en esa sociedad y como control de la naturaleza.

Para Horkheimer y Adorno el mito de Odiseo prefigura la dialéctica del iluminismo porque pone en evidencia el valor asignado a la *sustituibilidad*. El que se puede hacer sustituir la mayor cantidad de veces manteniendo su poder (por ejemplo, el amo por sus esclavos), así como el que se puede hacer representar en el mayor número de operaciones lógicas, tiene la gloria, pero también le cabe el inicio de su destrucción. Odiseo no tiene relación directa con el trabajo, tampoco se puede entregar al placer. Es amo pero no dirige su propio trabajo ni es libre para el goce.

En estos procesos el pensamiento no queda indemne. El intelecto que se separa de la experiencia sensible para someterla paga un costo. “La unificación de la función intelectual, por la que se cumple el dominio sobre los sentidos, la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia” (:52).

En las sociedades complejas donde el deseo de maximizar las ganancias con la división del trabajo, la creación de áreas de control ligadas a lo administrativo y organizativo resultan cada vez más sofisticadas, las experiencias resultan cada vez más pobres. Lo cualitativo se diluye así como - diríamos hoy - el cuerpo y el pensar crítico. Por este camino la regresión del iluminismo ya está en marcha:

“La eliminación de las cualidades, su traducción a funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalidad de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste, de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de la ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida.” (:53)

Tal conformismo es hijo de las condiciones de trabajo y de la marcha de la sociedad:

“La impotencia de los trabajadores no es sólo una coartada de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino, a causa de los esfuerzos hechos para sustraerse a él”.

La vida del individuo está atravesada por esta perspectiva. Ni el pensamiento queda exento de los límites previstos aunque puede tener otra coartada. Dicen Horkheimer y Adorno que “el pensamiento es el siervo a quien el señor no puede detener según su placer”. Sin embargo en el camino que fue de la mitología a la “logística” el pensamiento perdió su capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Esa ratio si bien fue responsable de la creación de grandes y complejos sistemas también fue responsable de la tentación a cambiar libertad por autoconservación. De esta actitud no está ajeno el socialismo .

“El mítico respeto científico de los pueblos hacia el dato que ellos mismos producen continuamente, termina por convertirse a su vez en un dato de hecho, en la roca frente a la cual incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí como utopismo y degenera en pasiva confianza en la tendencia objetiva de la historia.”

Se ha cumplido en todo el planeta la idea de Bacon de ser “amos de la naturaleza en la práctica”. Sin embargo, al imperar el dominio por el dominio mismo, los llamados logros del iluminismo redundan sólo en consolidar el engaño a las masas.

La tarea emprendida por Horkheimer y Adorno en su crítica al iluminismo recuerda a los intentos benjaminianos de poner a realidad bajo la lupa y reconocer la totalidad en el detalle. No es extraño entonces que todo el texto esté imbuido de un clima reflexivo, pero principalmente cuasi pictórico de lo que esta perspectiva afecta la producción de humanidad. En la pintura, en la alegoría, en el ejemplo de relato mítico se va configurando un discurso que dista del texto filosófico tradicional. J.Habermas (1987), entre otras cuestiones, critica esta discursividad de la *Dialéctica* así como de otros textos, en especial de Adorno. Padecerían de cierto efecto poético-estético ajeno al rigor filosófico citando a A. Honneth (“Adorno and Habermas”, Telos, primavera de 1979) Habermas sostiene que Adorno asimila su forma de exposición a la forma de exposición estética; su forma de exponer se ve guiada por la “idea de felicidad, de una libertad frente al objeto, que logra hacer más justicia a éste que si se lo insertara inmisericordiosamente en el orden de las ideas”. La teoría de Adorno toma su ideal de exposición “del efecto mimético de la obra de arte, no del principio de fundamentación característico de la ciencia moderna”. A la sombra de una filosofía que ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto”. (1987,: 490-91)

Tal afirmación rotunda - y con cierto aire minusvalorador -pone de manifiesto, en realidad, que la lógica habermasiana resulta disonante para la comprensión de la primera Teoría Crítica. Habermas reconoce un mero atisbo de validez al razonamiento de Adorno sólo cuando éste hace referencia a la necesidad de lo intersubjetivo, es decir cuando Habermas puede reconocer algún indicio que abone a su teoría de la acción comunicativa. También, Habermas señala que los autores descubrieron una serie de aporías en sus argumentaciones sobre razón crítica y libertad, sobre las contradicciones de la moral en la Modernidad. Pero el filósofo tiene pretensión de armonía: Habermas no tolera el instante incierto en el que la aporía se detiene, permanece en tensión, pero no estalla, Razonamientos como los de Habermas, así como otros de gran reduccionismo, sin más el clásico de "apocalípticos e integrados" pergeñado por Umberto Eco, a nuestro parecer, padecen de un alto grado de ajenidad con respecto a los modos de pensar de Horkheimer y

Adorno. Reivindicar el arte como vía de conocimiento, así como la alegoría como forma expresiva, y el alegato como modo de argumentación implica descentrarse de los modos tradicionales que la Modernidad convalidó para legitimar el discurso filosófico. Y aunque la teoría crítica, en verdad, no se plantea como "filosofía", cabría la posibilidad de pensar que se trata de un nuevo-viejo modo de encarar lo filosófico más vinculado a Heráclito y Pitágoras que a Spinoza o Hegel, desgarrado, tal vez, intento, de regresar y repensar "las cosas mismas" donde importa más el preguntar que la respuesta, el proceso de la negatividad que los productos armados, coherentes.

3. Astucia, dominio y “subjetividad burguesa”: Odiseo.

Horkheimer y Adorno ponían en evidencia las formas en que el iluminismo manifestaba su regresión al mito. Pero su construcción crítica no era unilateral. Del mismo modo, ya en el mito había elementos del iluminismo. En este marco, los autores analizan – en el primer excursus de *Dialéctica del iluminismo*, “Odiseo o mito e iluminismo”⁵ – la relación existente entre mito e iluminismo en un texto fundante de la civilización europea: *La Odisea* de Homero. Homero relata el regreso de Odiseo (o Ulises) a Itaca luego de la guerra de Troya (relatada, en parte, en *La Ilíada*), en un itinerario que presenta diversas peripecias en las que el héroe se ve implicado (la llegada al país de los lotófagos, el encuentro con Polifemo, el pasaje por el país de las sirenas, etc.).

Precisamente, para Horkheimer y Adorno, el texto en su conjunto era un testimonio de la “dialéctica del iluminismo” y, especialmente, en el pasaje de las sirenas (Canto XII) podía leerse el nexo entre “mito y trabajo racional” (Horkheimer y Adorno, 1971: 60). En líneas generales, el poema se hallaría para los autores ligado al mito, pero, a su vez, diversos rasgos del espíritu homérico evidenciarían una contradicción con el mito. Ese espíritu se manifiesta como “producto de la razón ordenadora”, que al construir un orden racional destruye el mito y a la vez lo refleja a través de ese mismo orden. Antes habíamos visto como el iluminismo se asemejaba a eso que había querido conjurar: el mito.

El protagonista de las aventuras, es decir Odiseo, aparece como “prototipo del individuo burgués” ya que, para los autores, las líneas características del modo de ser el burgués y de la concepción liberal iban mucho más lejos de aquellas versiones que suelen situar la emergencia del individuo burgués hacia fines de la edad media. El “héroe peregrino” se afirma a sí mismo frente a cada una de las fuerzas que enfrenta y, de este modo, constituye algo así como la “prehistoria de la subjetividad burguesa” que se manifiesta en el vínculo entre la construcción de un orden racional y el dominio. Esto no debería interpretarse como un anacronismo y menos aún como una descripción histórica de la obra y su contexto, sino que debe ser leído a la luz de un procedimiento crítico que ya tenía antecedentes en escritos previos. Se trata de una lectura de *La Odisea* como iluminismo –de la misma manera en que se lee la cultura de masas y el antisemitismo como “mitos arcaicos”- con el fin de oponer imágenes que contribuyan a “desmitologizar” el mundo, a abrirlo a la comprensión crítica y a tornar visibles sus contradicciones. Cuando “Odiseo” es presentado como “prototipo del burgués” se trata de “leer esta imagen arcaica como una configuración de la modernidad, de modo de transformarse en la ocasión para una comprensión crítica del presente” (S. Buck-Morss, 1981: 133). Se trata de oponerle al iluminismo una “imagen” que revele sus pretensiones. Mito e iluminismo, moderno y arcaico, como en otros casos individuo y totalidad son pares de conceptos opuestos que se desafían recíprocamente. Esta sería una clave productiva para situar lo que Horkheimer y Adorno proponen en su lectura. Incluso sería posible situarlo en una clave benjaminiana: “su concepción de la Modernidad como Arcaicidad” que no está a la búsqueda de una verdad antigua, sino a la de hacer estallar de modo implacable las “ensoñaciones” del presente como forma de la negación crítica.⁶

En el texto de Homero están presentes los mitos; sin embargo, allí también el sujeto tiene la capacidad de sustraerse a las fuerzas míticas. Odiseo se revela como el yo que sobrevive al destino: “El largo errar desde Troya hasta Itaca es el itinerario del sujeto – infinitamente débil, desde el punto de vista físico, respecto a las fuerzas de la naturaleza, puesto que sólo se preocupa por formarse como autoconciencia-, el itinerario del Sí a través del los mitos. (...) Las aventuras vividas por Odiseo son todas peligrosos halagos que

⁵ Aunque en la obra no se aclara la autoría de los distintos ensayos, el texto de Odiseo suele ser atribuido a Adorno.

⁶ Seguimos aquí la descripción de T. Adorno, “Caracterización de Walter Benjamin” (en 1995).

tienden a desviar al Sí de la órbita de su lógica. Odiseo se abandona siempre de nuevo a ellas, probando y volviendo a probar, incorregible en su deseo de aprender, y en ocasiones incluso tontamente curioso como un mimo que no se cansa jamás de ensayar sus papeles.” (Horkheimer y Adorno, 1971: 62-63). Del mismo modo en que se ha caracterizado al héroe de la novela, el sujeto se abandona a sí mismo para luego reencontrarse. Esto implica un extrañamiento en relación a la naturaleza realizado a través del abandono y, a la vez, del enfrentamiento con ella. Odiseo “derrota” a la naturaleza, logra controlarla, y allí se manifiesta la voluntad de dominio del Sí. Pero, en cada uno de los momentos en que Odiseo se enfrenta a la naturaleza y logra dominarla o someterla es, sin embargo, ella quien luego paradójicamente triunfa: Odiseo se ha transformado –a su regreso- en un ser despiadado “heredero de las mismas potencias de las cuales ha huido”. (: 65).

Odiseo es caracterizado por Homero como “el de ánimo esforzado y paciente”, “valeroso”, “preclaro”... Pero sobre todo y antes que nada, Odiseo era “astuto”: La *astucia* es el modo por el cual el Sí puede arrojarse en las aventuras y los desafíos y, simultáneamente, lograr conservarse. El sujeto se halla escasas veces en una auténtica actitud de “intercambio”; más bien el intercambio se manifiesta como desigual: Odiseo *engaña* a las divinidades de la naturaleza de un modo similar al que utiliza el conquistador cuando ofrece piedras coloreadas al colonizado. Se trata de una forma de “intercambio” (el “modelo mágico” del intercambio racional, dicen Horkheimer y Adorno) con los dioses que le servía para dominarlos ya que en los propios rituales y honores que los dioses reciben son arruinados. Odiseo se ofrece en sacrificio a los dioses pero oficia al mismo tiempo de víctima y sacerdote. “Todos los sacrificios de los hombres, ejecutados según un plan, engañan al dios al que son destinados: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder”... (: 68). Sucede que al calcular los riesgos y el posible modo de sortearlos le abre paso a la negación de la fuerza a la que se ofrece en sacrificio.

La astucia consiste, efectivamente, en un sistema de intercambio en el que se cumplen las reglas de un contrato y en el que, a pesar de ello, la contraparte resulta engañada.⁷ La astucia de Odiseo se halla en lo siguiente: ha transformado en

⁷ La utilización crítica del concepto de astucia en el Excursus “Odiseo o mito e iluminismo” no debe conducir a un uso peyorativo de la idea, a considerarla solamente favorable al dominio o a perder de vista su posible multiplicidad. Especialmente Adorno, ha utilizado la noción de astucia en varios sentidos: ésta también es, desde otro punto de vista, una forma de reaseguro contra el mito: darle al mundo la razón por anticipado para que

autoconciencia el “momento del engaño” que contiene el sacrificio. Esto aparece claramente en el canto XII cuando Odiseo va navegar desafiando a las Sirenas que atraen a los viajeros. Así le llamaban en la narración de Homero: “Ningún hombre ha pasado de nuestra isla a bordo de su negra nave sin escuchar nuestra dulce voz, sino que se han alejado llenos de alegría y sabiendo muchas cosas. Sabemos, en efecto, todo cuanto han sufrido aqueos y troyanos anta la vasta Troya por la voluntad de los Dioses, y sabemos asimismo todo aquello que ocurre en la tierra nutridora.” Advertido por Circe del riesgo que las Sirenas representan para los viajeros –quienes habían oído el canto se habían perdido y no se supo de ellos- Odiseo cumple, acepta todas las reglas que la situación implica; sin embargo, nada prohíbe enfrentar el canto atado. Por lo tanto, tapa los oídos de los remeros y se hace atar para poder oír el canto y no quedar atrapado por su belleza y perderse. El mito es derrotado por el engaño y pierde su posibilidad de repetirse, lo que implica su fin del mismo modo que –salvando la distancia- sucede con la esfinge cuando Edipo revela el enigma.

Evidentemente, el canto queda herido y las Sirenas derrotadas. Pero como el canto, Odiseo, herido también no será el mismo. Ese canto que representa –según Adorno y Horkheimer- una nostalgia por un mundo en que hombre y naturaleza están reconciliados queda separado de la praxis, es postergado en vistas al logro de un fin (regresar a Itaca). Odiseo *renuncia* a la belleza y la felicidad que el canto representa. “El astuto sobrevive al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo y desencantando a las potencias externas.” (Ibídem: 76).⁸ Del mismo modo, para los autores, los burgueses renunciarán a sus ideales de felicidad y libertad, cuando una vez en el poder, las tengan al alcance de la mano y las posterguen para realizar sus propios intereses egoístas. La renuncia implica también, como se habrá advertido, el momento del *sacrificio*. En el sacrificio, a pesar del engaño, el Sí también se sacrifica para “conservarse”. En este sentido, en referencia crítica a la sociedades del siglo XX, dicen Horkheimer y Adorno: “El absurdo del capitalismo totalitario, cuya técnica de satisfacción de necesidades torna –en su forma objetivada y determinada por el dominio- tal satisfacción imposible y tiende a la

finalmente no la tenga Sobre esta versión de la idea de astucia sugerimos los “Apuntes sobre Kafka” de T. Adorno (en 1984).

⁸ En torno a la relación de dominio y sumisión Horkheimer decía que lo primero que se le enseña al individuo es el “sacrificio”, es decir, a abandonar la “aspiración máxima” (1973: 150-151).

destrucción de la humanidad, ese absurdo se halla ejemplarmente prefigurado en el héroe que se sustrae al sacrificio sacrificándose. En otras palabras: la historia de la renuncia. Quien renuncia da de su vida más de lo que le es restituido, da de la vida que defiende.” (: 73).

Aquí se halla además, el nexo entre mito, dominio y trabajo. Odiseo dispuso las cosas de un modo tal que él mismo, aunque grite, no puede modificar. Los remeros que sólo están enterados del peligro del canto (no su belleza), continúan con su trabajo para salvarse junto a él y de esta forma, reproducen con su vida la vida de Odiseo. Horkheimer y Adorno recurren aquí a la relación amo y esclavo desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Los remeros, en una posición de sumisión, hacen contra sí mismos lo que el amo hace contra ellos. Pero en la relación se revela una contracara: “la verdad de esa conciencia independiente [el amo], es entonces la *conciencia servil*” (G. Hegel, 1991: 172-173). El tema reaparece en la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer: “El principio de dominio, que primitivamente se fundaba en la violencia brutal, fue adquiriendo en el transcurso el tiempo un carácter mas espiritual. La voz del interior vino a reemplazar al amo en la emisión de órdenes. Podría escribirse la historia de la civilización occidental en función del despliegue del yo; esto es, diciendo en qué medida sublima, vale decir, internaliza el súbdito las órdenes de su amo, que lo ha precedido en la autodisciplina.” (M. Horkheimer, 1973: 116-117). Por lo tanto, más que al mástil, Odiseo está atado a sus remeros. Su libertad no le alcanza para desafiar a las potencias naturales, no puede resistir la tentación si no se hace atar: no se puede enfrentar a las fuerzas que se oponen de modo directo, sino sólo a través de la *astucia* y el *engaño*. “La fórmula de la astucia de Odiseo es justamente aquella mediante la cual el espíritu separado, instrumental, plegándose dócilmente a naturaleza, da a ésta lo que le pertenece y al proceder así la engaña.” (Horkheimer y Adorno, 1971: 76-77). El sacrificio queda inscripto también en el astuto, en su cuerpo lleno de las marcas de los golpes que debió darse a sí mismo para poder sobrevivir.

Para afirmarse a sí mismo, el Sí debe someter no sólo al mundo de la naturaleza exterior sino también a lo que el hombre mismo tiene de naturaleza, lo que da lugar a la *negación de la naturaleza* en el hombre y la extensión del dominio no sólo hacia la naturaleza sino hacia los otros hombres: “con la negación de la naturaleza en el hombre se

torna oscuro e impenetrable no sólo el telos del dominio exterior sobre la naturaleza sino también el de la vida misma. Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad.” (Ibídem: 73). En la lucha por la autoconservación Odiseo se separa y niega su unidad con el todo. “Por necesidad, para asegurar su autoconservación debía desarrollar una racionalidad subjetiva, particularista. (...) Su racionalidad se basaba así en la estratagema y la instrumentalidad. (...) su viaje traicionero anticipaba la ideología burguesa del riesgo como la justificación moral de los beneficios.” (M. Jay, 1991: 426).⁹

La ruptura del contrato, o su cumplimiento engañoso, también ha implicado fuertemente al lenguaje. Este pasará a ser designación y abandonará la indistinción entre la palabra y el objeto. Ambos tendían a ser casi lo mismo en el marco del “destino mítico”, es decir, habría una mixtura y una relación de inmediatez que le daba a la palabra cierto poder al confundirse con aquello que expresa. Lo que el hace el astuto, precisamente, es captar la diferencia y utilizarla en su propio beneficio (recordemos que en el astuto Odiseo es “consciente” del momento del engaño). Esta es la forma en que en el Canto IX Odiseo engaña a Polifemo, el Cíclope que había amenazado devorarlo a él y sus compañeros, para poder salvarse. El Cíclope representa una potencia arcaica, en estado de naturaleza, sin leyes, que no pertenece al “mundo civilizado” de Odiseo.

Atrapado en la caverna del Cíclope –que ya devoró a dos de los navegantes- Odiseo pondrá en juego su “ingeniosidad”. Por un lado le mostró amabilidad y le ofreció vino que el gigante bebió varias veces con sumo agrado (aquí reaparece el tema del “intercambio”). Por otro lado, cuando el Cíclope le preguntó su nombre respondió: “Me preguntas, Cíclope, mi nombre ilustre. Te lo diré y me harás el presente hospitalario que me has prometido. *Mi nombre es Nadie*.¹⁰ Mi padre y mi madre y todos mis compañeros me llaman Nadie.” A

⁹ “En la misma medida en que se han vuelto sutiles los cálculos del hombre respecto a los medios, se volvió también torpe su elección de fines, elección que en otro tiempo guardaba relación recíproca con la fe en la verdad objetiva; el individuo, depurado respecto a todo residuo de mitología, incluso de la mitología de la razón objetiva, reacciona automáticamente, conformándose a los modelos generales de la adaptación. Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas.” (M. Horkheimer, 1973: 107).

¹⁰ Subrayamos el texto para enfatizar el sentido de la contradicción.

esto, replicó Polifemo: “Me comeré a Nadie, después que a sus compañeros; a los demás antes que a él. Este será el presente hospitalario que te haré.” Después el Cíclope cayó dormido, por lo que Odiseo preparó una estaca de olivo que luego de calentar hundió en su único ojo. Gritando, Polifemo se arrancó la estaca y llamó a los Cíclopes que habitaban cerca suyo, que se acercaron preguntando: “¿Por qué Polifemo, lanzas tales lamentos en la noche divina y nos despiertas? ¿Qué te ocurre? ¿Algún mortal te ha robado tus ovejas? ¿Quiere alguien matarte con fuerza o con engaño?”. Desde adentro el gigante dijo: “¿Qué quien me mata con fuerza o con engaño?. Nadie”. Los Cíclopes se marcharon, ya que nadie le hacía daño y el corazón de Odiseo “reía porque mi nombre los había engañado tanto como mi sutil astucia”.

Horkheimer y Adorno afirman que como Odiseo se percata de la ambigüedad y de que una palabra puede significar cosas distintas: “Puesto que el nombre Udeis puede designar tanto al héroe como a nadie, él se halla en condiciones de quebrar el encantamiento del nombre.” (...) La astucia de la autoconservación vive de este proceso entre palabra y cosa. Las dos actitudes contrapuestas de Odiseo en su encuentro con Polifemo, su obediencia al nombre y su desvinculación respecto de éste, son siempre una sola cosa. Odiseo se afirma a sí mismo negándose como nadie, salva su vida haciéndose desaparecer.” (: 79-80).¹¹ Al inscribir un significado en la palabra Odiseo le tiende al Cíclope una trampa de la que no puede escapar, introduce orden racional en el mundo mítico y sustrae de ese mundo a la palabra, y queda el gigante impotente en su grito repitiendo vanamente el nombre de ese a quien desearía ejecutar. Lo cierto es que la razón de la que se sirve Odiseo para salvarse, se pone, al mismo tiempo, del lado del dominio. Su astucia implica reconocer por anticipado que la palabra que utiliza para engañar es más débil que la naturaleza a la que miente y que esa potencia, sobre la que la palabra apenas puede llegar a obtener alguna ventaja, amenaza con volver a dominar. Precisamente, lo que en algún punto significa la astucia en referencia metafórica a la racionalidad burguesa, es adaptarse a la irracionalidad que se opone como fuerza superior “racionalizándola”.

¹¹ “Nadie/personne: *Outis* es el nombre que Ulises mismo eligió para engañar al cíclope sobre su identidad. Pero ese *Outis* tras el que Ulises se disimula, hace aparecer en transparencia, por un juego irónico de palabras, lo que precisamente da al héroe el poder de engañar y de disfrazarse, *métis*, la astucia retorcida, esa forma sutil de inteligencia astuta que es su patrimonio en la tierra, como es el de Atenea entre los dioses. Riendo por lo bajo, Ulises mismo la proclamará sin abages: el engaño que perdió al cíclope es, afirmará, su falso nombre *Outis*, y su astucia perfecta, *métis* – Aquel que no es nadie [personne] no es otra persona [personne] sino el *polumetis Odusseus*, el *poikilometis*, Ulises el de las mil astucias.” (Jean-Pierre Vernant, Conferencia..., 1997).

4. Vicios privados, virtudes públicas

*“Los vicios privados , en Sade como ya en Mandeville,
son la historiografía anticipada de las virtudes
públicas
en la era totalitaria”*

Horkheimer y Adorno, op.cit. (1971)

Si el Excursus de Odiseo advierte acerca de la cuota de humanidad que se pierde en la transacción astuta; el siguiente, explaya en tematizar e interpretar de la *Dialéctica del Iluminismo*, “Juliette o Iluminismo y Moral” evocando la obra del Marqués de Sade *Histoire de Juliette*¹². La pregunta presente en la reflexión es a través de que proceso la razón, que en algún momento se imaginó como motor de la libre convivencia de los hombres se fue desplazando hacia la razón como instancia del pensamiento calculador, "que organiza el mundo para los fines de la autoconservación..." (H. y ., 1971,; 102).

La *Crítica de la Razón Pura* de Kant está muy presente en este razonamiento que alude al conflicto no resuelto entre el yo trascendental y el yo empírico. También hay alusión al

¹² Publicada en 1797 en 6 volúmenes, es la obra más extensa de Sade. La traducción española es en tres volúmenes (editorial Fundamentos, 1977). La historia de *Juliette o las prosperidades del vicio* se desarrolla paralela a la de su hermana Justine también traducida como *Justine o las desdichas de la virtud* por la misma editorial (Existen otras traducciones: *Justina o los infortunios de la virtud*, Cátedra, Madrid, 1997). Ambas novelas tiene dos niveles de contenidos: por un lado una acumulación de escenas de corte pornográfico y por otro, a través de diálogos y debates la explicitación de un sistema filosófico que las justifica. Los personajes libertinos que intervienen en las obras parecen tener la necesidad de defender su actitud y sus perversiones explicándolas de una manera racional. Entre los componentes básicos de tal razonamiento está la idea de que la naturaleza tiene unas leyes de las que el hombre no puede escapar. Esa evolución “natural” exige comportamientos destructivos para dar lugar a la aparición de nueva vida. Como los seres humanos, de alguna manera, responden a esas leyes fisiológicas, nadie puede ser culpado por la realización de un acto perverso. El hombre no sería ni bueno ni malo sino que respondería a leyes de una evolución natural. De ahí, como sostienen los críticos, nace una moral donde el crimen es lícito y donde está naturalizada también la idea de que sería lógica la existencia de fuertes y débiles, de verdugos y víctimas. Tales perspectivas resultan coherentes hasta la exasperación con un planteamiento negativo del hombre basado en lo que comúnmente se ha denominado el materialismo ateo de la ilustración y en lo que advierten Horkheimer y Adorno como la reificación de la razón .

pensamiento kantiano sobre el iluminismo - se menciona la *Crítica de la Ilustración* de Kant - y su concepción de la razón como lo que proporciona “una cierta unidad colectiva para beneficio de las operaciones del intelecto y esta unidad es el sistema”.

La razón, en términos de Kant, en el iluminismo se ha constituido en la guía para pensar con coherencia y para no depender de fuerzas desconocidas. Ahora bien, según esta perspectiva filosófica, el intelecto pondría su impronta a la cosa como cualidad objetiva, aun antes de que ésta entre en el yo. Señalan Horkheimer y Adorno que “sin ...el carácter ya intelectual de la percepción ninguna impresión se adecuaría al concepto, ninguna categoría al ejemplar; no regiría siquiera la unidad del pensamiento y menos que nada del sistema, que es no obstante aquella a la que todo tiende” (Ibídem,: 103).

Coherente con este pensar iluminista ha sido el modo como se ha desarrollado la *ciencia*. Como explican los autores “Pensar en el sentido iluminista, significa producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios que pueden ser entendidos como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas.” (Ibídem: 107)

Intento conceptual básico de este razonamiento es el poder desarrollar, a partir de la idea del yo trascendental plasmando el mundo de los objetos casi previamente a la percepción, la construcción del objeto por parte de los sujetos, llámese el científico por excelencia, pero también llámese el ciudadano ejerciendo controles sobre los otros. En el extremo de este camino se encuentran la relación sadomasoquista y el sojuzgamiento de los otros sujetos, convertidos en objeto pasible de atrocidades.

Como se señaló, la *razón* kantiana implicaba la tensión entre la constitución de un sujeto trascendental propiciador de la solidaridad y libre convivencia de los hombres y aquella disposición, también llamada razón, que “no conoce otra función que no sea la de la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo”.

Esta última es la que prevalece en el modo de ser de la ciencia contemporánea. Y la figura por la cual se cree haber sintetizado la tensión entre lo universal y lo particular, o “el concepto y el caso aislado” - es la *industria*. En verdad, una forma espúrea de resolver la tensión.

Tal como lo desarrollan ampliamente a continuación, en el capítulo “Industria cultural. El iluminismo como engaño de las masas”, Horkheimer y Adorno consideran que, a través de la industria, todo se convierte en “proceso repetible y sustituible”. Incluso la disposición de las percepciones humanas ya estaría premoldeada por el aparato conceptual vigente. El ejemplo que dan resulta tal vez un tanto esquemático, pero elocuente. Dicen:

“Kant ha anticipado intuitivamente lo que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas en forma anticipada, en el momento mismo en que se las produce, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser contempladas” (Ibídem:105)

Tal modo cognitivo y de comportamiento humano general tiende a anular el elemento utópico presente en la razón, el plus particular, y en ese mismo proceso anula también el interés común¹³:

“Si la utopía secreta en el concepto de razón apuntaba, a través de las diferencias causales de los sujetos, al idéntico y reprimido interés de éstos, la razón que se limita a funcionar en el cuadro de los fines como ciencia sistemática anula, junto con las diferencias, también y precisamente, el interés común” (:105)

Para Horkheimer y Adorno el modelo por excelencia de esta perspectiva es la ciencia moderna, con su capacidad de reducir a fórmula la naturaleza. Ya no interesa lo particular sino en la medida en que es un caso en relación con una afirmación universal. A su vez, la ciencia opera sin conciencia de sí. Los pensadores aludidos sostienen que actúa como mero instrumento. Sin embargo para el iluminismo la ciencia ha llegado a ser parámetro de verdad. Esto les propicia la siguiente reflexión:

“ Con la sanción del sistema científico como forma de verdad, el pensamiento sella su propia inutilidad, puesto que la ciencia es ejercitación técnica, no menos ajena a la reflexión sobre los propios fines que otro tipo de trabajos bajo la presión del sistema.” (:106)

A la ciencia como verdad le corresponderían doctrinas morales que sustituyan a la religión tradicional. Con tales doctrinas se podría satisfacer “el habitual intento del

¹³ Interesa reflexionar acerca de cómo estos pensadores diferencian “individuo” de lo que podría denominarse hombre-masa, ese ser humano, ejemplar de la especie reemplazable por cualquier otro en la cadena laboral. La expansión de este último modelo atenta tanto contra el individuo y su sustancia particular como contra la posibilidad de fomentar comunidades de individuos libres. El dispositivo razón, exaltado en su aspecto de razón instrumental, no favorece la individuación sino la reificación del individuo. El individualismo consiguiente tiene poco que ver con los individuos y, a la vez, se consolida con la pérdida del interés común.

pensamiento burgués de fundar el cuidado, sin el cual no habría civilización, sobre otra cosa que no sea el interés material y la violencia...” . Para decirlo en términos más llanos la burguesía crea el custodio externo de sus límites e intereses, pero ya no puede apoyarse solamente en aquello que, como la religión ha sido cuestionado por la propia ciencia burguesa. Recuerdan Horkheimer y Adorno que la apuesta kantiana contra un extremo rayano en la barbarie es la preservación de dos grandes fuerzas morales: mutuo amor y respeto.

Ahora bien, la propia razón científica es esgrimida más allá de todo juicio de valor. Por lo tanto se niega a juzgar desde parámetros de justicia o desde el orden de los valores en general. Esta desvinculación engendra una supuesta neutralidad de la razón científica que, a la vez puede justificar excesos. Para los pensadores de Frankfurt tal reflexiones están presentes en la crítica kantiana, en Nietzsche, y llegan a su exponente extremo en Sade cuya obra mostraría con la mayor evidencia al “intelecto sin la guía del otro”.

“En la edad moderna el iluminismo ha desvinculado las ideas de armonía y perfección de sus hipóstasis en el más allá religioso, y las ha destinado como criterio para el esfuerzo humano bajo la forma de sistema... La razón se ha convertido en una finalidad sin fin que, precisamente por ello, se puede utilizar para cualquier fin.” (:111) El estado totalitario es expresión de esta “ratio”.

Tal estrategia mina el campo del poder y lo político. Un texto de Sade resulta así elocuente: “ Quitad su dios al pueblo que queréis someter, y desmoralizadlo; , mientras no adore a otro dios que a vos, mientras no tenga otro hábitos que los vuestros, seréis siempre su amo...Dejadle sin embargo en compensación la más amplia posibilidad de delinquir; y no lo castigáis nunca, a menos que sus delitos se vuelvan contra vos mismo” (*Histoire de Juliette* citado por Horkheimer y Adorno, 1971, : 111).

La imagen del pueblo es similar a la de la razón despojada - ya no de su dios - sino del orden de los sentimientos, o de todo lo que el iluminismo considera no racional. La metáfora que elaboran Horkheimer y Adorno resulta muy elocuente: “la razón es para el iluminismo, el agente químico que absorbe en sí la sustancia específica de las cosas y la disuelve en la pura autonomía de la razón misma.”

Esa razón “pura”- ya no desde la idea metafísica kantiana - asociada e identificada con la “autoconservación” se vació de contenidos y denunció a la utopía de una sociedad

mejor, de hombres libres, por considerarla “mito”. Por este camino la autoconservación astuta ha asumido la forma de “ la lucha por el poder fascista y - entre los individuos - la adaptación a cualquier precio a la injusticia” (Así como el sojuzgamiento deviene sin límites, también el individuo para la supervivencia ejercita la complicidad con el sojuzgamiento sin la posibilidad de idear resistencia) . En tal proceso se llevó hasta las últimas consecuencias la disociación pensamiento - en el sentido iluminista - y emociones. Pero “La razón pura se convirtió en antirrazón, en conducta impecable y vacua”, en justificadora de explotación y hasta de horror. La razón que permitió el crecimiento de la industria, en el sentido capitalista se vincula con tal conducta.

Dialécticamente se produce entonces una relación entre la *ratio* industrial y el orden de los sentimientos ya disociados del pensar. Es así como “exhortando a los sentimientos, esa *ratio* se vuelve contra su mismo medio, el pensamiento que a ella - razón alienada respecto de sí misma - le resultó por lo demás siempre sospechoso”.

Movimiento similar ha sido el que describe la curva “civilización/ destrucción” en la historia del iluminismo, so pretexto de eliminar los mitos. Incluso “el medio gracias al cual la burguesía había llegado al poder - desenmascaramiento de fuerzas, libertad general, autodeterminación...- se volvió contra la burguesía apenas ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión”.

Paradójicamente entonces el sistema de dominio atentó contra aquello del mutuo amor y respeto que preconizaba la filosofía y ésta misma comenzó a proclamar como virtudes también la autoridad y la jerarquía. Así lo explican Horkheimer y Adorno:

“Al servicio del modo de producción dominante, el iluminismo, que tiende a minar el orden que se ha convertido en represivo, se disuelve por sí mismo. Ello fue ya expresado en los ataques que pronto fueron lanzados contra Kant el ‘destrozado’, por parte del iluminismo corriente. Así como la filosofía moral de Kant limitaba su crítica iluminista para salvar la posibilidad de la razón, el iluminismo acético, por espíritu de conservación, tendió siempre - viceversa - a anularse en escepticismo, a fin de poder posibilitar el orden de cosas existente”. (Ibídem: 116)

A su vez, según estos pensadores, tanto en la obra de Sade como en la de Nietzsche la crítica a la civilización llega hasta las últimas consecuencias usando las armas legitimadas por esa misma civilización: el uso de la razón sin límites, del sacrilegio en vez

del sacrificio o como se señala metafóricamente “Juliette tiene a la ciencia por credo”¹⁴ y rechaza de plano “toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada”. Crítica semejante a la religión también es realizada por Nietzsche. Si el cristianismo propone compasión a los débiles, el filósofo solicita que los débiles y los defectuosos perezcan. Abundan en el texto las referencias y citas tanto a *Juliette* de Sade como a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche y se focalizan en la crítica a la compasión como virtud. La compasión sería debilidad e incluso pecado¹⁵. Tales valoraciones permiten a Horkheimer y Adorno poner a estos textos como paradigmáticos de los ideales burgueses. Después de la instrumentalización - o “formalización” - de la razón quedaba la compasión “casi conciencia sensible de la identidad de universal y particular, mediación vuelta natural”. Era necesario neutralizarla. Para el iluminismo la compasión sería sospechosa, una debilidad. En términos de Nietzsche, citado por Horkheimer y Adorno, “la compasión pone en peligro al estado, priva de la dureza y la rigidez necesarias, hace que los héroes se comporten como mujeres que aúllan...” . Por esta vía - que Nietzsche despliega en una suerte de fotografía no deseada del obrar burgués - se convalida la inversión de ordenamientos tradicionales: “Bondad y beneficencia se convierten en un pecado; dominio y opresión, en virtud.”.

Juliette considera correcto y apreciable todo lo que el cristianismo veía como sacrílego. En sus prácticas tal sacrilegio se torna casi rutina, carece de la pasión del acontecimiento único. Y hasta podría decirse que se racionaliza. Horkheimer y Adorno

¹⁴ Recordemos que el excursus se denomina “Juliette o iluminismo y moral” adonde Horkheimer se explaya en torno al carácter destructivo de las propuestas y experiencias de la protagonista del texto de Sade que ha quedado como modelo de lo interdicto así como de las relaciones de victimización.

¹⁵ En el mismo prólogo a la *Genealogía de la moral* Nietzsche (1998) explica hasta qué punto le interesa debatir con su maestro Schopenhauer sobre “los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como ‘valores en sí’, y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo”. Y más adelante señala “yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de la cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia el *nihilismo*?...” (el presente texto se ha tomado de la edición en español de editorial Alianza, Madrid, 1998, :27.). Recordemos que el libro está constituido por tres tratados. El primero ,sobre el bien y el mal, constituye en términos del autor “la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento...”. Y también en términos del autor “El segundo tratado - “Culpa, mala conciencia y similares” - ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree de ordinario ‘la voz de Dios en el hombre’, -es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia afuera.. El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, aunque éste es el ideal nocivo par excellence, una voluntad de final, un ideal de decadencia.Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino fate de mieux (a falta de mejor) - porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor.” (tomado de *Ecce Homo*, citado en prólogo de Nietzsche, op.cit. , por Andrés Sánchez Pascual). De ahí a la elaboración de una teoría del superhombre distará sólo un paso.

agregan que en ese clima también “la injusticia, el odio, la destrucción se convierten en actividad sistemática y rutina ,después de que todos los fines - tras la formalización de la razón - han perdido como gracias a un espejismo su carácter de objetividad y necesidad.” Tales comportamientos resultan entonces comparables con las rutinas de la industria. “La formalización de la razón no es más que la expresión intelectual del modo mecánico de producción. El medio es convertido en fetiche; absorbe el placer”.

Entonces el placer llega a resultar anticuado y no funcional a la sociedad industrial, así como tampoco a las rutinas del burgués. Vale recordar en el excursus I hasta qué punto Odiseo no debe dejarse llevar por el placer que le proporcionarían las sirenas y debe continuar su meta sin distracciones que es la de llegar a Itaca. Así también, en las sociedades industriales no habría espacio para el placer. Sin embargo, frente a la naturaleza sojuzgada, el placer rebrota como venganza: “En el placer los hombres se liberan del pensamiento, se evaden de la civilización.”Esto lo comprendieron pueblos primitivos que siempre le dejaban un espacio a la fiesta: “las orgías primitivas son el origen colectivo del placer” .En la fiesta, como es sabido, se produce fuerte inversión del orden establecido - y agregaríamos - hasta de las dimensiones espacio-temporales. “Sólo con el progreso de la civilización y de las luces la subjetividad más fuerte y el dominio consolidado reducen la fiesta a una comedia” .O dicho en otros términos ,el placer es puesto en caja, es manipulado a los fines de la productividad. Es cuando Horkheimer y Adorno dicen: (en el placer) “La evolución va desde la fiesta primitiva hasta las vacaciones”. En la sociedad industrial ya no es más posible un parate: “hoy como ayer, mañana como hoy, todo debe continuar como antes”.

Tanto en la obra de Nietzsche como en la de Sade hay el intento de redescubrir el placer aun a costa de otras posibilidades. Como interpretan Horkheimer y Adorno también en el placer hay algo de renuncia: “En su abandono a la naturaleza el placer renuncia a lo que sería posible, así como la compasión renuncia a la transformación de la totalidad”. Juliette “busca salvar el placer rechazando el amor-dedicación”. “Su libertinaje nació bajo el signo del catolicismo, como el éxtasis de la monja bajo el del paganismo”.

La argumentación acerca de las acciones de Juliette y su diferencia con aspectos del amor burgués pone en escena la crítica al amor-posesión, al amor-veneración hacia la mujer:

“En su adoración fanática del amante, como en la adoración sin límites de la que este era objeto de parte de la amada, se ocultaba y se idealizaba siempre nuevamente la servidumbre efectiva de la mujer. Sobre la base del reconocimiento de esta esclavitud, los dos sexos volvían a reconciliarse cada vez: la mujer parecía asumir libremente la derrota, y el hombre atribuirle la victoria.” (Ibídem: 131)

Además de transformar el amor en una suerte de posesión ,los nuevos ideales burgueses facilitan una suerte de disociación del amor. Así dirá Juliette “Es sólo el cuerpo lo que amo, y es sólo el cuerpo lo que extraño aun cuando podría volver a encontrarlo en cualquier momento”...Como advierten los pensadores de Frankfurt, “esa disociación, que mecaniza el placer y deforma la pasión convirtiéndola en pura ilusión y engaño, golpea al amor en su centro vital” .

Como ya se señaló en el desarrollo de las primeras argumentaciones de la *Dialéctica*... en los gérmenes de la ruptura moderna con respecto a la tradición ya estaban bocetados rasgos que permitieron luego desplegarse en comportamientos que inspiraron a Nietzsche *La genealogía de la moral* o los modos peculiares de erotismo de Juliette. Y Aunque provoquen paco asombro resultarían objetivaciones de imaginarios ya presentes y convalidados oscuramente en el orden burgués.La disociación en el amor resulta un ejemplo interesante, así como la moral encontrando nuevos “dioses” en la consideración nietzschiana del superhombre¹⁶. Como se señaló al principio de esta argumentación, la filosofía rescata la jerarquía. También el orden social burgués, que se había planteado la igualdad entre los hombres, pero el dominio de la naturaleza, afirma a su vez en el ámbito de la sociedad la *jerarquía* .Horkheimer y Adorno se extienden en consideraciones que los textos abordados - en especial el de Sade -incluyen sobre la condición de la mujer. Para uno

¹⁶ Como ya hemos visto, el trabajo de H.Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” planteaba las características del amor burgués transformado en posesión, en el que el sujeto se torna objeto de amor como una propiedad más. Pero Horkheimer en este capítulo de la *Dialéctica* desanda otras vetas tales como la consideración acerca de la inferioridad de la mujer, la idealización burguesa del matrimonio, las dificultades del amor en la sociedad industrial : “En una época, la servidumbre en la casa paterna encendía en la joven la pasión que parecía conducirla a la libertad, pese a que después ésta no se realizaba en el matrimonio ni en lugar alguno fuera de la casa. Mientras se abre para la muchacha la perspectiva del *job* , se le cierra la del amor. Cuanto más universalmente y sin excepción el sistema de la industria moderna exige de cada cual que se venda y se ponga a su servicio, todo aquel que no entra en el gran mar del *white trash*, en el que desembocan desocupación y trabajo no calificado, se convierte en pequeño *expert*, una existencia que debe cuidar de sí misma. Como trabajo calificado, la autonomía del empresario - que pertenece al pasado - se transforma en el carácter de todos los admitidos en la producción y, por lo tanto, también en el de la mujer ..‘profesionalmente activa’ .” (:133-4) Para decirlo con cierto esquematismo: cada individuo, hombre o mujer, crece en la medida en que es funcional al criterio de fungibilidad, sirve a unos fines y es reemplazable.

de los personajes de *Juliette* “la inferioridad del sexo está claramente establecida”. Frente a esto los pensadores de Frankfurt tratan de encontrar una explicación más profunda a tal afirmación. Dicen:

“...la tentativa del cristianismo de compensar ideológicamente la opresión de la mujer con el respeto hacia ella y de ennoblecer así el recuerdo de las condiciones arcaicas en lugar de reprimirlo sencillamente, es pagada con el resentimiento hacia la mujer exaltada y hacia la emancipación teórica del placer. El sentimiento acorde con la praxis de la opresión no es la reverencia sino el desprecio, y siempre, en los siglos cristianos, ha mostrado la cabeza tras el amor al prójimo, el odio prohibido y obsesivo contra el objeto que traía continuamente a la memoria la vanidad del esfuerzo: la mujer. La mujer pagó el culto a la virgen con la creencia en las brujas(...) La mujer provoca el furor salvaje del hombre semiconvertido que es forzado a homrarla, así como el débil en general provoca el odio implacable del fuerte superficialmente incivilizado que debe perdonarlo..” (Ibídem: 136)

Incluimos esta extensa cita porque ilumina en torno a matices y fuentes remotas de la dialéctica de la Modernidad con la inclusión de aquellos aspectos que hacen a la vida privada, a las relaciones amorosas, a las consideraciones sobre cierta trama que se hila con la presencia de iluminismo en la ciencia , destrucción del placer y también de todo lo considerado “natural”, patriarcado, jerarquías y productividad.

Más aún, Horkheimer y Adorno encuentran similitudes entre el desprecio a la mujer como criatura más débil y el desprecio a los judíos: “En las mujeres como en los judíos se ve que no gobiernan desde hace millones de años. Viven mientras sería posible eliminarlos, y su angustia y debilidad, su mayor afinidad con la naturaleza por la continua presión a la que son sometidos, es su elemento vital”.

Llegados a este punto, no evaden Horkheimer y Adorno los razonamientos con sutileza concernientes al placer que proporciona al victimario golpear a quien ha sido golpeado, infligir humillación a quien ya está humillado. Al parecer “ Cuanto menor es el riesgo para el que está arriba, con tanta más tranquilidad está a su disposición el placer de torturar”.

Tanto en Sade como en Nietzsche sería posible encontrar amplias demostraciones de lo precedente. Incluso en la descripción amorosa la crueldad se puede sumar al placer. Así señalan que “el amor funesto sobre el que Sade hace caer toda la luz de la representación y

la generosidad públicamente desvergonzada de Nietzsche, que quisiera evitar a toda costa la humillación a quien sufre: ambas, la crueldad y la grandeza imaginaria, operan en los hombres, en la ficción y en la fantasía, con la misma dureza con que operará en la realidad el fascismo alemán”(139).

Contundente, el juicio de Horkheimer muestra cómo el proceso de autodestrucción legitima la naturalización de una suerte de mundo alterado, al que llama “coloso inconsciente de lo real, totalidad sin sujeto” : la enfermedad se convierte en síntoma de curación - sería como en el nazismo prometiendo vida mejor y alegría a los alemanes - , la locura se adecua al monstruo del dominio, pero, por otra parte, la dedicación a la criatura adorada aparece como idolatría. Adorar y venerar son del mito que el iluminismo ha querido disolver. Como señalan en relación con lo que desenmascara Sade: “No sólo el amor sexual romántico ha caído como metafísica bajo los golpes de la ciencia y de la industria, sino todo el amor en general, puesto que ningún amor puede hacer frente a la razón, ni el de la mujer por el marido ni el del amante por la amada”. Sade llegará más allá al plantear críticas a la prohibición del incesto ya que no estarían verificadas diríamos científicamente, sus consecuencias, y al hacer evidente, en definitiva , una suerte de “inconsciente” del iluminismo, hasta qué punto tal concepción se ha desarrollado como una apuesta al dominio y control. (nota sobre vida de Sade). Así lo refieren con una alta capacidad de síntesis:

“...la chronique scandaleuse de Justine y de Juliette - que parece escrita con la cinta automática del montaje industrial y anticipa la novela por entregas del siglo pasado y la literatura de masas de este siglo - es el epos homérico que se ha liberado hasta del último velo mitológico: es la historia del pensamiento como órgano de dominio”

Los mencionados Sade y Nietzsche serían en la visión de Horkheimer, los escritores “negros” de la burguesía que mostraron la cara de la destrucción, el lado oscuro del iluminismo y se rieron de las doctrinas armonizantes, de la compasión cristiana, etc. Las afirmaciones consoladoras son traicionadas por la negación nietzschiana, pero - y esto es lo muy destacable de la reflexión - Horkheimer sostiene que en ese acto de negar el filósofo salva la fe inquebrantable en el hombre. Para decirlo en sus propios términos: “ “Al proclamar la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más piadosas que las de los lacayos de la burguesía.”

5. La industria cultural

Leo Löwenthal se concentró especialmente en la década del cuarenta en el análisis de la “cultura de masas”. Desde fines de los años veinte se había mostrado interesado en el análisis estético y hacia 1940 sus reflexiones también aportaron a la crítica de la industria cultural formulada por Horkheimer y Adorno. En 1942 Löwenthal escribió a Horkheimer, que estaba en California, comentándole de su trabajo sobre las biografías populares en las revistas. Horkheimer recaló en la importancia de los aspectos señalados por Löwenthal, a quien le manifestó en una carta: “Me agradaron particularmente los párrafos sobre «repetición». Esta categoría jugará un rol muy decisivo en todo el libro. Lo que usted llama la falta de rebelión contra la repetición eterna en la vida y el arte destaca la mala resignación del hombre moderno, que es, por así decir, el tópico principal entre líneas y que será uno de los conceptos básicos de nuestro libro”... (citado por M. Jay, 1991: 349). Precisamente, esta idea de repetición de lo mismo, cobraría un lugar de importancia para describir a la “industria cultural” en diversos aspectos, no sólo en el de sus contenidos.

Adorno y Horkheimer utilizaron la expresión "industria cultural" por primera vez en su *Dialéctica del Iluminismo*. En alguna medida, el concepto tenía la virtud de sintetizar con precisión una característica de la cultura contemporánea que difícilmente podía hallarse en otros como "cultura de masas", "cultura popular" o "arte de masas". Además, poseía claras connotaciones "antipopulistas" (M. Jay, 1991: 353). Adorno mismo se refirió años más tarde - en un texto de 1967- a la supresión de la noción de "cultura de masas" en el texto definitivo de *Dialéctica...* y su reemplazo por "industria cultural" con el fin de "eliminar desde el principio la interpretación más corriente, es decir, que se trataba de una cultura que surgía espontáneamente de las propias masas, de una forma contemporánea de arte popular" (citado por M. Wolf, 1991: 94). "Industria cultural" daba cuenta de la producción en serie de la cultura, aunque en lo inmediato apareciera como una forma cultural de las masas. En importante enfatizar que la crítica que dirigen a la industria cultural está inscrita en la preocupación por el momento de “parálisis del iluminismo”, por el modo en que las sociedades occidentales habían arruinado su “potencial emancipador” (M. Jay: 1988: 28). De ahí que también esté presente la intención de mostrar esta nueva configuración cultural como arcaica. Esta forma de proceder ha sido muy característica en Adorno, a quien es atribuido –al

igual que el Excursus de Odiseo- el ensayo sobre la industria cultural. Muchas de las tesis contenidas aquí habían sido prefiguradas en dos artículos de Adorno que aparecieron en la Revista del Instituto: “Sobre el Jazz” (1936) y “Acerca del carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” (1938).

Adorno y Horkheimer dirigieron su crítica a la *pretensión* de ser creaciones estéticas de los productos de la industria cultural, es decir, de la pretensión de ser “verdad representada”. Lejos de contener algún elemento de utopía, la cultura de masas se había convertido en "profeta de lo existente" y había consolidado su carácter afirmativo.¹⁷ Pero además había presionado sobre el modo de ser el arte. En *Dialéctica del iluminismo*, Adorno y Horkheimer afirmaron que la "industria cultural" -a través de la igualación y la producción en serie- sacrificó "aquello por lo cual la lógica de la obra se distinguía del sistema social" (H y A, 1971: 148). En este punto, estaba también presente el problema de la “atrofia del aura” que había advertido Benjamin, aunque no lo interpretara en el mismo sentido. Esta lógica se refiere a la autonomización relativa del arte respecto de la vida social, a su posibilidad de ser “distinto” y “distante” –por lo tanto potencialmente crítico- de aquello que lo crea. Pero, con el fin de alejar la percepción de una mirada unilateral sobre las tesis de los de Frankfurt nos parece apropiado recuperar la siguiente afirmación de Adorno: "Plantear desde arriba la pregunta de si un fenómeno como el cine es o no arte no conduce a ninguna parte. El arte, al irse transformando, empuja su propio concepto hacia contenidos que no tenía. La tensión existente entre aquello de lo que el arte ha sido expulsado y el pasado del mismo es lo que circunscribe la llamada cuestión de la constitución estética." (T. Adorno, 1983: 12). La "industria cultural" demostraba la regresión del iluminismo a la ideología. Adorno y Horkheimer decían que la contradicción de la industria cultural -presencia del iluminismo (en el cálculo de efectos y la técnica de producción) e ideología (en la fetichización de lo existente)- era tomada por ellos con mayor seriedad de la que la propia industria querría (H y A, 1971: 13).

¹⁷ "En la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural y en la regresión del goce del arte, convertido en consumo y diversión dirigidas, investiga Adorno lo que él denomina un «fetichismo de la mercancía de nuevo estilo», convencido de que en el carácter masoquista del pequeño burgués que se deja movilizar para el Estado totalitario, y «en los aceptantes de la actual cultura de masas, tenemos distintos aspectos de la misma cosa»" (J. Habermas, 1989: 471).

La "cultura de masas" en el marco de las sociedades fascistas -pero también en aquellas otras que podían caracterizarse como representativas de la idea adorniana de "mundo administrado" - venía a jugar un papel que favorecía el control y la sumisión de las capas populares, engañadas y atrapadas por la apelación a esos aspectos de la vida humana que el iluminismo había desvalorizado. De ahí que los autores asumían una posición de crítica radical hacia el conjunto social y se alejaban de las posiciones condescendientes respecto de las masas. En 1941 Horkheimer, en reflexiones referidas al arte, las masas y el fascismo, señalaba: "Existen épocas en las que la creencia en el futuro de la humanidad sólo puede mantenerse viva en la incomprometida oposición a las reacciones de los seres humanos. En la actualidad nos encontramos en una de esas épocas" (M. Horkheimer, 1973b: 125). En este marco, las transformaciones de la cultura eran sacadas de los planteos mecanicistas que habían caracterizado al marxismo para situarlas en otras constelaciones de conceptos más complejos

18

En explícita distancia respecto de otras posturas que veían "la diversidad" y el "carácter democrático" de la cultura masiva, Horkheimer y Adorno partían de una tesis diferente: la diferenciación y el caos cultural eran desmentidos cotidianamente por los hechos (H y A, 1971: 146). Los films, la radio, las publicaciones periódicas, antes que una serie desordenada de expresiones culturales "constituyen un sistema" tendiente a la "uniformidad". La tendencia era advertida también en aquellas sociedades que, asumiendo esa cultura como propia, confiaban en su carácter igualitario y democratizante (M. Jay, 1991: 355). Justamente, la crítica hacia esas formas pseudodemocráticas, produjo reflexiones agudas e iluminadoras como la siguiente: "La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en dominios que les estaban vedados, sino que en las condiciones sociales actuales contribuye justamente a la ruina de la cultura"... (H y A, 1971: 192).

Adorno y Horkheimer, coincidiendo de este modo con Marx, Lukács y Simmel, señalaban que lo "equivalente" gobierna a la sociedad burguesa. Esa equivalencia consiste precisamente en la reducción de la heterogeneidad para establecer -de modo comparativo-

¹⁸ Según M. Jay, en la *Dialéctica del iluminismo* Horkheimer y Adorno llegaban a la conclusión de que "la sociedad occidental había arruinado su potencial emancipador. En términos que recordaban tanto a Nietzsche y a Weber como a Marx, exploraban el efecto inesperadamente pernicioso de la racionalidad -entendida en su sentido subjetivo, instrumental- al producir la crisis actual" (M. Jay, 1988: 28).

igualdades abstractas. Y en el mismo procedimiento en que en que se abstrae se liquida. En ese imaginario de cálculo e intercambiabilidad -ideal epistemológico matemático, se podría decir con Simmel¹⁹- lo que no puede ser cuantificado y resuelto en lo "uno", lo que expresa lo no idéntico, queda excluido: pasa a formar parte de la apariencia, de la fantasía, del arte y de la literatura (H y A, 1971: 20). La cultura mercantilizada, "cosificada", es despojada de sus elementos críticos y vuelta funcional con una "irracionalidad racionalizada".

De lo que había que dar cuenta, más que de formas plurales de acceso a la cultura, era de la expansión de una "racionalidad" que atraviesa al orden social y, en este caso de modo específico, a la cultura. La dispersión y la diversidad eran vistas como sistemáticamente generadas por la producción industrial de "bienes culturales". Aún cuando esto ha querido ser refutado por investigaciones posteriores, la tesis de Horkheimer y Adorno, tiene plena vigencia en el siguiente sentido: la "standarización" y la "tendencia a la homogeneidad" constituyen premisas materiales básicas del modo de producción industrial de la cultura. Cualquier intento de análisis que prescinde de esta lógica, caería -y de hecho sucede- en una grave ceguera. Las distinciones entre films, entre semanarios y sus costos, etc. sirve más para comprender como son organizados y clasificados los consumidores. Todo ocurre en el marco de una racionalidad en la que los comportamientos son producidos: "Para todos hay algo previsto, a fin de que nadie pueda escapar; las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente" (H y A, 1971: 149). La "nueva cultura popular" cambiaba sus relaciones con aquellos sectores relativamente ajenos a ella a partir del dispositivo de los medios masivos; entonces, los sectores rurales y los sectores "cultivados" también eran afectados por el sistema de comercialización (T. Adorno, 1966: 12).

La industria cultural -por medio de la producción estandarizada de la diferenciación- otorga al público la posibilidad aparente de "elegir". Pero en realidad, ofrece indiscriminadamente a todos aquello que la sociedad -en el mismo procedimiento- va a quitarles (H y A, 1971: 170). Entonces, la Escuela de Frankfurt no dirigió su implacable crítica a la industria

¹⁹ "Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones interanas -tanto individuales como sociales- se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo. Su ideal epistemológico es comprender el mundo como un ejemplo de contabilidad, y aprehender los procesos y las determinaciones cualitativas de las cosas en un sistema de números y, así, Kant cree que en la filosofía de la naturaleza, la única ciencia es la que se pueda dar en configuración matemática. Y no solamente se pretende alcanzar espiritualmente el mundo corporal con la balanza y la medida, sino que el pesimismo y el optimismo pretenden determinar el valor de la vida mediante un equilibrio de felicidad y dolor, buscando, al menos, como ideal máximo, la determinación numérica de ambos factores." (G. Simmel, 1977: 557).

cultural "porque fuera democrática, sino precisamente porque no lo era" (M. Jay, 1991: 353). En ese marco el hombre cree poder moverse como un sujeto libre cuando en realidad su comportamiento es de adaptación a una legalidad y una racionalidad que sirve para someterlo. La racionalidad técnica como dominio de la naturaleza está también puesta al servicio del control de los hombres. La apariencia de libertad de elección del sujeto frente a los productos de la industria cultural pone de relieve su falsedad al promover una libertad donde las opciones a tomar ya fueron tomadas por el mercado, que es el que verdaderamente elige. Se trata de una situación paradójica en la que una cultura industrializada (y degradada) es aparentemente democrática, pero produce la "conformidad" con una sociedad profundamente injusta. Por ello, Adorno y Horkheimer señalaban: "La idea de «agotar» las posibilidades técnicas dadas, de utilizar plenamente las capacidades existentes para el consumo estético de masa, forma parte del sistema económico que rechaza la utilización de las capacidades cuando se trata de eliminar el hambre" (H y A, 1971: 168).

La unidad del sistema se consolida en el círculo "de manipulación y de necesidad"²⁰ en un marco en que la técnica conquista cada vez más poder sobre la sociedad. Lo que Adorno y Horkheimer denunciaron era lo siguiente: si la técnica cada vez tiene más poder, también hay que decir -y eso es lo que no se dice- que se trata del poder de los "económicamente más fuertes" y que la "racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo" (Ibídem: 147). En este marco sobrevive el más astuto, sea porque es más fuerte o porque "renuncia" y se adapta. Si la cultura había sido una forma de contener los impulsos -sean estos revolucionarios o proclives a la barbarie- cuando se industrializa llega más lejos aún: "Enseña e inculca la condición necesaria para tolerar la vida despiadada. El individuo debe utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo del que está harto." (H y A, 1971: 183).²¹ El "consuelo" ofrecido por la industria cultural es que "adaptándose" se

²⁰ La relación que queda establecida es una suerte de círculo. "Los modelos del pensar y del actuar que la gente recibe listos para su uso de las agencias de la cultura masiva actúan por sí mismos de tal modo que influyen sobre la cultura de masas como si fuesen las ideas de los hombres mismos" (M. Horkheimer, 1973: 163).

²¹ Por lo tanto, al momento de pensar en "individuos autónomos" en una sociedad democrática libre Adorno sostiene que al menos "sabemos muy bien como no debe ser un ser humano que merezca la designación de «individuo autónomo»" (T. Adorno, 1966: 23). Sobre este aspecto es importante el capítulo "Ascenso y ocaso del individuo", en *Crítica de la razón instrumental* (1973) de Max Horkheimer ya que la situación del "individuo" constituye un tópico de especial relevancia. Por otra parte, además de esta preocupación por el individuo autónomo, nos interesa destacar que Adorno consideraba que las clases y las relaciones de clase continuaban en una existencia "implícita", aunque no se expresara en formas de conciencia. (M. Jay, 1988: 86-87).

puede seguir sobreviviendo. "Basta con advertir la propia nulidad, suscribir la propia derrota, y ya se ha entrado a participar. La sociedad es una sociedad de desesperados y por lo tanto la presa de los amos" (H y A, 1971: 183-184). Max Horkheimer sostenía que la opresión ejercida sobre las masas había arraigado la tendencia a tratar su propia "naturaleza interior" del modo en que ellas mismas lo habían sido. Por lo tanto –y en esto resuena un eco de Nietzsche– si a los dominados se les prometiera impunidad "sus actos serían tan terribles y deformados como los excesos de esclavos transformados en tiranos." (M. Horkheimer, 1973: 129).

Aquí reside la *astucia* de la "industria cultural". Si la "industria cultural" puede asociarse con las ideas de "estafa", "engaño" y "sumisión", tal cosa no puede sotenerse desde las interpretaciones simplistas que muchas veces se hicieron de las tesis de Adorno y Horkheimer a través de una idea demasiado llana de *manipulación*. Si algo ha caracterizado a los teóricos de Frankfurt es la capacidad de indagar profundamente en lo específico de los fenómenos sin dejar por ello de remitirlos a los procesos globales que los determinan. Precisamente, la industria cultural da cuenta de una "racionalidad" a la que no escapan siquiera quienes ejercen el dominio, aún cuando su posición no sea idéntica a la de quienes son sometidos. Aquí conviene recordar la idea de astucia que vimos previamente. La astucia, se dijo, es un medio de intercambio en el que se cumplen las reglas de un contrato que, de todos modos, logra que la contraparte resulte estafada. La astucia de la "industria cultural" –y el "engaño" o "estafa" que implica– consiste en realizar en el plano de lo simbólico la promesa de lo que está impedido: "La industria cultural vuelve a proporcionar como paraíso la vida cotidiana. (...) La distracción promueve la resignación que quiere olvidarse en la primera" (H y A, 1971: 171). Como ha señalado Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, sobrevivir implica para el individuo la adaptabilidad a la coerción de la sociedad que lo somete, salvo que opte por ofrecer resistencias; pero sucede que quienes son "demasiado débiles para enfrentarse con la realidad no tiene más remedio que extinguirse identificándose con ella" (M. Horkheimer, 1973: 122).²²

²² De ahí que también se debe advertir un cambio en la relación política/masas, que puede caracterizarse por el "alejamiento" de las segundas de la primera. Al respecto sostuvo Adorno: "La conexión entre la política y sus intereses particulares es para ellas tan impenetrable que se alejan de la actividad política" (1973: 59). En "Sobre el concepto de libertad" sostenía Horkheimer: "El aparato político que no cuenta con la participación vital, con el interés espontáneo, serio y animado de los ciudadanos que deben darle los impulsos necesarios, seguirá siendo, pese a la mejor voluntad de los políticos, un elemento abstracto y aislado dentro de la totalidad" (1973b: 187).

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, había puesto de relieve la cuestión de la sumisión al amo (del cual, como se ha visto, la "conciencia servil" es su verdad): "la otra conciencia [el esclavo] se suprime como ser-para-sí, y hace entonces ella misma lo que la primera [el amo] hace sobre ella" (G. Hegel, 1991: 172). El dominio ejercido por la industria cultural permite instalar la moral del dominio en "las masas engañadas que creen en el mito del éxito aun más que los afortunados". La "conciencia servil" consiste, exactamente, en que las masas "reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza" (H y A, 1971: 162). Y la industria responde astutamente a tal demanda, aunque esta última -señalan Adorno y Horkheimer- no haya sido sustituida todavía por la "pura obediencia" (Ibídem: 165). La articulación entre necesidad y demanda queda resuelta en una suerte de relación circular que, al mismo tiempo, se torna falsa. Sobre este tópico la posición de Adorno se revelaba sumamente escéptica ya que en *Teoría estética* llegaba a afirmar: "Ya no podemos apoyarnos en la confianza de que las necesidades de los hombres, al multiplicarse las fuerzas productivas, harán que todo adquiera una configuración superior. Estas necesidades han quedado integradas en una sociedad falsa y han sido falseadas por ella" (T. Adorno, 1983: 32-33). La sentencia iba más lejos: Adorno no negaba que los hombres encontraran satisfacción, incluso múltiple, pero sería una satisfacción falsa y engañosa.

La "cultura" industrialmente producida queda así "bien atada", "administrada" y "concienzudamente calculada" (T. Adorno, 1984: 233) y contribuye como un medio a reproducir la racionalidad de la totalidad social, aun cuando los fines a los que contribuye sean irracionales y puedan contradecirse con ella. Esas formaciones espirituales reducidas a "bienes culturales" son manufacturas que sirven a los fines de dominio (Ibídem: 243). En este sentido, el "mundo administrado" en el que pensaba Adorno, parecía haber llegado incluso a eliminar todo resto de "terquedad", como había llamado Hegel a la "libertad que todavía subsiste dentro de la servidumbre" (G. Hegel, 1991: 174). Al contrario, cada uno debía "garantizar" su identificación con el "poder por el que es golpeado" (H y A, 1971: 184)

La industria cultural se caracteriza por la producción standarizada y los clisés. Estos últimos estarían supuestamente fundados en las necesidades de los consumidores. El "engaño" y la "estafa" que produce la industria cultural no reside en la diversión preparada sino en que arruina el placer al plegarse a los "clichés ideológicos" de la cultura en curso de liquidación (H y A, 1971: 172). La uniformidad de la industria cultural tiene como procedi-

miento al *esquematismo* que, a su vez, permite conservar la apariencia de competitividad y libre elección. La misma producción de novelas se hace pensando en la posibilidad de convertirlas en films siguiendo un tipo de procedimiento constructivo acorde al trabajo técnico. La omnipresencia del autor, que a veces se tiende a buscar, no puede ser tal: los productos de la industria cultural también están atravesados por la división del trabajo; de ahí que las huellas de aquél son sumamente relativas. "La industria cultural realiza el esquematismo como el primer servicio al cliente." En ello reside su "intencionalidad astuta", ya que no hay nada por hacer, distinguir y calificar que no lo haya sido de modo previo "en el esquematismo de la producción" (: 151).

Adorno reconocía que los arquetipos de la televisión y la industria cultural contemporánea tenían matrices de relativo alcance a partir de los gestados -a fines del siglo XVIII y principios del XIX- en torno a la literatura asociada a un mercado (T. Adorno, 1966: 11). Quizá, en alguna medida, se trataba de una "estética" de la repetición en la que tanto la estructura y el final del relato televisivo eran ya conocidos (Ibídem: 13). La importancia de la *repetición* había sido advertida por Leo Lowenthal y en 1942 Horkheimer señaló que ocuparía un lugar relevante en *Dialéctica...* (M. Jay, 1991: 349). La industria cultural se caracteriza por la repetición de lo ya aceptado y en ese sentido "el arte de masas excluye la historia mediante sus «congelados» modelos". (T. Adorno, 1984: 34). La *cosificación del clisé* (y no el clisé a secas) en la industria cultural y la aparición azarosa de lo que ya ha sido decidido por el sistema, manifiesta que en el "mundo administrado" los hombres son producidos como sujetos y han renunciado a ser protagonistas: "Todo lo que ocurre, ocurre a los hombres, en vez de ocurrir por ellos" (Ibídem). Traspolando una idea desarrollada en el ensayo "Concepto de iluminismo" podríamos decir que la falsedad de la industria cultural reside en ese proceso por el cual todo "se halla decidido por anticipado" (H y A, 1971: 39).

Otro aspecto en torno al control de las acciones humanas tiene que ver con las formas en que se organizan las relaciones entre trabajo y tiempo libre. Trabajo y ocio, que en apariencia constituyen instancias opuestas, están inscritos en la misma racionalidad: el descanso se asemeja al trabajo. Precisamente, "la fuerza de la industria cultural reside en su unidad con la necesidad producida y no en el conflicto con esta, ya sea a causa de la omnipotencia o de la impotencia. El *amusement* es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscado por quien quiere sustraerse al proceso del trabajo mecanizado

para ponerse de nuevo en condiciones de poder afrontarlo.” (Ibídem: 165) La racionalidad que despliega el sistema es capaz de colonizar aquellas esferas aparentemente más independientes: “Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio.” (: 1971). La relación entre “tiempo libre” y trabajo es inescindible y consiste en el condicionamiento del primero por parte del segundo, en convertirlo en un “apéndice”.

Karl Marx había advertido que el “trabajo alienado” extraña al hombre respecto de su ser genérico al constituirse el trabajo en un “medio de subsistencia” (K. Marx, 1984). La industria cultural realiza al hombre como ser genérico “pérfidamente”, a través de una suerte de estafa o traición, al convertirlo en un ejemplar: “cada uno es sólo aquello por lo cual puede sustituir a los otros”... (H y A, 1971: 175). Además, en la *Dialéctica...* la “división del trabajo” y las formas sociales de conciencia no eran tratadas como el fundamento de la solidaridad, según pretendía Durkheim. Lo que se manifestaba allí, una vez más, era la relación sociedad/dominio ya que la en esa división se “realiza” en los individuos la “totalidad dominada”.

Sobre este mismo problema, sostuvo más tarde Adorno (en 1969), que aun cuando “los hombres se persuaden, al menos subjetivamente, de que actúan por su propia voluntad, siempre aquello de anhelan liberarse en las horas ajenas al trabajo modela de hecho esa misma voluntad” (T. Adorno, 1973: 54). El “tiempo libre” llegaba a caracterizarse por el “hastío”. Adorno, cuyo énfasis en la denuncia de la falta de libertad de los hombres no siempre es destacada en toda su dimensión, decía que los modos de organización del ocio muestran todo lo que le es “retaceado de antemano” a los hombres, específicamente las condiciones para el disfrute del estado de libertad: “Sus diversiones, por cuya superficialidad el conservadurismo cultural los critica o los injuria, les están impuestas por la necesidad de reparar las fuerzas que el ordenamiento de la sociedad, tan elogiado por ese mismo conservadurismo cultural, les exige consumir en el trabajo.” (: 59). De todas maneras, Adorno mantenía en estas reflexiones cierta expectativa en torno a la posibilidad de transformar el tiempo libre en libertad.

Por otro lado, en el “carácter afirmativo” es donde esta industria manifiesta su apología del mundo tal cual existe. El arte burgués, a pesar de ser parte de la cultura afirmativa, podía caracterizarse por cierta ambigüedad según Marcuse, ya que si bien exime a las "relaciones externas" de la responsabilidad por el destino del hombre, a la vez le "contrapone la imagen de

un orden mejor, cuya realización se encomienda al presente" (H. Marcuse, 1978: 69). La industria cultural, en cambio se dirige a entretener y divertir. El *amusement* "libera" del pensamiento como liberación y construye una "apología de la sociedad" cumpliendo la función de "profeta de lo existente" (H y A, 1971: 174). Allí reside su diferencia con el arte auténtico, este último se ha escindido de la praxis como "verdad" ya que -como había especificado Horkheimer- "la verdad no puede pactar con las «costumbres dominantes»" (1973b; 128-129). Esto es lo que no encontraban en la industria cultural. En la fusión de distracción y cultura se producían dos efectos estrechamente ligados: "depravación de la cultura" y "espiritualización forzada de la distracción" (H y A, 1971: 172). El entretenimiento libera en un sentido muy poco liberador. De modo aún más acabado el *humor* triunfa sobre lo bello. La risa indica el desvanecimiento de un miedo; la risa serena "es como el eco de la liberación respecto al poder", la risa terrible es la forma astuta en que el miedo es vencido a través de una alianza con aquello que hay que temer. Recomendada de modo continuo por la industria cultural -a través de la diversión- la risa opera como "un instrumento de estafa respecto a la felicidad" (: 169).

De esto se desprende en que situación son colocados los espectadores: fantasía, imaginación y espontaneidad se ven "atrofiadas" y "adiestradas", aunque los productos estén hechos de tal forma que exijan actividad para su "percepción adecuada" (Ibídem: 153). "Quien quiera adaptarse -escribió más tarde Adorno- debe renunciar cada vez más a la fantasía" (T. Adorno, 1973: 59). "El espectador no debe trabajar con su propia cabeza: toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada." (H y A, 1971: 166). Al individuo la industria le reclama sólo su disposición al entretenimiento. El significado de la diversión es prestar acuerdo: "El llamado entretenimiento... no es otra cosa que un medio de entrenamiento"... sentenciaba Horkheimer (1973b: 136). Otro aspecto relevante es la transformación de lo trágico: de resistencia ante un destino (mítico) ineluctable pasa a ser la amenaza de aniquilación para quien no colabore. "El destino trágico se convierte en castigo justo, transformación que ha sido siempre el ideal de la estética burguesa" (H y A, 1971: 182).

La "industria cultural" se ha convertido entonces en una expresión acabada del "carácter afirmativo" de la cultura. Marcuse en "Acerca del carácter afirmativo de la cultura", se había remontado a la filosofía griega para rastrear este concepto a partir de la separación

entre "lo bello" y "lo útil" en la filosofía occidental. La industria cultural parece resolver la escisión pero no en el sentido deseado por Marcuse, sino subsumiendo un término a otro: "El gusto dominante -sostienen Horkheimer y Adorno- toma su ideal de la publicidad, la belleza de uso. De tal suerte el dicho socrático según el cual lo bello es lo útil se ha cumplido por fin irónicamente" (: 187).

El arte como dominio separado -una autonomía simplemente tolerada- sólo fue posible en tanto fue burgués aún cuando las obras, a pesar de negar su carácter de mercancía, eran al mismo tiempo mercancías. El valor de uso del arte es fetichizado y ese fetiche -la valoración social- es el único valor de uso. Cuando su inutilidad en relación a los fines del mercado se cruzó con el "pedido de distracción y diversión" la obra de arte terminó devorada por tales fines. Las obras artísticas son adpotadas por la industria cultural pero al precio de terminar con el "extrañamiento" y de la sumisión a la "reificación" (Ibídem: 188-193 La "ineficacia" de las obras de arte en la actualidad -al menos de aquellas que no se dejan instrumentalizar como propaganda- reside en que "para oponerse al omnipresente sistema de comunicación reinante tienen que renunciar a unos medios de comunicación que son los que podrían llevarla hasta el público" (T. Adorno, 1983: 317). Por ello el arte actual ya no se basa en la comunicación y es, además de síntoma, "la única objetivación adecuada del desamparo y desesperación del individuo" (M. Horkheimer, 1973b: 123).

La industria cultural se ha sustentado dando protagonismo al "efecto". Ha puesto al detalle en lugar de la obra -que era conductora de la idea- y reduciendo a esta última a "fórmula" termina en su liquidación. Para Adorno y Horkheimer, desde el romanticismo al expresionismo, el detalle emancipado se había tornado rebelde; la industria cultural, al tratar del mismo modo al todo y a la parte "crea un orden, pero ninguna conexión" (H y A, 1971: 152). La producción industrial de la cultura se muestra servil ante los "detalles empíricos" y cultiva la "fidelidad fotográfica"; ambos son aprovechados como "elementos para su manipulación ideológica" (T. Adorno, 1983: 297). Las tecnologías para la producción televisiva, por ejemplo, hacen inevitable el recurso al cliché. Pero no se trata de llamar la atención sobre este punto en sí, porque -en última instancia- es un elemento de organización cognoscitiva de la experiencia. En la industria cultural lo que hay que reconocer es un cambio funcional del cliché en su "endurecimiento" y "cosificación" que se lleva bien con la rigidez y las ideas preconcebidas de las personas que, en la opaca y compleja vida moderna, echan

mano a esos clichés que parecen poner un orden a lo incomprensible. (T. Adorno, 1966: 33). Estos clichés se definen en el *esquematismo* –que, recordemos, sería el “primer servicio al cliente”- y confirman el esquema a medida que lo componen, orientados sobre todo a producir “nuevos efectos” basados en el viejo esquema. El esquematismo se realiza en la “eterna repetición de lo mismo” y en la “exclusión de lo nuevo” (H y A, 1971: 162).

El estilo de la industria cultural "es al mismo tiempo la negación del estilo" -una "caricatura del estilo"- ya que aunque en el especialista quede algún resto de autonomía que entra en conflicto con la política comercial de los productores de mercancías, ese resto está cosificado antes de producirse el conflicto (H y A, 1971: 157). En la obra de arte, en cambio, el "estilo es una promesa", una promesa "a la vez necesaria e hipócrita". La obra se enfrenta al estilo (los grandes artistas, hasta Schönberg y Picasso, desconfiaron del estilo) y de allí extrae una expresión para el sufrimiento. En el "mundo administrado", el arte genuino es una fisura, una "disonancia".

Adorno consideraba que las necesidades estéticas son vagas e inarticuladas. La industria cultural, a pesar de erigirse en modalidad "administrativa" de la cultura, no habría llegado a modificarlas y programarlas tanto como generalmente se supone. Sin embargo, la industria cultural ofrece a esas necesidades una estafa. El arte en cambio, en el mundo contemporáneo se vuelve irrisorio e incluso indiferente. Pero el verdadero arte se diferencia de la industria en que la obra de arte "pretende romper la eterna alternancia entre necesidad y satisfacción, pero no corromperse ofreciendo satisfacciones trucadas a necesidades que realmente quedan sin satisfacer" (T. Adorno, 1983: 318). La sublimación estética, ante las condiciones existentes, produce el cumplimiento del deseo a través de la negación. "La industria cultural no sublima, sino que reprime y sofoca" (H y A, 1971: 168). Este aspecto fue magistralmente sintetizado por Löwhenthal al sostener que la cultura de masas era “psicoanálisis al revés”. Traspolando una idea de *Teoría estética* podría sostenerse que la "industria cultural" ofrece a la conciencia cosificada una "sustitución del placer sensual que no tiene", pero en realidad lo que le da es una vida ascética (T. Adorno, 1983: 25).

La caracterización que Adorno hace del arte tiene como rasgo clave la "negatividad", aunque no de modo opuesto sin más complejidad a su momento afirmativo. El arte es portador de una "*promesse du bonheur*" y anticipa algo mejor que el hoy. Para decirlo en los términos de Ernst Bloch (1993), la auténtica obra de arte proyecta la imagen de un "todavía-no"

mientras la industria cultural renueva la conciencia del "ya-no". La promesa que contiene la obra no es ofrecida como un consuelo, sino como crítica de la praxis. Salva aquello que para Adorno era una suerte de obsesión: la no identidad. En su aparente tensión hacia la identidad, el arte socorre a "lo no idéntico", a "lo oprimido en la realidad por nuestra presión identificatoria" (T. Adorno, 1983: 14). La industria cultural -en cambio- es el dispositivo del entretenimiento y la diversión. El "*amusement*" como tal existía antes de la industria cultural. Por lo tanto, acusar de morbosidad y degeneramiento al arte ligero sería hacerse ilusiones respecto a la sociedad. El arte ligero ha acompañado como una sombra al auténtico arte que se ha negado "a los fines de la falsa libertad" y por ello ha podido preservar su "autonomía" aunque pagando el precio de la exclusión de las clases inferiores, a las que -por tal razón- "sigue siendo fiel" (H y A, 1971: 163).

Aún cuando se ha pretendido reducir ciertas posiciones de Adorno a las de un aristócrata resentido frente al "arte de masas", señala en la relación arte/industria cultural dos procesos vinculados que relativizan tal caracterización: por un lado, la espiritualización de las obras despertó el rencor de los excluidos y abrió camino al "arte para consumistas"; por otro, la repulsión de los artistas a este último promovió una "espiritualización cada vez más desconsiderada" (T. Adorno, 1983: 26). Por ello sostenía Adorno: "En favor de lo que carece de poder sólo sale en defensa lo que no se pliega al poder, en favor de un valor de uso disminuido lo que no sirve para nada" (T. Adorno, 1983: 298). En una suerte de "máscara de la verdad" (la "apariciencia de su ser-en-sí", "en medio de la total apariciencia") el arte -aunque no pueda escapar al fetichismo- puede negar lo social siendo social al mismo tiempo (Ibídem).

6. Sobre el antisemitismo

“Hacemos nuestra, pues, la opinión de que la idea de un dios único, así como el rechazo del ceremonial mágico y la acentuación de los preceptos éticos en nombre de ese dios, fueron realmente doctrinas mosaicas que al principio no hallaron oídos propicios, pero que llegaron a imponerse luego de un largo período intermedio, terminando por prevalecer definitivamente...”

¿Qué resabio queda en el perseguido cuando aparentemente ya no se ve al perseguidor? ¿Qué ocurre en el psiquismo del sobreviviente? ¿Cómo trata el problema de la “culpa” por seguir viviendo?

Imaginamos estas preguntas como telón de fondo del capítulo “Elementos del antisemitismo” de la *Dialéctica del Iluminismo* y, aunque no estén explícitamente desarrolladas en ese texto, creemos que resultan valiosas para comprender algunos aspectos de la subjetividad de los miembros de la Escuela de Frankfurt así como las aseveraciones de este capítulo.

No cabía pensar que los estragos del nazismo eran producto solamente de los designios demoníacos del Führer. La obra en su conjunto apuntaba a una comprensión de la barbarie nazi como dialéctica del iluminismo y en ese marco comprender la construcción simbólica del judío así como la constitución del antisemitismo.

M. Löwy aporta un cuadro de época interesante para imaginar el valor de lo judío en Centro-europa de fines del siglo XIX:

“¿Cuáles fueron las consecuencias de estos desarrollos económicos, sociales y culturales sobre las comunidades judías de Mitteleuropa? El ímpetu del capitalismo creó un espacio favorable al florecimiento de la burguesía judía. La población judía va a salir de los ghettos, de las aldeas para urbanizarse rápidamente: mientras en 1867 el 70% de los judíos de Prusia vivían en pequeñas aldeas, su porcentaje cayó a 15% en 1927. Lo mismo sucede en el Imperio Austrohúngaro donde la población judía se concentra en Budapest, Praga y sobre todo en Viena... Se va formando en las ciudades una grande y media burguesía que ocupa un lugar creciente en los negocios, el comercio, la industria, la banca. A medida que se enriquece y que las antiguas restricciones civiles y políticas son levantadas (en Alemania 1869-1871), esta “clase media judía” no tiene sino una aspiración: asimilarse, aculturarse, integrarse en la nación germánica.” Löwy, M. (1997: 31)

Pero constituiría un dato incompleto hacer referencia a los judíos de la Mitteleuropa sin, a su vez, recordar la espiral de persecuciones ocurridas también en Europa en siglos anteriores, las nuevas orientaciones dentro del judaísmo y cómo esta memoria queda

residualmente o en los intersticios de los procesos culturales vigentes. Una suerte de dialéctica entre asimilación, desarrollo cultural y persecución parecía constituirse en marca para el judío. Por ejemplo, la cultura hebrea alcanzó especial esplendor en la España musulmana y en la cristiana de los siglos XI y XII considerados como la Edad de Oro de la literatura hebrea. Hubo intensa actividad en los campos de la filología bíblica, las matemáticas, la astronomía, la medicina. También hacia los siglos XII y XIII se fue desarrollando entre los judíos españoles una tendencia mística que se basaba en la posibilidad de acceder a cierta visión o sentimiento directo de lo divino. Alimentaron esta perspectiva una cantidad de fuentes tradicionales, a veces de fluir subterráneo, nucleadas en lo que se denominaba la Cábala²³ y que culminaron en el *Zohar* o libro del Esplendor, escrito por el rabí Moisés de León.

Como es sabido, entre los siglos XIII a XV los judíos fueron expulsados de Inglaterra, Francia; en 1492 los reinos de Castilla y Aragón, y en 1497 el de Portugal, también expulsaron a los judíos, algunos de los cuales simulaban la conversión para poder quedarse aunque su estado de indefensión frente al Santo Oficio era grande, ya que una denuncia anónima sobre actividades vinculadas a la tradición judía podía hacer actuar a la Inquisición. Muchos huyeron hacia países musulmanes donde el idioma castellano, utilizado en el culto, se fue transformando en sefardí o ladino.

La otra tradición judía fue la askenazi, característica de los hebreos que se asentaron en el centro y el este de Europa y que utilizaban como lengua un dialecto germánico, el *Yiddish*. Hacia principios del siglo XIX aldeas enteras de Rusia, de Ucrania, del Imperio Austrohúngaro eran habitadas por judíos. Por otra parte, también en las grandes ciudades como Londres y París se asentaba una burguesía judía en crecimiento. Sin embargo, la tensión entre asimilación y persecución no dejaba de estar presente. En 1843, un edicto del zar Nicolás I ordenó la expulsión de judíos de una amplia zona a lo largo de la frontera occidental del Imperio, en especial afectaba a Polonia. Se produjo una fuerte protesta que comenzó en la comunidad judía de Königsberg²⁴, prusiana, que “al igual que que todas las comunidades de Alemania se había beneficiado con las repercusiones de la Revolución

²³ Según Gershom Scholem (1995) “Hacia 1180, aproximadamente, apareció en el sur de Francia –nadie sabe exactamente cómo ni de quién- el primer escrito de los cabalistas, el libro *Bahir*, que es, sin duda, uno de los más asombrosos, por no decir increíbles, textos de la literatura hebrea de la Edad Media” (:98)

²⁴ Recordemos que ese sitio casi 80 años después fue el lugar donde se produjo el comienzo de la amistad entre W. Benjamin y T. W. Adorno.

Francesa. Desde Königsberg la protesta se extendió a todo Occidente; en Frankfurt, Viena, Londres y París... se presionó a los gobiernos”. El edicto finalmente no se aplicó. Como explica Pierre Vidal-Naquet (1996) de quien tomamos los datos antes mencionados, “es imposible comprender en absoluto el judaísmo, el antisemitismo y el marxismo frente a la cuestión judía sin tomar en cuenta este hecho dual y contradictorio: un abismo separaba los judíos “asimilados” de Francia, Italia, Gran Bretaña, de los de la *Yiddishland*, abismo lingüístico, cultural, nacional” (:201) El mismo se pregunta acerca de quien recuerda a un italiano o a un francés como judío, más bien la identificación es por el país. A su vez, los judíos de las otras zonas de Europa aportaban su acervo vinculado a una tradición semirural. Sin embargo, y sin caer en posturas esencialistas podría pensarse que es posible “constatar que una minoría perseguida, colocada por las condiciones históricas al margen de las sociedades donde vive, tiene ideólogos y pensadores que identifican emancipación con trastorno social...” (Ibídem: 203) Puede pensarse también que la huella de exilios a repetición así como traslados y refundaciones obligó a la identidad judía a constituirse en portadora de memoria o, cuanto menos en la tensión entre la adaptación y el recuerdo.

En este clima tal vez sea interesante la lectura de “Elementos del Antisemitismo”. Distribuido el capítulo en siete partes - ¿número cabalístico? - se recuperan las principales tesis sobre lo que la sociedad occidental ha imaginado como “lo judío”, los orígenes del antisemitismo, la cuestión religiosa, los procedimientos de validación de lo igual por los fascismos, lo maníaco y paranoico allí presente. Reflexiones que entrañan el intento de romper con respuestas coyunturales y estereotipadas, pero al mismo tiempo dan pie a la polémica.

* En principio -sostienen- habría dos valoraciones igualmente falsas:

1. lo judío como raza, grupo que debe ser destruido para la felicidad del mundo.
2. los judíos carecen de características nacionales o raciales, sólo serían afines entre sí por su tradición religiosa.

Según Horkheimer y Adorno la primera es verdad para quienes han hecho el genocidio en Alemania, sobre ellos pesa una voluntad de destrucción y han encontrado en lo judío el chivo emisario. Para ello también han revestido a lo judío con características físicas y de posesión, cuando, según estos filósofos, serían ellos los sedientos de posesión.

La otra perspectiva, liberal, imagina una sociedad sin odios. Esta tesis ha seducido a los propios judíos quienes, asimilados a la sociedad y el poder burgués creyeron preservarse adhiriendo precisamente a un régimen que iba a desembocar en crueldad:

“ La relación dialéctica entre iluminismo y dominio, la doble relación del progreso con la crueldad y con la liberación, que los judíos pudieron experimentar tanto en los grandes iluministas como en los movimientos democráticos populares, se revela también en el carácter de los asimilados. El iluminado dominio de sí mismo, mediante el cual los judíos asimilados pudieron superar en sí mismos los signos dolorosos del dominio ajeno (casi una segunda circuncisión), los ha conducido sin reservas, de su comunidad en disolución, a la burguesía moderna, que se dirige ya irremisiblemente hacia la recaída en la pura presión, hacia su reorganización como raza pura.” (H. y A., 1971: 202)

Horkheimer y Adorno focalizan en la experiencia de lo judío la aporía del iluminismo que vienen desplegando en todo el texto. Aquí, por supuesto, ya con el ejemplo del grado máximo ya que no sólo afectó visiones filosóficas o proyectos políticos sino vidas, cuerpos. Para estos pensadores, además, la persecución al judío sería inseparable del orden burgués. Pero ello no debe confundir esta postura con la creencia ingenua en el economicismo que pone abstractamente al antisemitismo como una contradicción sólo económica

* El antisemitismo no tendría como eje principal el económico.

“La verdadera ganancia - señalan los autores - que el camarada se promete es la sanción de su odio por obra de lo colectivo. El racismo, cuanto menos rinde en otros aspectos, más obstinadamente liga al movimiento”... (Ibídem: 203)

Arriesgada tal vez, la idea central de Horkheimer y Adorno es que “sólo la ceguera del antisemitismo, su falta de intenciones, confiere verdad a la tesis según la cual sería una válvula de seguridad. El furor se desahoga sobre quien se revela como indefenso...”

No sería, reiteramos, la situación económica la definitoria del antisemitismo. Tampoco lo era, señalan los autores, la violencia contra los judíos hecha en progroms por los cosacos de la Rusia zarista. Sería una suerte de “idealismo dinámico lo que anima las bandas organizadas de asesinos”. Como ya había señalado Marcuse (1967) esos ideales estaban presentes en el “realismo heroico popular” donde se conjugaban un sentimiento hacia lo telúrico, la valoración de la sangre y la raza aria, así como un profundo rechazo al

modo de vida del burgués. Con tales designios la razón - como criterio - quedaba sepultada bajo el imperativo totalitario de renovar todo el planeta en los términos de purificación racial:

“La ceguera embiste contra todo porque no comprende nada”, decían al respecto Horkheimer y Adorno.

* Desde una perspectiva histórica es posible comprobar que al judío se le permitió la propiedad aunque no el poder para mandar, puntualizan los autores. El judío es imaginado como el banquero y también se lo asocia al intelectual “que parece pensar y no presenta el sudor de la fatiga física”. Ambas figuras - dinero y espíritu - son envidiadas por quienes el propio sistema despojó y de quienes “a la vez se sirve para perpetuarse”.

Los judíos debieron estar demasiado tiempo ligados a la esfera de la circulación. Debieron porque no les fue posible otra actividad. Según Horkheimer llegaron tarde a la propiedad de los medios de producción y para lograrlo tuvieron que “asimilarse” bautizándose. En verdad, los judíos siempre dependieron de “emperadores, príncipes o del estado absolutista”. Introducían en el país las formas capitalistas de vida y se atraían el odio de aquellos que debían sufrir bajo éstas”. Por su tarea de mediadores eran protegidos “contra las masas que debían pagar la cuenta del progreso”. Los judíos - según una apreciación a nuestro entender un poco simple - difundieron la civilización romana en la Europa pagana y así fueron “exponentes de las relaciones ciudadanas, burguesas y finalmente industriales”. Esto ,por un lado, los invitó a adherir a y difundir el derecho universal, tutelado por el Estado porque era garantía de su seguridad. Pero, por otro, el judío en Occidente no dejó de ser dependiente del poder. De ahí que el comercio fuera su destino y no una elección.²⁵

Obsérvese hasta qué punto - y haciendo quizás un gran esfuerzo por tomar distancia de la propia experiencia reciente - estos intelectuales pueden emitir juicio sobre lo judío sin encerrarlo sólo en reivindicaciones coyunturales. Es un intento de comprensión del lugar de lo judío en la civilización occidental, de los estereotipos construidos, cómo ha operado en la construcción del capitalismo y su dialéctica: el judío promotor de la libertad burguesa y destruido a su calor. Como refieren los autores con respecto a la participación de los judíos

²⁵ Como señalamos al principio de este apartado reinos florecientes tuvieron el aporte económico y cultural de judíos, tales fueron Aragón y Castilla hasta la decisión de la expulsión.

en la constitución de las ciudades burguesas del renacimiento, tiempo después “ la sociedad, por completo iluminada, expulsa a los espectros de su historia”.

* Si era meta de los intelectuales de Frankfurt el estudio del devenir histórico en sus diferentes momentos, incluidos los fenómenos de conciencia ¿, cuáles serían entonces los orígenes del antisemitismo? Cómo se ha construido tal subjetividad?

Frente a los matices de “lo judío”, sus distintas proveniencias y status, el furor antisemita homogeneiza y reconstruye el estigma: el fascismo, con su meta de convertirse en nueva religión no admite a las demás. Pero no sólo allí reside el origen del rechazo al judío. Para Horkheimer y Adorno en la composición misma de las religiones habría que rastrear características del antisemitismo.

Lo religioso en general así como sus experiencias específicas (la mística, por ejemplo) fueron estudiadas por distintos integrantes de la corriente crítica. La amistad entre G. Scholem y W. Benjamin da cuenta de ello. También T.W. Adorno recibió dicho impacto. En “Elementos del antisemitismo” , al preguntarse por los orígenes aluden al cristianismo. Para ellos, el Dios judío nunca perdió los rasgos del “demonio natural”, forma preanimista, ser motivo de “terror”, transferido en su extensión a universal abstracto, sujeto absoluto. Frente a él los humanos reconocen su finitud. El es supremo, trascendente. En tal confrontación el ser humano puede pensar en un sujeto absoluto. A su vez, “el Dios judío exige lo que le corresponde y ajusta cuentas con el insolvente. Ello envuelve a la criatura en las redes de la culpa y el mérito”.

“El cristianismo - puntualizan Adorno y Horkheimer - ha atenuado el temor a lo absoluto, pues la criatura se encuentra a sí misma en la divinidad: el mediador divino es invocado con nombre humano y muere de muerte humana”(210).

Para el cristianismo no sería el temor sino el amor el único mandamiento. Pero en este camino de disolución del encantamiento de la religión natural el cristianismo volvería a reproducir en forma espiritualizada la idolatría: “En la medida en que lo absoluto es acercado a lo finito, lo finito mismo es absolutizado”. “ La autorreflexión humana en lo absoluto, la humanización de Dios a través de Cristo, es el *proton pseudos* del cristianismo. El progreso sobre el judaísmo es pagado mediante la afirmación de que un hombre, Jesús, ha sido Dios. Justamente el momento subjetivo del cristianismo, la espiritualización de la

magia, es responsable del mal. Se hace pasar por espiritual, se revela como natural. Pues el espíritu consiste justamente en el desarrollo de la contradicción contra esta pretensión de lo finito” (:210).

Con el último sacrificio del Dios hombre la ley mosaica sería abolida, pero aumenta lo conferido en poder para el hombre al que, a su vez, la “imitación de Cristo” le asegurará la salvación²⁶. Para el judaísmo la salvación tiene mucho de búsqueda y de incertidumbre, en fin, de negatividad. Esto perduraría en el cristianismo pero “ese momento judío y negativo”, en la doctrina cristiana, que relativiza la magia y hasta a la Iglesia, es tácitamente rechazado por el creyente ingenuo, para quien el cristianismo, religión de lo sobrenatural, se tornaría ritual mágico. En nombre de la salvación el espíritu es negado, así como en nombre de una mejor humanidad se cosifica y exagera el valor de algún ser humano (héroe, líder, etc) sin indagar más, sin preguntarse por la finitud.

“Los sacuaces de la religión del padre - señalan Horkheimer y Adorno - son odiados por los de la del hijo como aquellos que saben demasiado.” Y, en verdad, habría un cambio dialéctico fundamental entre la religión para la que lo absoluto es innominado y Dios castiga y la que encuentra a la divinidad en el mundo hecha hombre.

En tal despliegue interesante por cierto, habría que preguntarse cuál sería el status de lo ateo para Adorno, ¿habría posibilidad de perspectiva crítica sin tensión con lo absoluto? Para Adorno, no. Lo absoluto, ya que permitiría pensar lo existente, no como ser que ilumina sino como tensión necesaria para que “lo otro”, o sea la existencia, el devenir, en fin la historia, no se tornen mera cosa.

²⁶ Un desarrollo muy interesante sobre la “imitación de Cristo” se encuentra en el libro de Richard Sennett *Carne y Piedra*, Alianza, Madrid, 1994. En ese texto, a diferencia de la mirada de Adorno, se enfoca la “imitación de Cristo” desde la ética de la compasión. En verdad la Imitación de Cristo fue un movimiento que en la Edad Media, siglo XI en más aproximadamente, intentó una identificación con el sufrimiento físico de Cristo. “San Francisco de Asís dijo a sus feligreses que si pensaban en su experiencia cotidiana, en sus propias sensaciones, en el mundo que los rodeaba, se darían cuenta de qué es Dios. Teológicamente, San Francisco recuperó la Naturaleza para el cristianismo: Dios está en el mundo, Dios es carne al tiempo que luz. Al preocuparnos - continúa Sennett - de los sufrimientos de otras personas, reproducimos nuestros sentimientos religiosos hacia Jesús en la cruz: San Francisco reafirmó esa identificación con los pobres y marginados que caracterizó al cristianismo primitivo. Sociológicamente, provocó la explosión de una bomba. Enseñó que en nuestros cuerpos tenemos la medida ética para juzgar las reglas, derechos y privilegios de la sociedad: cuanto más dolor causan, más saben nuestros cuerpos que son injustos. Si la Imitación de Cristo recuperó la carne para la religión, también la convirtió en juez de la jerarquía social. Además, este punto de vista religioso hacía que contrastara el vínculo entre quienes se preocupan de los demás con las estructuras sociales como los tratos comerciales, donde el amor por los demás puede estar ausente por completo” (:174).

* El antisemitismo cristaliza determinados procedimientos que se conjugan en la apelación a una “idiosincrasia”. La reacción de rechazo al judío que preconiza el antisemita remitiría a comportamientos primitivos. “En la idiosincrasia los órganos aislados vuelven a sustraerse al control del sujeto y obedecen por cuenta propia a estímulos biológicos elementales”(cuando se pone la piel de gallina, o cuando los músculos quedan tensos,) “durante algunos instantes esas reacciones cumplen la adecuación a la inmóvil naturaleza ambiente”. Pero es sabido - y en este caso sucede algo similar a lo expuesto en relación con el sacrificio en Odiseo - que por la adecuación se paga un precio, y ,en esta ocasión, en este recurrir a esquemas tan arcaicos de la autoconservación “la vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto”.

En la civilización la imitación sin control está prohibida. Ella ha introducido - explican casi animizando a la civilización - modos racionales del uso de la mimesis. Numerosos ejemplos de la educación lo demuestran:

- la prohibición religiosa en los judíos de las imágenes
- la condena social a mimos y actores
- la apelación permanente a no ser pueriles.

“Toda diversión, todo abandono tiene algo de mimético”. El yo, en cambio, se ha forjado a través del endurecimiento”. Con el yo se pasa del reflejo mimético a la reflexión controlada. Esto último - según Horkheimer y Adorno - se cumple siempre con represión. Dicen: “ La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación coherente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella”. Un ejemplo es la ciencia: “repetición - elevada a la categoría de regularidad precisa - conservada en estereotipos” (el mayor estereotipo sería precisamente la fórmula matemática, la forma más sublimada del mimetismo).

La sociedad burguesa condena la mimesis vinculada a la naturaleza. Sin embargo, la prohibición de tal regresión se torna *destino* .Es rechazada porque delata dentro de nuevas relaciones de producción, el antiguo miedo que ha debido ser olvidado para sobrevivir. Pero “cada acción rebota”. “Lo que alguien teme le es hecho” como si la civilización en

descarga contra la naturaleza rehabilitara lo prohibido como interés racional.²⁷ El fascista que no puede soportar al judío lo imita continuamente. “No hay antisemita - señalan los autores- que no se sienta instintivamente llevado a imitar lo que para él es “judío”

Los autores arriban dialécticamente a una afirmación provocativa: (los judíos) son acusados de lo que ellos han tratado de vencer en sí mismos. Esto es ,la tendencia a dejarse seducir por lo inferior, lo animal, la idolatría. Sin embargo, una vez creado, sobre el estereotipo de judío caen las acusaciones más crueles: “Las fantasías racistas sobre los delitos de los judíos - infanticidios y excesos sádicos, intentos de envenenar al pueblo y conjuras internacionales -definen con exactitud el sueño de los antisemitas y se quedan muy atrás respecto a su realización.” (Ibídem: 219)

Como señalan con excelente síntesis “Civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza merced a la cual todo se transforma en mera naturaleza.” Este señalamiento no excluye la crítica a los propios judíos: “Los judíos mismos han contribuido a ello a lo largo de milenios, con iluminismo no menos que con cinismo: Los judíos - el más antiguo patriarcado que se haya conservado hasta hoy, encarnación del monoteísmo - transformaron los tabúes en máximas de civilización cuando los demás estaban aún en la magia. Parecía que ellos habían logrado aquello por lo que el cristianismo se fatigó en vano: la neutralización de la magia en virtud de su misma fuerza, que, como oficio divino, se vuelve contra sí misma. Los judíos no han extirpado sino más bien superado y conservado la adecuación a la naturaleza en los puros deberes del rito. Así conservaron la memoria conciliadora - su Día del Perdón lo demuestra -, sin caer en la mitología. Por ello se aparecen ante los ojos de la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiado adelantados, iguales y diferentes, astutos y tontos al mismo tiempo”.

Una paradoja más de la dialéctica del iluminismo: los judíos fueron acusados de aquello que habían sido pioneros en superar: como decíamos, la idolatría, lo animal, etc. Tales reflexiones, también una vez más muestran no sólo la coherencia de pensamiento de los autores desde el punto de vista de lo que se enuncia, sino coherencia metodológica en el modo de abordar cada fenómeno o cada aspecto de un fenómeno .

²⁷ Sobre la cuestión de la mimesis, tal vez habría que hacer distinciones en otros campos acerca de la imitación automática y la imitación ceativa. Correspondería también analizar qué lugar le otorgan a la mimesis las industrias culturales.

* Si un procedimiento antisemita tenía que ver con acesarle un herida a la civilización reflatando mitos y comportamientos primitivos²⁸ ligados a la autoconservación, otro modo ha consistido - según Horkheimer y Adorno - en la *falsa proyección* .

Los autores distinguen el comportamiento mimético donde la adaptación sería por imitación de la naturaleza de aquel otro donde el sujeto extiende su identidad a todo. Ve a todo como a sí mismo. En este segundo comportamiento se situarían orígenes psicológicos del antisemitismo. Para comprobar sus afirmaciones los autores desarrollan una suerte de génesis del conocer desde las percepciones.

“En cierto sentido, cada percepción es una proyección”, proceso que ya está automatizado. Cuando un individuo intenta reflejar una cosa le agrega algo de su mundo. “El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de los rastros que éste deja en sus sentidos, y en esa unidad que da también construye su yo”... “ El yo idéntico es el último producto constante de la proyección”. Pero “el yo se desarrolla como función unitaria y excéntrica al mismo tiempo”. Cuanto más rico el mundo exterior, más posibilidades de profundidad y riqueza interior y viceversa. Cuando esta reciprocidad se pierde, el yo se torna rígido, reiterativo...El acto de “reflejar”, que es el núcleo de la razón, se suele cumplir como proyección consciente.

El antisemitismo carece de tal reflexión, su comportamiento proyectivo deja en el olvido tal posibilidad. El antisemita “atribuye desmesuradamente al mundo lo que está en él; pero lo que le atribuye es absoluta nulidad”. En este tipo de paranoia, “el individuo enfermo se opone al otro tanto en la megalomanía como en la manía de persecución. En ambos casos el sujeto se halla en el centro y el mundo sólo es una ocasión para su delirio; se convierte en la totalidad - omnipotente o impotente - de todo lo que el sujeto proyecta sobre él”.

Horkheimer y Adorno no se privan de realizar un detalle minucioso de comportamientos típicos de esta paranoia antisemita. “El paranoico crea a todos a su propia imagen y semejanza. Parece no tener necesidad de ningún ser viviente y, a pesar de ello, exige que todos le sirvan.” “Cual astrólogo , dota a las estrellas de fuerzas que producen la ruina de quien no se lo espera, ya del yo ajeno, en el estadio proclínico, ya del propio, en el estadio clínico. Como filósofo hace de la historia universal la ejecutora de catástrofes y

²⁸ Se ha cuestionado la vinculación entre el antisemitismo y la idea de “Comportamientos primitivos” ya que

declinaciones inevitables. Como loco completo o lógico perfecto aniquila a la víctima predestinada mediante el acto terrorista individual o con la equilibrada estrategia del exterminio. Así tiene éxito”(225)

Mujeres adorando a un “paranoico impasible” y pueblos que “caen a los pies del fascismo totalitario” serían ejemplo de esta patología. Ahora bien : el paranoico se cree Dios pero carece de la creatividad divina. Y ante esa impotencia, atrae a los otros, sólo que hacia su propia impotencia. Horkheimer y Adorno explican cómo funciona la mirada en estos casos: se trata de una mirada que cancela al otro. Ya se trate de hipnotizarlo o de ser totalmente indiferente, el observado se siente como electrizado por esa mirada y no atina a la reflexión.

En este explicitar el sentido de la proyección, Horkheimer y Adorno se refieren a la *proyección morbosa* : del “ello” provienen impulsos agresivos que el yo ,por presión del superyo, proyecta como intenciones malignas , al mundo externo. “Al no poder confesarse a sí mismo su deseo, acusa al otro de celoso o de persecutor”.

Un fenómeno similar se daría en el proceso cognitivo “normal”. Se tendería a prescindir del proceso subjetivo y el sistema sería puesto como realidad única. El empeño en el realismo - recordemos cómo Marcuse (1967) hace referencia también al “realismo heroico popular” - típico de la cultura burguesa tiene en la paranoia “fascista” su punto culminante. No es la propia subjetividad sino el otro el culpable de todos los males: “un caso particular de locura paranoica que despuebla la naturaleza y, por último también a los pueblos”. Más aún: suele encontrar argumentaciones lógicas para sus acciones , coherencias extremas - que, por lo tanto, dialécticamente dejan de serlo -. Ahora bien, como no habría un argumento persuasivo en términos absolutos contra los juicios falsos, “la percepción deformada dentro de la que prosperan no es susceptible de curación”.

La verdad siempre conlleva una dosis de imaginación... “El enfermo disfruta el elemento imaginativo inherente a la verdad exponiéndolo sin tregua”. Cree que su manía es auténtica verdad. Imitando lejanamente este comportamiento, “quien absolutiza ingenuamente, por universal que pueda ser el radio de su acción, es un enfermo y queda sometido al espejismo de la falsa inmediatez”. El paranoico se obstina en la pretensión de absolutizar el juicio particular y no puede salir de allí. Su agudeza se consume en el ámbito limitado por la idea

fija. Al comparar con el comportamiento social, Horkheimer y Adorno sostienen que algo similar ocurre con “el círculo mágico de la civilización técnica” adonde el ingenio de la humanidad “se liquida a sí mismo”. En este sentido, la paranoia es la sombra del conocimiento.

Todo este procedimiento no afecta sólo a las posibilidades de conocer. También incluye a la conciencia moral que es anulada. Se puede seguir el siguiente itinerario: el paranoico asigna significados arbitrarios al mundo externo, pero al desarrollar un esquema privado, no compartido, aparece para el resto como un loco. En cambio en los comportamientos sociales, comunitarios habría comportamientos similares que, de alguna manera, serían compartidos por el conjunto. “Funestas panaceas” llaman Horkheimer y Adorno a tales comportamientos ejemplificados en las prácticas de numerología, naturismo, yoga, innumerables sectas, etc...²⁹

Sostienen los autores que, en el pasado, la contención de cierta paranoia social era patrimonio de la ciencia y de la religión. “Los sistemas religiosos mantienen algo de esa colectividad que preserva a los individuos de la enfermedad. La enfermedad es socializada: en la ebriedad del éxtasis común, más que como comunidad en general, la ceguera se convierte en vínculo y el mecanismo paranoico se torna controlable, sin perder la posibilidad del terror.”(:231)Por otra parte - explican - las formas de conciencia paranoicas tienden a la formación de ligas, mafias, donde al proyectar sólo ven conjuraciones.

La cultura burguesa rechazó históricamente esta paranoia social, pero cuanto más se alejó de los procesos sociales más se reificó. A su vez, el pensamiento reducido a conocimientos particulares, rechaza las conexiones teóricas complejas y sólo tiende a adecuarse al mercado. Ya en las condiciones del capitalismo tardío, la cultura “media”, “que hipostatiza el saber limitado” es elevada a categoría de espíritu objetivo. En la fase totalitaria gobiernan este espíritu “los charlatanes de la política”.

En este escenario, sostienen Horkheimer y Adorno, tal vez con cierta ironía que “lo absurdo del dominio resulta hoy tan transparente para la conciencia sana que el dominio necesita de la conciencia enferma para conservarse en vida.

Durante todo este proceso se liquida la conciencia moral así como al individuo.: “en lugar de la responsabilidad del individuo por sí mismo y por los suyos aparece... su

rendimiento respecto al aparato”. La ciega sumisión es el único modo que encuentran para conjurar, sin otra salida, el dominio omnipotente.

¿Qué sucede entonces con los judíos? Su imagen de “superado” produce rechazo. Al dominio totalitario le ofende el status del judío : con una felicidad sin poder, compensación sin trabajo, patria sin límites, religión sin mito. Más aún: entre los ideales del judío prevalece la *conciliación* y no temen para ello a la *espera* . En cambio la reacción paranoica surgiría de la incapacidad de esperar: los antisemitas realizan con sus propias manos el absoluto negativo. Para que las masas, o las víctimas puedan liberarse de este dominio ,Horkheimer y Adorno señalan que “la posibilidad de un cambio depende del hecho de que los dominados, frente a la locura absoluta, tomen posesión de sí mismos y la detengan.”Sólo mediante la liberación del pensamiento respecto del dominio, mediante la abolición de la violencia, podría realizarse que ha seguido siendo hasta ahora no verdadera: la de que el judío es un hombre.”(:235)

* ¿Hay antisemitismo sin antisemitas?

En la última parte de este ensayo, y después de haber recorrido la cuestión judía desde lo económico, lo histórico, lo religioso e indagar transversalmente en los fenómenos de conciencia los autores reinstalan el antisemitismo en la trama social más allá del nazismo e incluso en lugares donde no hay judíos.

El núcleo de preocupación central es que de la discriminación ha quedado una suerte de estereotipo por obra de la eliminación del “individuo”. Durante el Tercer Reich, dicen “ el antisemitismo era aún un motivo de competencia en la elección subjetiva” .Actualmente la elección es en bloque “así como en la lista electoral del partido de masas son impuestos al elector por la maquinaria del partido nombres de personas que escapan a su experiencia y que ouede votar sólo en bloque...” (:236).

También del antisemitismo sólo quedó el estereotipo. Entonces el comportamiento antisemita puede darse en lugares adonde no haya judíos: se reemplaza la convicción por el clisé, los miembros de un grupo deben adherir a determinadas instancias en las que los ubicó el poder so pena de desaparecer. Se estereotipan también los comportamientos y el juicio abandona la posibilidad de sopesar, de ser síntesis de reflexiones. “En la sociedad

²⁹ Si bien con bastante distancia, estarían presentes los textos de S. Freud *Malestar en la cultura* y *Psicología de las*

industrial tardía se retrocede hasta la ejecución acrítica del juicio. Cuando el procedimiento sumario sustituyó, a través del fascismo, al procedimiento judicial formal en la justicia penal, los contemporáneos estaban ya económicamente preparados; habían aprendido a ver las cosas sin reflexión gracias a módulos mentales, a términos técnicos, que constituyen siempre, en la ruina de una lengua, el estrecho residuo indispensable” (:238)

El individuo ya no es necesario para la economía, parecen formular los autores. Más aún, su capacidad de pensar resulta cara. Y realizan una comparación de enorme vigencia:

... “así como el viejo molino o la vieja forja se transformaron en una pequeña fábrica. En tal libre empresa todo se desarrollaba en forma excesivamente complicada, con fuertes gastos y con riesgos. De tal suerte la competencia ha terminado por imponer la forma más eficaz y centralizada de despacho al minuto, que es precisamente la gran tienda. Lo mismo ocurrió con la pequeña empresa psicológica, con el individuo. El individuo había surgido como núcleo propulsor de actividad económica. Emancipado de la tutela a la que había estado sometido en estadios económicos anteriores, se sostenía a sí mismo: como proletario vendiéndose en el mercado de trabajo y adecuándose continuamente a las nuevas condiciones técnicas, como empresario encarnando al homo oeconomicus(...) Pero en la época de los grandes trusts y de las guerras mundiales la mediación del proceso social a través de mónadas innumerables se revela como atrasada y anacrónica. Los sujetos de la economía instintiva son expropiados, y tal economía es administrada más racionalmente por la sociedad misma. El individuo no tiene ya necesidad de arrancarse cada vez a sí mismo - en la dolorosa dialéctica interior de conciencia moral, autoconservación e impulsos - la decisión sobre lo que hay que hacer. Para el hombre como mano de obra activa decide la jerarquía de las asociaciones hasta la administración nacional y en la esfera privada actúa el esquema de la cultura de masas, que secuestra hasta los últimos impulsos interiores de sus consumidores forzados...”(:240)

Que los individuos planifiquen libremente su propia felicidad se ha tornado algo superfluo. Pensar ya no es para todos “se ha convertido en un simple sector de la división del trabajo ocupado por expertos y jefes”.

Otro tanto ocurre en política : no existen demasiadas diferencias entre las reuniones diplomáticas en todo el mundo, así como - agregaríamos- la propia programación de la acción política.

En verdad, el minucioso trabajo de Horkheimer y Adorno se despliega en la antítesis de un pensamiento unificador: como en caleidoscopio afloran ejemplos del quiebre del individuo (o de su promesa). Incluso en la elección o afinidad hacia un partido político ya carecerían de espontaneidad, no escaparían a cierta programación previa, como si fuera la de un mecanismo industrial.

“ El individuo se ha convertido en un obstáculo para la producción”. “Si los colosos de la productividad desencadenados han superado al individuo, no es ya para satisfacerlo plenamente sino para extinguirlo como sujeto. Justamente en ello reside su perfecta racionalidad que es idéntica a su locura...” (:242)

En la masificación la elección y la libertad están supeditadas a lo elegible según tickets o estereotipos. “Elegir un ticket significa... cumplir la adaptación a la apariencia petrificada como realidad que se reproduce indefinidamente gracias a tal adaptación...” “Quien vacila es tomado como desertor”

Los autores sostienen que los judíos también se adaptaron al estilo de pensar según tickets y clisés: así el antisemitismo tiene que inventar su propio objeto porque es una de las voces de un ticket permutable. “La base de la evolución que lleva a pensar según tickets es ya, la universal reducción de toda energía específica a una sola, idéntica y abstracta forma de trabajo, desde el campo de batalla hasta el estudio cinematográfico” (:244).

Una certidumbre final de Horkheimer y Adorno pone a prueba a la civilización aún en vigencia: “antisemita no es sólo el ticket antisemita, sino la mentalidad de los tickets en general”. Frente a la barbarie hablada en el nazismo pero cuyos rasgos también estarían dibujados en la industria de la cultura y en otras expresiones contemporáneas, la subjetividad frankfurtiana sólo puede aliarse , en este caso, a una creación que supere los límites represores del iluminismo.

...

Volviendo a la subjetividad del grupo de Frankfurt quizás esta frase de Gershom Scholem ayude a comprender más la trama en que se inscriben sus reflexiones:

“ Cuanto más estrecha, miserable y cruel ha sido la parcela de la realidad histórica que la judío le proporcionaron las tormentas del exilio, tanto mayor se hace la profundidad de su transparencia, tanto más exacto su carácter simbólico y más deslumbrante la esperanza mesiánica que la penetra y transforma. En el corazón de esa realidad, como una gran imagen de renacimiento, se había establecido el mito del exilio y la liberación, el cual ha adquirido en los cabalistas dimensiones gigantes y hace posible la comprensión del duradero efecto histórico que les ha correspondido” (Scholem, G, 1995: 2)

7. A modo de epílogo

“Bajo el emblema del verdugo están el trabajo y el goce. Querer negar esto es ir contra toda ciencia y contra toda lógica. No es posible deshacerse del terror y conservar la civilización.”

Horkheimer y Adorno, op. cit. p.258

Si la alegoría constituyó para estos autores una vía de conocimiento, el alegato como forma de argumentación parece derramarse por los intersticios del dominio como negatividad que pone a prueba la ingenua felicidad del statu quo.

Una serie de textos breves y poblados de alegato constituyen la parte final de la *Dialéctica* bajo el nombre de “Apuntes y esbozos”. Tal como ya lo habían anunciado en el prólogo, se trata de una serie de trabajos más breves que “en parte dibujan provisionalmente problemas que serán objeto de trabajo futuro”. Esbozos que, como señalan los autores, se refieren a una suerte de *antropología dialéctica*.

Los temas ,aunque variados, rondan las obsesiones de los autores acerca de la marcha de la sociedad: la *palabra* en la constitución del ser humano, el dominio económico como lo único validado, los modos de ser la civilización y sus formas de autodestrucción, el sentido del delito y el delincuente en las sociedades contemporáneas, el cuerpo como lo inferior y, a la vez, lo deseable; la organización racional del trabajo y el ocio propiciando el aislamiento .

Los presentes escritos con apariencia de fragmento, quizás reclamen, una vez más la pregunta acerca del sentido de la *totalidad* para Adorno y Horkheimer. ¿Era

verdaderamente la no verdad, como señalara Adorno en sus *Mínima Moralia*? Cuando interesa el destino de toda la humanidad, cuando la reflexión apunta a la crisis del pensar filosófico, cuando la preocupación es no sólo por la suerte de Europa, si bien los autores no dan respuestas totalizadoras, se evidencia una preocupación por la totalidad de la existencia humana y su futuro aunque no se encierran en universalismos abstractos. Además, los cuestionamientos son incisivos y claves. La pregunta por la razón amenaza la estabilidad de la barbarie ya alojada y, aunque combatida, presente en la vida con múltiples formas. La pregunta por los cuerpos sojuzgados remite no sólo a Auschwitz, también a la organización de la fábrica moderna, a las promesas de liberación, al prejuicio en general, y al dolor.

Tomaremos sólo algunos ejemplos de lo que los autores desarrollan en esta suerte de antropología dialéctica:

* Con la idea de que el progreso “separa literalmente” a los hombres se describen desde los boxes que compartimentan las oficinas hasta el andar del automóvil que, a diferencia del tren, sólo permitiría - a tuestas - la conversación familiar. Así como, en esta misma línea de pensamiento, el week-end organizado se propone premoldear y homologar comportamientos en el ocio de grupos humanos diversos. Estas reflexiones germinales se desarrollan en una pluralidad de otros textos de los mismos autores (Adorno, T.W. 1973) y han inspirado reflexiones afines. Sin más, el trabajo relativamente reciente de Richard Sennett *Carne y Piedra* (1997) en su Introducción hace referencia al aislamiento y privación sensorial que estimula la vida en las grandes ciudades, y menciona específicamente a Horkheimer y Adorno. Más allá de la descripción minuciosa de este mal de época, está presente, aunque no se haga explícita, la cuestión de la libertad y su contrapartida: las formas de sojuzgamiento. En esta misma línea, otro ensayo está dedicado a la vida en las cárceles donde se dice: “las cárceles son la imagen del mundo burgués del trabajo pensado hasta las últimas consecuencias que el odio de los hombres por lo que deben hacerse a sí mismos pone como emblema en el mundo” (H. y A., 1971: 267).

* También aparece la cuestión del cuerpo, negado, por ejemplo en el cristianismo como el lugar del goce, pero rescatado en la valoración del trabajo. Sostienen los autores que Europa está atravesada por dos historias, una conocida, la otra “subterránea”: “es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por

la civilización”. En la civilización occidental habría una suerte de odio-amor hacia el cuerpo. Convertido en condena para los sectores subalternos y para los sectores de poder, negado en función de la creación espiritual de la que los sectores subalternos no podían disfrutar. Estas, por decir así, cosmovisiones, propiciaron, según Horkheimer y Adorno la idea de control del cuerpo junto con la “maldad obscena, el odio-amor”. Así lo señalan:

“El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo que es inferior y sometido, es objeto de burla y maltrato, y a la vez se lo desea, como lo prohibido, reificado, extrañado. Sólo la civilización conoce el cuerpo como una cosa que se puede poseer, sólo en la civilización el cuerpo se ha separado del espíritu - quita esencia del poder y del mando - como objeto, como cosa muerta, *corpus*.” (Ibídem: 274-75)

Tal disociación - explican - reduce el cuerpo sólo a materia, a aquello objeto de dominio. Pero es entonces cuando la naturaleza parecería tomarse la venganza: “el impuso forzado a la crueldad y a la destrucción surge de la remoción orgánica de la vecindad respecto al cuerpo, así como - según la genial intuición de Freud - la náusea nació cuando, con el andar erguido, con la distancia respecto al suelo, el olfato, que atraía al macho hacia la hembra menstruante, se convirtió en objeto de remoción orgánica. En la civilización occidental, y probablemente, en todas, el cuerpo es tabú, objeto de atracción y de repugnancia”(275) Con la disociación antes dicha los poderosos derivan en verdugos la agresión física que alienta el odio-amor hacia el cuerpo. En Alemania, explican Horkheimer y Adorno, los que exaltaban el cuerpo, gimnastas, etc, han tenido afinidad con el homicidio. Estas personas tratan a los cuerpos como si ya tuvieran los miembros separados. Con fina ironía los autores insinúan que la tradición judía tiene rechazo por medir al cuerpo humano con el metro ya que evocaría la preparación del ataúd. Esta sociedad, en cambio, parece tener en mente el medir hasta en el mero escrutar el cuerpo humano. Es así como - para Horkheimer y Adorno- prevalece el cuerpo muerto, salvo cuando está atravesado por aquello que lo salva y revive: la sexualidad libre.

Se ha cuestionado que estos autores apelen al comportamiento supuesto de la naturaleza como contrapartida del ejercicio racional que sobre ella ejercen los diferentes dispositivos creados al calor de la razón instrumental. Y, en este sentido, cómo la propia naturaleza se rebela ante la razón y se confabula con las perspectivas totalitarias. Nos referimos específicamente a las disquisiciones de Horkheimer sobre la conjunción entre

naturaleza sublevada frente a la civilización y razón instrumental en ejercicio pleno que han dado espacio a los totalitarismos. J.Habermas (1987) y, como señalábamos más arriba, a su empeño en racionalizar la razón dialéctica de estos pensadores.

* La muerte también es tematizada en esta parte final de la *Dialéctica*. Se retoma la crítica al cercenamiento de humanidad en la cultura contemporánea y en especial se cuestiona la teoría de los espectros en Freud cuando éste sostiene que tal fantasía tiene que ver con malos pensamientos de los vivos hacia los muertos. Según Horkheimer y Adorno el vivo se siente abandonado por el muerto y, a la vez, culpable de vivir. La muerte no puede ser pensada por el humano como la nada absoluta. De ahí el ritual, el duelo o la concreción de fantasmas no sublimados en las prácticas espiritistas.

Sin embargo, en la cultura contemporánea se propicia el olvido de los muertos, lo cual sería síntoma de una profunda enfermedad que ha sufrido la experiencia humana. Se inflige a la muerte aquello que para los judíos era la maldición más tremenda: “nadie se acordará de ti” .

Si se retoma todo el texto aparece dibujada toda la parábola compleja, pero de una coherencia y rigurosidad poco frecuentes en ciencias sociales. Se dibuja desde la autodestrucción del iluminismo como concepto hasta los cuerpos sojuzgados y los que aún florecen obstinadamente poniendo a prueba el ejercicio de la libertad.