

Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 19. Ochenta años de *Dialéctica de la Ilustración* (2023)

Ochenta años de *Dialéctica de la Ilustración*.

Chaxiraxi Escuela Cruz (Universidad de La Laguna)
(coordinadora).

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 19. Ochenta años de *Dialéctica de la Ilustración* (2023)

Director / Editor: Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manograsso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (Universidad de Granada, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por



Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en



La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en



Número 19. Ochenta años de *Dialéctica de la Ilustración* (2023)

Monográfico

Presentación del volumen. 80 años de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> . Chaxiraxi Escuela Cruz	6
Sobre el concepto de “Ilustración en Theodor W. Adorno. Mateu Cabot.....	8
El individuo ante la totalidad. El lugar de psicoanálisis freudiano en la teoría crítica de la industria cultural. Eduardo Maura.....	19
<i>Prix du progrès</i> . La desintegración de la tonalidad en la nueva música. Nekane García Amezaga y Magda Polo Pujadas	39
«Liberar el momento presente del poder del pasado». Tiempo, memoria y filosofía de la historia desde <i>Dialéctica de la Ilustración</i> . Rafael Pérez Baquero	60
¿Qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización? Algunas notas sobre la noción de “progreso” en la Teoría crítica. César Ortega Esquembre	71
Nietzsche y Odiseo: El enfoque genealógico en <i>Dialéctica de la Ilustración</i> . Jorge del Arco Ortiz.....	92
Federico García Lorca y la <i>Dialéctica de la Ilustración</i> . Afinidades en torno a la ciudad-mundo. Carlos Marzán Trujillo	113
Sobre si <i>Dialéctica de la Ilustración</i> se dice de una o de muchas maneras. En torno a Hegel, Heidegger y Adorno. Antonio Sánchez Domínguez	123
Violencia contra sí mismo, los otros y la naturaleza. <i>Dialéctica de la ilustración</i> . Teoría, método y estudio de su recepción en Chile, Argentina y América Latina. Mauro Basaure	138
Transformaciones y prolongaciones en los procesos de constitución de la pseudoindividualidad. Desde el esquematismo trascendental al esquematismo de la producción a través de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> . Lorena Acosta Iglesias.....	158
<i>Dialéctica de la Ilustración</i> en tiempo de la razón algorítmica. Saturnino Expósito Reyes.....	171

Documentos

El mundo administrado o la crisis del individuo (1950). Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Eugen Kogon. Traducción de Chaxiraxi Escuela Cruz y Christopher Morales Bonilla	197
---	-----

Miscelánea

La democracia: ¿ideología o utopía? Antonio Campillo	210
La Sociedad de la interfaz. Guillermo García Santos	218
Teología política y sociedad postsecular en el último Habermas. Ángel Prior	235

Reseñas

Marcuse, Herbert. (2022). <i>Filosofía, psicoanálisis y emancipación</i> . Segovia: Materia Oscura. Rebeca de Sousa Santana.....	252
--	-----

Cancela Rodríguez, Ekaitz (2023). <i>Utopías digitales. Imaginar el fin del capitalismo</i> . Barcelona: Verso. Clara Navarro Ruiz..... ..	257
Ferraris, Maurizio. (2023). <i>Documanidad. Filosofía del mundo nuevo</i> . Madrid: Alianza Editoria. Tiziano Fossati Levi..... ..	266
Santamaría, Alberto (2023) <i>Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y conciencia de clase</i> , Barcelona: Editorial Sylone. Lorena Acosta Iglesias	276
Moreno Pestaña, José Luis y Costa Delgado, Jorge (coords.) (2023). <i>Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social</i> . Madrid: Akal. Antonio Campillo..... ..	280
Soto Carrasco, David (2023). <i>Filosofía política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente</i> . Valencia. Tirant lo Blanch. Beatriz García Arce..... ..	286

Monográfico

Presentación: ochenta años de Dialéctica de la Ilustración

Chaxiraxi Escuela Cruz
(Universidad de La Laguna).

En una carta del 27 de abril de 1941 dirigida a Friedrich Pollock, Max Horkheimer resumía en tres tesis fundamentales la investigación a la que se dedicaba en el exilio norteamericano: “Primera tesis importante: la cultura es en sí misma falsa, contradictoria y quebradiza (crítica de Sade y Nietzsche). Segunda tesis: la desintegración de las formas de sociedad existentes se relaciona con su oposición a la verdad (la dialéctica de Hegel y Marx). Tercera tesis: la verdad es el principio que provoca la desintegración de lo malo. Es crítica y negativa. ¿Pero se puede vivir con ello (Schopenhauer)?”¹. El resultado de la investigación sobre estos temas junto a Theodor W. Adorno vio la luz en 1944 en una discreta edición a la que solo tuvieron acceso las personas más cercanas al Instituto de Investigación Social bajo el título *Fragmentos filosóficos (Philosophischen Fragmente)*. Tres años más tarde y con una versión significativamente distinta de la anterior, la editorial holandesa Querido publicará el texto como *Dialéctica de la Ilustración*.

Dialéctica de la Ilustración se convierte no sólo en el texto más significativo de la Teoría Crítica, sino también en una referencia indiscutible en la historia del pensamiento del siglo XX. El propósito del libro, tal como sus autores pusieron de manifiesto en los prólogos de las ediciones de 1944 y 1947, era “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”. Se trata de un examen crítico de la civilización en la etapa de la integración y tecnificación industrial a gran escala a partir del estudio genealógico de los fundamentos de la crisis de la cultura moderna. La crisis del potencial emancipatorio que Horkheimer y Adorno encuentran en el pensamiento ilustrado se dirige, al tiempo, al desafío de continuar pensando en la posibilidad de desentrañar la experiencia del presente. Esta es la modulación ética que recorre el proyecto intelectual de la teoría crítica.

Cuando se cumplen 80 años de la aparición del germen de *Dialéctica de la Ilustración*, *Pensamiento al margen* quiere dedicar este volumen monográfico a algunos de los núcleos problemáticos que ofrecen las tesis que plantearon Horkheimer y Adorno en 1944. Si bien el horizonte histórico y filosófico al que se referían ha cambiado, lo cierto es que algunos de los problemas que plantearon continúan siendo herramientas de análisis pertinentes para descifrar los desafíos y las complejidades inherentes a nuestro presente. Los trabajos reunidos pretenden, pues, contribuir a la comprensión del irrenunciable núcleo temporal de *Dialéctica de la Ilustración* no sólo poniendo en valor la repercusión que ha tenido el impulso teórico de sus tesis, sino también explorando las posibilidades que continúa ofreciendo para la reflexión filosófica.

El volumen comienza con el trabajo de Mateu Cabot (Universitat de les Illes Balears) “Sobre el concepto de Ilustración en Theodor W. Adorno” que se interroga el significado y la transformación de esta noción central en la obra de los teóricos críticos. Eduardo Maura (Universidad Complutense de Madrid) en “El individuo ante la totalidad. El lugar del psicoanálisis freudiano en la teoría crítica de la industria cultural” estudia la relación

¹ Horkheimer, M. (1995). *Gesammelte Schriften*, 15, Fischer, pp. 24-25.

entre teoría psicoanalítica de Freud y los presupuestos fundamentales de *Dialéctica de la Ilustración*. Por su parte, Nekane García Amezaga y Magda Polo Pujadas (Universitat de Barcelona) en “*Prix du progrès. La desintegración de la tonalidad en la nueva música*” llevan a cabo un estudio pormenorizado del desarrollo del concepto de “tonalidad” en la constelación de textos de Adorno.

Tiempo, progreso y emancipación se presentan como una tríada imprescindible entre los temas del libro de Horkheimer y Adorno. De esta manera, los trabajos de Rafael Pérez Baquero y de César Ortega Esquembre contribuyen, respectivamente, a la reflexión sobre las tensiones y los desafíos de su planteamiento. En “Liberar el momento presente del poder del pasado. Tiempo, memoria y filosofía de la historia desde *Dialéctica de la Ilustración*”, Rafael Pérez Baquero (Universidad de Murcia) estudia el desarrollo del concepto de tiempo histórico en la obra de los teóricos frankfurtianos poniéndolo en relación con lo que denomina el “régimen de historicidad presentista” dominante. Por su parte, César Ortega Esquembre (Universidad de Valencia) analiza el significado del proceso de modernización en “¿Qué si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización? Algunas notas sobre la noción de progreso en la teoría crítica”.

La obra de Horkheimer y Adorno pone de manifiesto la confluencia de sus temas con otras tradiciones de pensamiento, así como con disciplinas diversas que permiten comprender las complejidades de la modernidad emancipadora desde sugerentes claves de interpretación. Jorge del Arco Ortiz (Universidad Complutense de Madrid) en “Nietzsche y Odiseo: El enfoque genealógico en *Dialéctica de la Ilustración*” estudia la influencia de Nietzsche en la obra de frankfurtianos. Por su parte, Carlos Marzán Trujillo (Universidad de La Laguna) en “Federico García Lorca y la *Dialéctica de la Ilustración*” plantea un diálogo entre el poeta granadino y los teóricos críticos. Finalmente, Antonio Sánchez Domínguez (Universidad Complutense de Madrid) en “Sobre si “*Dialéctica de la Ilustración*” se dice de una o de muchas maneras. En torno a Hegel, Heidegger y Adorno” analiza las tensiones presentes en la obra sobre los conceptos hegelianos de dialéctica e ilustración.

Mauro Basaure (Universidad Andrés Bello) ofrece un análisis de la recepción iberoamericana del libro de Adorno y Horkheimer en su investigación “Violencia contra sí mismo, los otros y la naturaleza en *Dialéctica de la ilustración* Teoría, método y estudio de su recepción en Chile, Argentina y América Latina”. Los respectivos trabajos de Lorena Acosta Iglesias (Universidad Complutense de Madrid) en “Transformaciones y prolongaciones en los procesos de constitución de la pseudoindividualidad: desde el esquematismo trascendental al esquematismo de la producción a través de *Dialéctica de la Ilustración*” y Saturnino Expósito Reyes (Universidad de La Laguna) en “*Dialéctica de la Ilustración* en tiempo de la razón algorítmica”, comparten el interés por alcanzar una aproximación crítica a los complejos análisis sobre la industria cultural a partir de su relación con problemas contemporáneos. Cierra el volumen la traducción de “El mundo administrado o la crisis del individuo” (“Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums”), texto de una conferencia radiofónica pronunciada por Horkheimer, Adorno y Eugen Kogon en 1950 en la que se exponen las repercusiones del concepto de “mundo administrado”, central en los trabajos vinculados a *Dialéctica de la Ilustración* desde los años cincuenta. La traducción ha estado a cargo de Chaxiraxi Escuela Cruz y Christopher Morales Bonilla. Seis reseñas sobre novedades bibliográficas recientes vinculadas al tema del monográfico completan el volumen.

Sobre el concepto de “ilustración” en Theodor W. Adorno

Mateu Cabot
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 01 noviembre 2023 / Aceptado: 22 diciembre 2023

Resumen: En *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno transforman radicalmente el concepto de “ilustración” forjado en el movimiento ilustrado del siglo XVIII. Criticaron que el concepto se fundamentaba en una filosofía de la historia (en competencia con la historia de salvación del cristianismo) que quedaba desmentida radicalmente por los sucesos históricos del momento. La crítica de los autores saca a la luz los materiales olvidados por aquella filosofía burguesa de la historia, como el cuerpo propio, y nos permite continuar la crítica de la sociedad con nuevos instrumentos conceptuales. Entre estos un concepto transformado de “ilustración” que recupere su momento material-natural amputado y olvidado.

Palabras clave: Ilustración; Dialéctica de la Ilustración; Theodor W. Adorno

On the concept of “enlightenment” in Theodor W. Adorno

Abstract: In *Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer and Adorno radically transform the concept of “enlightenment” forged in the Enlightenment movement of the 18th century. They criticized that the concept was based on a philosophy of history (in competition with the salvation history of Christianity) that was radically contradicted by the historical events of the moment. The authors' criticism brings to light the materials forgotten by that bourgeois philosophy of history, such as one's own body, and allows us to continue the criticism of society with new conceptual instruments. Among these, a transformed concept of “enlightenment” that recovers its amputated and forgotten material-natural moment.

Keywords: Enlightenment; Dialectic of Enlightenment; Theodor W. Adorno

Sumario: 1. Introducción. 2. Contexto. 3. Recepción. 4. Las dos tesis explícitas de *Dialéctica de la ilustración*. 5. “Continuará”. 6. Referencias.

1. Introducción

Para quien posea apenas un conocimiento superficial de la obra filosófica de Theodor W. Adorno resultará obvio que el concepto de “ilustración” ocupa en ella un papel central. La más conocida de las obras que escribió a cuatro manos con Max Horkheimer es, precisamente, *Dialéctica de la Ilustración*. De la influencia que ha ejercido esta obra desde su aparición en 1947 son prueba la enorme bibliografía generada² y, más específicamente, el debate público que sus tesis más generales han provocado³. Las tesis que explícitamente pretendían desarrollar los autores no pueden ser más polémicas. Defender que “el mito es ya Ilustración” y, acto seguido, que “la Ilustración recae en mitología”⁴, contraviene totalmente el concepto de ilustración hegemónico en la Modernidad europea y que debemos principalmente a Kant. No sólo eso; es una afrenta a la conciencia social burguesa e ilustrada dominante, pues cuestiona la supuesta pureza de los ideales ilustrados.

En el libro los autores se proponen “esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de la naturaleza”, pero no para impugnar el programa ilustrado, sino para depurarlo, para “preparar un concepto positivo de ésta, que la liberte de su cautividad en el ciego dominio”. Lo que se proponen en definitiva es reformular el concepto de “ilustración”, alcanzar conceptualmente la transformación de la “ilustración” en su opuesto, el ciego dominio, toda vez que el proceso de ilustración “ha conducido a una nueva suerte de barbarie” (DA 11 / DI 51). Obviamente estas pretensiones teóricas, en 1947, tienen una clave política apenas velada: la barbarie ya no es una amenaza, sino un hecho; es filosóficamente imprescindible esclarecer dónde y cómo se torció el camino que debía conducir al estado de *Humanidad*.

En el presente texto analizamos la transformación del concepto de Ilustración operada por Adorno y Horkheimer. Nuestro objetivo es el “continuará” de la crítica de la “industria cultural” emprendida por los autores, incorporando algunos análisis de los medios actuales de producción, tanto técnicos como psicológicos, para iluminar mecanismos de ofuscación operantes en la vida cotidiana.

2. Contexto

El concepto de “ilustración” de referencia en la Modernidad es el que delineó Kant en sus diferentes escritos. Kant pensó lo que significaba “*Aufklärung*” cuando ésta llegaba a su impulso final y lo hizo no solo en el opúsculo de 1784, titulado precisamente “¿Qué es Ilustración?”, sino a lo largo de toda su obra. El esfuerzo kantiano por traer a concepto la mayor renovación del pensamiento habida en siglos, cristalizó no sólo en los numerosos

² Hace 35 años el volumen editado por [Reijen, W, v.; Schmid Noerr, G. (eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*. Fischer, 1987] se cerraba con una relación bibliográfica, debida a René Görtzen, con más de un centenar de entradas bibliográficas producidas en los primeros cuarenta años de la obra Cf. Görtzen, R., “Dialektik der Aufklärung: Eine Literaturübersicht”, in: *op. cit.*, 242-252.

³ En el contexto del debate en torno a la posmodernidad habido en la década de 1980, cf. el famoso capítulo “Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito-ilustración”, en: Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez. Taurus, 1989, p135-162 (publicado en 1985) y los textos generados en el congreso de 40º aniversario en Amsterdam, en: Kunneman, H.; de Vries, H. (Hg.), *Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung': Zwischen Moderne und Postmoderne*. Campus Verlag, 1989. en la que participó, entre otros, Gianni Vattimo.

⁴ Citaremos la edición de *Gesammelte Schriften*, Band 6, con el prefijo DA, y la correspondiente traducción al castellano del desaparecido Juan José Sánchez, en Trotta, con el prefijo DI. En este caso: (DA 15 / DI 55).

textos dedicados explícitamente a defender el programa ilustrado⁵, sino también en la formación de conceptos fundamentales para su teoría del conocimiento. “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella”⁶ (1978, 9), dice Kant en las primeras páginas del prólogo a *Crítica de la razón pura*. Es una época nueva que se diferencia de las anteriores en “que no se contenta ya con un saber aparente” (9). Y al final de la *Crítica de la razón pura* encontramos una definición de lo que es “ilustración” y de cómo va unido dicho concepto al de “razón” y al de “crítica”. Después de afirmar que la Ilustración, el espíritu de aquella época (la Ilustración histórica), es el ejercicio del don natural del hombre, la Razón, deduce que su ejercicio no tiene límites, es crítica racional radical, en su sentido etimológico: “En efecto, es absurdo esperar aclaraciones de la razón [*von der Vernunft Aufklärung zu erwarten*] si antes se le ha prescrito ya por qué lado tiene que romper partido de forma ineludible” (595). Este concepto de razón ilustrada formaba parte de la academia filosófica alemana de finales del siglo XIX y principios del XX. Así se muestra en el *Kant-Lexikon* publicado por Rudolf Eisler en 1930 y convertido rápidamente en obra de referencia del neo-kantismo dominante en la Academia en aquel momento. Como afirma en las primeras líneas del prólogo, el léxico pretende servir tanto a los expertos “como al círculo más amplio de personas cultas”, pues, con él, “la lectura de los escritos de Kant se hace más fácil, los aspectos difíciles de un pasaje pueden resultarle más claros a través de otros, la línea de pensamiento se vuelve más clara y muchas cosas que de otro modo permanecerían desconocidas para la mayoría de la gente se vuelven conocidas” (Eisler, 1930, 49-50). Existe pues, un público culto, se le ha llamado “socialmente ilustrado”, que está formado en una lectura directa o, en la mayoría de veces, indirecta de las obras de Kant. A este público culto, el *Lexikon* recopilado por Eisler puede, no sólo fomentar el estudio, sino que puede complementarlo y servirle de ayuda”, según declara en el prólogo.

En el léxico, el concepto de “*Aufklärung*” se explica en base a fragmentos de la obra kantiana en los que el concepto es analizado o, simplemente, mencionado. En la ordenación que implica una definición, Eisler privilegia los textos en que aparece el ejercicio de la razón como expresión de su libertad. Del vocablo dice que “la libertad en la crítica de la razón sirve a los intereses, tanto teóricos como prácticos, de la misma”. Pues “nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a ella. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre” (Kant, 1978, 9).

La libertad pensada en el concepto no es nada más que la libertad de “hacer uso público de la propia razón en todos los asuntos”, y “hacerlo como escritor y erudito, no como un funcionario al que como tal no se le permite razonar” (Kant, 2013, 137). Eisler aduce usos kantianos del término que subrayan esta idea de libertad: “Pensar por uno mismo significa: buscar la piedra de toque más elevada de la verdad en uno mismo (es decir, en la propia razón); y la máxima de pensar por uno mismo en todo momento es la ilustración” (162). Para el lector culto era una verdad inamovible que “la iluminación es la salida del hombre de su inmadurez auto-infligida. La inmadurez es la incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de otro. Esta inmadurez es auto-infligida si la

⁵ Hay varias ediciones de los escritos dedicados a la defensa del programa ilustrado en filosofía, vid. Kant, I., *Escritos en defensa de la Ilustración*. Alba, 2006; Kant, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. Roberto R. Aramayo. Alianza, 2013

⁶ “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß“; es läßt sich „nicht länger durch Scheinwissen hinhalten“.

causa de ella no es una falta de comprensión, sino más bien una falta de determinación y coraje para usarla sin la guía de otro. *Sapere ande!* ¡Ten el coraje de usar tu propio entendimiento! es el lema de la Ilustración” (135). Por tanto, las causas de la no realización de las posibilidades de la razón son de carácter y del ámbito personal y, por tanto, merece el oprobio moral, pues no son otra cosa que vicios con nombres y apellidos: “La pereza y la cobardía son las razones por las que una proporción tan grande de personas, después de que la naturaleza los haya absuelto hace tiempo de la guía extranjera (*naturaliter majorennnes*), todavía prefieren permanecer inmaduros durante toda su vida; y por qué resulta tan fácil para otros convertirse en sus guardianes. Es muy cómodo ser menor de edad” (135).

Se había tomado conciencia ya en la época del historiador de la filosofía Rudolf Eisler⁷ de que la defensa de Kant de una época que se sabe ilustrada es, también, una concepción de la historia, una determinación de su esencia, de la organización del tiempo, etc. Lo que se llamará una “filosofía de la historia”. Notemos que la filosofía de la historia que se construye a partir de los postulados ilustrados tiene dos pilares conceptuales como fundamento. El primero es definir la naturaleza de la razón libre como un pensar sin limitaciones; y esto consiste básicamente en criticar, esto es: dividir todos confusos en partes claras, según reza la etimología griega del término. Para Kant la Ilustración de su época detectó, analizó y así disolvió los dogmas de la sociedad del viejo régimen. El concepto de Razón conlleva así el de ilustración y de crítica, formando una unidad. El segundo presupuesto, no esclarecido, es que la crítica, el ejercicio de la crítica, es un proceso, una actividad metódica que debe conducir desde la ignorancia al saber. Es el seguimiento de unos pasos en el tiempo con el fin de ejecutar sistemáticamente una serie de acciones lógicas previamente diseñadas. Estos dos supuestos tienen implicaciones que no se muestran hasta que el proceso ha tenido lugar y ante los hechos, cabe aquello que Benjamin dijo de las transformaciones en la superestructura: “solo hoy es posible indicar de qué manera ha sucedido esto” (Benjamin, 1979, 64).

Por ello, el programa ilustrado que pretendía iluminar con la luz de la razón la totalidad de lo real no se vio reflejado a sí mismo hasta que los hechos empíricos disolvieron sus ilusiones. Las tesis que Walter Benjamin dejó inéditas en 1940 “Sobre el concepto de historia”, critican la filosofía de la historia derivada del programa ilustrado de Kant. Las tesis de Benjamin analizan y aíslan el idealismo incrustado en la filosofía de la historia idealista, sea esta de corte historicista, sea esta una pretendida “concepción materialista de la historia” atribuida a Marx. Ambas concepciones comparten presupuestos, que podrían calificarse de “presupuestos burgueses”, que se refieren al carácter o propiedades que se la atribuyen a la idea de razón, por una parte, y a la de tiempo por otra. Lo que presupone esta implícita filosofía idealista de la historia que critica y niega Benjamin es, por una parte, que el proceso de ilustración afecta a la Razón, es la razón la que va disolviendo los dogmas y los prejuicios. Se presupone que la “razón” es la “naturaleza humana” que desde Descartes había sido necesario depurar metódicamente de todo contenido sensorial, somático en general. No es casualidad que el nacimiento de la “estética” como disciplina, incluso su nombre, coincidiera con la negación del carácter somático de la razón⁸. Es obvio que si hablamos de “naturaleza de

⁷ Un documento acreditativo de la toma de conciencia del carácter histórico de la Ilustración lo tenemos en el texto de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”.

⁸ A la coincidencia cronológica entre el cenit de la Ilustración y el nacimiento moderno de la estética he dedicado el texto: Cabot, M. (1999) “La importancia de los estudios estéticos del siglo XVIII”. Introducción a: Baumgarten, A.G. *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Alba, 7-22

la razón” no podemos olvidar que dicha naturaleza es siempre naturaleza social, que la ilustración es un proceso que efectúan individuos vivientes en un contexto social.

Además, el proceso de ilustración pensado por la filosofía burguesa de la historia implicaba que en el transcurso del tiempo se produce acumulación de riqueza, de conocimientos, de otros bienes o instrumentos. Volver a realizar los procesos sociales, rehacer o repetir, es la forma de duplicar un resultado y la forma de adquirir los conocimientos que en cada estadio de la ilustración están disponibles. Esta comprensión del proceso como una acumulación por repetición de lo mismo no contempla la posibilidad de una regresión: se presupone que todo proceso es siempre lineal y acumulativo, nunca regresivo. De esta manera, si los vicios humanos tuercen el rumbo natural de la razón entonces no cabe sino iniciar de un nuevo el proceso que compense el déficit del proceso anterior. La idea de “progreso” nacida en la época ilustrada condensa estos significados. La aparición de anomalías o disfunciones en el desarrollo “normal” de las cosas y de los individuos no encontró nombre y significación hasta que Freud señaló estos hechos y sucesos aparentemente fortuitos e insignificantes con el término “síntoma”. Su obra es una exploración para que podamos comprender que incluso en el desarrollo “normal” hay situaciones y estados que representan una regresión a estadios más primitivos y supuestamente superados y cancelados; y que, en todos los casos, se trata de un conflicto en el que nuestro cuerpo intenta hacer valer sus derechos y deseos de cuando a razón se trate.

3. Recepción

El primer trabajo filosófico académico de Adorno es su tesis de habilitación de 1927. Como hemos analizado en otro trabajo (Cabot, 2018), el objetivo teórico declarado de la tesis es “determinar el concepto de inconsciente desde el punto de vista trascendental y fundamentar trascendentalmente la ciencia que tiene por objeto el inconsciente” (Adorno, 2003a, 85) tan en boga en desde finales de siglo XIX hasta el estallido de la Gran Guerra a 1914. Esto es: encajar el concepto de inconsciente en su versión más científica, la de Freud, en el sistema neo-kantiano del Profesor Hans Cornelius. En el prólogo de la obra, Adorno establece el tema de su investigación: extender la ilustración hasta el interior del “yo” que se presupone en todas nuestras representaciones, que, de principio, choca con el termino mismo de “inconsciente”. En la tesis, y como primer paso, comienza por clarificar el concepto de “inconsciente”, un concepto que se había extendido por los ambientes culturales a partir, sobre todo, de la recepción de la obra de Schopenhauer. Sin embargo, el análisis de las diferentes formulaciones sobre el inconsciente muestra la falta de definición y de explicación de la mayoría de ellas, de tal manera que la versión más fundamentada era la de Freud. En las conclusiones del trabajo, por mucho que intente disimularse, aparece claro que el concepto de inconsciente en su versión más científica y acabada, la de Freud, era incompatible con un planteamiento trascendental.

Más allá de este objetivo concreto Adorno explicita el marco general en el que sitúa su trabajo: “Nuestra tarea no puede consistir en desarrollar el concepto de ilustración a cuyo servicio nos ponemos. Nuestros análisis tampoco necesitan realmente que explicitemos previamente dicho concepto de Ilustración; en tanto que análisis empíricos epistemológicamente válidos, se bastan a sí mismos” (Adorno, 2003a, 81). Es decir: el concepto de ilustración no necesita tematizarse pues se presupone su evidencia. No hay una puesta en cuestión del concepto. En dicho trabajo explicita ese sentido kantiano dominante al que nos referimos. Se inicia afirmando: “Ilustración es el propósito de este trabajo, Ilustración en el doble sentido del término, es decir, como esclarecimiento de un

problema conceptual en primer lugar, pero también, en segundo lugar, como meta en el amplio sentido que la historia confiere a ese término; a saber: como destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia” (81). Ahora que ya sabemos el resultado de la tesis y sus consecuencias para la formación del pensamiento de Adorno, podemos fijarnos y destacar que Adorno concibe aquí el psicoanálisis freudiano como un proceso de “ilustración” [en el sentido kantiano dominante en la época] y que este carácter ilustrador del psicoanálisis le hace candidato de primer orden para ser el canon de la ilustración en la época post-ilustrada en la que vivimos, desencantada y masificada. Ilustración significa pues: (a) análisis conceptual radical, esto es: poner de relieve cada uno de los matices o problemas sintetizados en los conceptos heredados (podríamos decir que esta es la labor científica en la Modernidad europea, el trabajo académico como un trabajo científico sin coacciones externas, ni materiales ni políticas o eclesiásticas); (b) la meta de un proceso en el que los diferentes momentos de ilustración se acumulan; como proceso tiene una finalidad: esclarecer la totalidad de lo real. Pero la Ilustración como proceso (c) choca con una dificultad que amenaza convertirse en imposibilidad: la ilustración del inconsciente, para lo cual la filosofía trascendental no provee de medios. En las conclusiones se establece, por tanto, que el psicoanálisis “más radical” es el único que puede servir para una ilustración del inconsciente; entendiéndose “ilustración” como un proceso que presupone una filosofía de la historia tal como la suponía Kant.

Después del fracaso del primer intento de habilitación, cuatro años después Adorno presenta una segunda tesis, esta vez bajo el patrocinio del teólogo luterano Paul Tillich. El autor elegido será ahora Kierkegaard y el tema va a ser el análisis de la profundización de y en la subjetividad, como método elegido por Kierkegaard para superar las escisiones halladas en una subjetividad doliente y que ya se sabe aislada en una sociedad mercantil, sin dioses a los que recurrir. Desde el inicio del texto Adorno pone en tela de juicio la posibilidad de una ampliación del lenguaje filosófico al modo poético, que supuestamente pudiera alcanzar significados sutiles del alma, realizando una defensa de la demarcación entre filosofía y poesía en la línea de la tradición filosófica ilustrada. Dice: “Siempre que se ha pretendido concebir los escritos de los filósofos como obras poéticas, se ha perdido de vista su contenido de verdad, La ley formal de la filosofía exige la interpretación de lo real en la relación acorde de los conceptos. Ni la manifestación de la subjetividad del pensador, ni la pura unidad y coherencia de la obra en sí misma deciden sobre su carácter como filosofía, sino sólo esto: si lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente” (2003b, 9). No es baladí esta taxativa afirmación, pues, por una parte, defenderá en el tema una posición crítica respecto a los poetas filósofos, al modo de Friedrich Schlegel, pero, por otra parte, no olvidará las dimensiones no enunciativas del lenguaje, en línea con Benjamin e incluso podría ser considerado como la forma del pensamiento, un pensamiento estético (Gómez, 1998). La crítica inmanente del idealismo realizada en este momento germinal del pensamiento de Adorno la han estudiado diferentes intérpretes⁹, para nuestro tema nos interesa destacar que el concepto de ilustración en este momento debe responder ya de los pensamientos contra la ilustración que también acoge. Es notable que en este preciso

⁹ Escuela Cruz, C. (2013) “Kierkegaard y la desintegración moderna. Elementos para una crítica inmanente al idealismo en Adorno. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVIII, 89-104. Zamora, J. A. (2009), «El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo», *Azafea, revista de filosofía*, 11, 45-72. Sobre el contexto en que un teólogo dirige una tesis sobre un Kierkegaard recuperado (Heidegger) vid. Hammond, G. B. (1991) "Tillich, Adorno, and the Debate about Existentialism", *Laval théologique et philosophique*, 47/3, 343-355.

momento teórico la reflexión de la Ilustración incluye a Hegel. Refiriéndose a la filosofía del momento afirma: “La meditación vulgar de hoy en día, que concluye que no habría que remover el mal que vino al mundo con el pecado original en consideración a su sublime genealogía, está prefigurada en Kierkegaard. Pero Kierkegaard no debe esta clase de motivos implemente a la tradición de su confesión. Son motivos filosóficamente pensados. Su fuerza de atracción se explica no en último lugar por el hecho de que, con los medios de la Ilustración, y ésta precisamente en su elevada forma hegeliana, Kierkegaard denigró la Ilustración” (Adorno, 2003b, 246). Declarar a Hegel la forma más alta de ilustración implica que se han producido cambios en el concepto, los mismos cambios existentes entre Kant a Hegel: la idea fundamental es que el proceso que se concebía en Kant, debe incluir momentos críticos en el proceso, tales como interrupciones y regresiones, que alejan dos de sus características en Kant: ser un proceso “continuo” y ser un proceso “acumulativo”. Esta discontinuidad solo puede introducirse conceptualmente cuando el continuo acumulativo de la historia se interrumpe por un hecho, un objeto, etc. que no pueden integrarse o asimilarse a esa continuidad y actúa por ello como “negatividad”, como negación del proceso.

4. Las dos tesis explícitas de *Dialéctica de la Ilustración*

Dialéctica de la ilustración es la primera obra donde los autores exponen desarrollada, hasta el momento en que realiza el análisis (1947), una reinterpretación de la génesis del individuo y de la sociedad según las tesis críticas aparecidas en el último siglo: crítica del idealismo filosófico y de la economía política (tomando la orientación en Marx), de la historia (en Benjamin) y del descentramiento del sujeto (en Freud). Este podría ser otro balance filosófico de la Modernidad, de una ilustración frustrada, de un momento de regresión. Esto se deja bien claro en el prólogo. Experimentada la medianoche de la historia (la planificación de un Holocausto mecanizado), el libro sirve para sostener dos tesis críticas igual de radicales. Esta medianoche de grandes acontecimientos prosigue en el gris continuo de una vida dañada, frente a lo cual existe la posibilidad que ya criticó en Kierkegaard, y que en el momento histórico del momento, ejemplifica Heidegger con su falsa profundidad; pero también existe la posibilidad de analizar los síntomas del debilitamiento del sujeto y su racionalidad para un trabajo continuo de ilustración sobre sí mismo. Este es el camino emprendido por los autores. Tanto el veredicto sobre la situación histórica que se vive, como el diagnóstico condensado en dos tesis, se presentan en el prólogo de la obra. Desgranar las consecuencias de tales tesis se realiza, principalmente, en el capítulo fundamental y primero “Concepto de ilustración”. La expresión literal de las tesis muestra ya su explícito posicionamiento antitético a los presupuestos fundamentales de la Ilustración. La filosofía burguesa de la historia postulaba un claro corte entre mito e ilustración. En el mito habita el oscurantismo, la superstición, la irracionalidad en suma. La Ilustración es un despertar de ese sueño pesadilla; significa haber madurado y haberse convertido en un ciudadano de plano derecho. La culpable minoridad es culpa del débil carácter moral de los individuos, no un efecto del descubrimiento de que en una época ilustrada siga presente el mito. Afirmar que “el mito es ya ilustración” significa criticar por insuficiente la concepción ilustrada, en cuanto que el saberse mito del mito, la mentalidad en la que sea posible un pensamiento de este tipo, es ya una mentalidad ilustrada, que se ha alejado, se ha podido separar del dominio absoluto de explicaciones que recurren al “misterio”, al “destino” o cualquier otro motivo irracional. Los testimonios transmitidos acerca de lo ancestral, mítico, ya no son míticos, sino la incipiente ilustración que alumbra la incipiente razón humana. Dicho de otra manera: la separación entre ambos no es tal separación, una que pueda

determinarse nítidamente, pues la ilustración no es el estadio superior claramente separado, sino que mito e ilustración están siempre presentes, es una lucha constante, por eso se le llama dialéctica. La segunda tesis, “la ilustración recae en el mito”, pone en cuestión el axioma ilustrado positivista de que el proceso de ilustración es unidireccional y acumulativo. Que hubiera estados de quietismo en el proceso de ilustración podía concebirse, como una detención provisional del proceso; pero que éste pudiera volverse atrás, perder los estadios de civilización conseguidos, sólo podía concebirse por su paralelismo en una “caída”, pero no en la figura de un regreso de lo arcaico. Evidentemente estos pensamientos deben su nacimiento y afianzamiento al modelo de formación de la psique debido a Freud en el que la regresión tiene su lógica y, por tanto, explicación.

La primera consecuencia de las dos tesis es que se llegan a remover los fundamentos de la conciencia ilustrada de la cual somos partícipes y herederos: la dialéctica de la Ilustración no conlleva la presuposición de un tiempo lineal en el cual se desarrolla la ilustración, que se concibe como un proceso unidireccional que tiende infinitamente hacia un futuro nunca alcanzado del todo. Esto es: una intrínseca concepción del tiempo y de la historia que halla su expresión más fiel tanto en la concepción mecanicista del tiempo de la ciencia moderna, por una parte, y en la lógica de la mercancía por otra, tal como la analizó Marx en *El Capital*. La filosofía burguesa de la Historia, en el siglo XVIII europeo, secularizó la doctrina cristiana de la Salvación. Un relato del sentido de lo acontecido a la Humanidad entre los dos “puntos singulares” de la Historia: la Creación y el Juicio Final, un relato transcrito por humanos pero dictado desde el punto de vista del Dios creador que tiene ante Sí desplegada toda la historia. La burguesía ilustrada sustituyó el punto de vista de Dios por el del Ciudadano, del Sujeto o de la Mercancía, pero en todo caso retrasando *sine die* el final de la historia, precisamente el momento en que finalmente se satisfarían todas las necesidades en la Tierra que son el único motivo para soportar las penurias del presente (el esquema de pensamiento que subyace a la ética del protestante del trabajo). El marxismo de principios del siglo XX, de forma clara en Karl Korsch, teorizará una “concepción materialista de la historia” en la que se sustituiría el punto de vista de la burguesía por el punto de vista del proletariado. Pero con ello no desaparecen los problemas teóricos detectados por Benjamin en toda “concepción” de la historia. Una vez más la cuestión es el sujeto supuesto en esa filosofía; esto es, qué significa “nosotros” cuando es apuntado en el discurso, aunque no sea mencionado. Porque nos está hablando a nosotros, de lo que fuimos o hicimos, a lo que fuimos llevados o arrastrados sin conocimiento ni consentimiento la mayoría de veces. La conciencia ilustrada olvida rápidamente su origen: escapar del terror.

El texto de Benjamin de 1940 es omnipresente en esta crítica de la filosofía de la historia. Un “estado de excepción” permanente es lo que vivimos; se desprende de la lectura de Benjamin. Consecuentemente el presente no es un tiempo ilustrado, sino en todo caso “una nueva suerte de barbarie”. Lo que cambia es la “suerte de”, lo que permanece es la presión constante de la realidad construida contra la ilustración, contra cualquier muestra de ilustración. La suerte de barbarie de nuestros días tiene nombres parecidos, pero si la lucha de Kant era contra el dogmatismo religioso y la violencia del poder desnudo, en nuestro tiempo dicha lucha debe ser contra la llamada “industria cultural”, pues esa es el sofisticado mecanismo de anti-ilustración construido en el actual nivel de los medios de producción. La “industria cultural” es el mecanismo social que hace pasar la anti-ilustración como ilustración en el reino de los semi-formados por los medios audiovisuales de masas. En una vuelta sobre el tema, en “Résumé über Kulturindustrie” escrito en 1963, Adorno afirma: “El efecto general de la industria cultural es el de la anti-ilustración [...] el progresivo dominio de la naturaleza se convierte

en medio de engaño, en medio para amarrar las conciencias” (2003c, 345). Adorno realiza esta afirmación tras haber trabajado, durante el exilio norteamericano, muy cerca de la “industria cultural” más exitosa del mundo (Hollywood). Analizará los medios de producción audiovisual del momento para que frases como la anteriormente citada no sea simplemente la opinión de un tertuliano *dilettante*. Como señalamos en otro lugar, el análisis de los medios que inició Benjamin en “La obra de arte” y que prosiguió Adorno (entre otros) mostró los procedimientos necesarios para hacer “normales” la irracionalidad más inhumana.

5. “Continuará”

Como informan los editores, en la edición de 1947 el capítulo sobre la “Industria cultural como engaño de masas” terminaba con la indicación “*fortzusetzen*” (“continuará” o “para continuar”), indicación que fue suprimida en la nueva edición de 1968. El continuará puede entenderse en, al menos, dos sentidos. Uno es el de que lo escrito es una parte de una obra mayor que deberá completarse en el futuro. Otro es el de que lo escrito debe ser re-escrito continuamente porque el material que analiza en él, el que produce el “engaño de masas”, se está transformando continuamente, exactamente a la velocidad de las cadenas de producción. Es coherente interpretarlo en este segundo sentido. Este sentido implica que la tarea de la teoría crítica es actualizar constantemente la crítica a las múltiples formas que adopta en el capitalismo actual ese engaño de masas, la industria cultural mutando continuamente. Tenemos un ejemplo del “continuará” en los años posteriores de Adorno. Como ya analizamos en otro trabajo (Cabot, 2017), la crítica cultural tiene por objetivo analizar el uso de los instrumentos y mecanismos audiovisuales con vistas a la colonización de las psiques individuales; poner de relieve el modo en que se instrumentaliza el cuerpo entero del individuo para producir plusvalía y asentimiento o conformismo con la irracional situación de ofuscación o frialdad social; en definitiva, politizar (enfocar la discusión pública) la “sociedad del espectáculo” (que no es más que una sociedad productora-consumidora de mercancías).

La importancia de la crítica de la industria cultural, que es en este sentido proseguir la crítica del concepto de ilustración dominante, no puede confundirse con un puro esteticismo, como si fuera olvidar o abandonar el hecho fundamental de la producción de plusvalía como motor social. El reproche de esteticismo, en todo caso, supone, en la línea del llamado “marxismo tradicional”, que la cultura, el arte, la estética, etc. pertenecen a la superestructura ideológica, cuando lo importante se decide en la infraestructura económica. El capitalismo mundial, que Marx analizó cuando estaba en sus inicios, se caracteriza por producir mercancías que han de satisfacer necesidades (y, por tanto, han de consumirse), en estos momentos por producir una enorme y absurda cantidad de mercancías para satisfacer unas necesidades creadas socialmente. En la ecuación de la economía política, la necesidad constante de aumentar la producción implica la necesidad constante de aumentar el consumo o destruir los excedentes. La “industria cultural” tiene la tarea de expandir las “necesidades” y así aumentar el consumo. La guerra consume lo segundo: destruye los excedentes materiales y humanos.

Setenta y cinco años después de publicarse *Dialéctica de la ilustración* estamos ya plenamente en aquel mundo distópico que llamaron “industria cultural”. Tanto en sus líneas como explícitamente en *El Capital*, se nos dice que toda “riqueza” proviene de la naturaleza. Marx lo recalcó cuando criticó el programa del partido social-demócrata alemán, recién unificado en 1871 y reunido en Gotha. Los socialistas habían escrito al inicio de su flamante programa que “toda la riqueza procede del trabajo”, afirmación

destinada principalmente a justificar las luchas salariales y sindicales en general. Marx escribe: “El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es tanto la fuente de los valores de uso (¡y en eso consiste la riqueza material!) como lo es el trabajo, que en sí mismo no es más que la expresión de una fuerza natural, la fuerza de trabajo humana” (Marx, 1956, 15). Esta afirmación conlleva implícitamente la crítica de los presupuestos idealistas de la ilustración en lo que concierne al concepto de naturaleza. La desmitologización que figuraba en el programa de la Ilustración histórica del siglo XVIII, y así en todo programa posterior, se dirigía no solamente a librar al mundo de fuerzas sobrenaturales, fuera de la acción iluminadora de la razón, sino igualmente, y en consonancia, a librar al mundo del caos de una naturaleza indómita. La ciencia experimental es el arma de la desmitologización de la naturaleza. El resultado es, además de los visibles de mejora de la calidad de vida para una parte de los humanos, una naturaleza sin alma, pero también una naturaleza que, como dice Walter Benjamin, parece que “está ahí gratis” para ser poseída. Supone un tiempo homogéneo y vacío, así como una naturaleza continua e infinita. Pero ni la naturaleza exterior es infinita, inagotable, siempre ahí para lo que necesitemos, violentamente, como nos deja claro la crisis ecológica en ciernes, ni la naturaleza interior es infinitamente plástica e insaciable, como se presupone en los contenidos de la industria cultural actual. No son pocos los síntomas de que ya se sobrepasaron los límites del minúsculo cuerpo humano para responder a los requerimientos del sistema de producción y consumo. La misma aparición del síntoma puede tener un efecto benéfico para el enfermo, siempre que sea consciente de su situación. Creo que este ha sido siempre el objetivo de *Dialéctica de la ilustración*.

6. Referencias

- Adorno, Th. W. (2003a), Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2003b), *Soziologische Schriften II*, Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2003c) *Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2003) *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1979) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, 9 Alianza.
- Cabot, M. (1999) La importancia de los estudios estéticos del siglo XVIII, en: Baumgarten, A.G. *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Alba, 7-22.
- Cabot, M. (2018) “Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73 55-66.
- Eisler, R. (1930), *Kant-Lexicon*. Kuhn.
- Escuela Cruz, C. (2013) “Kierkegaard y la desintegración moderna. Elementos para una crítica inmanente al idealismo en Adorno. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVIII, 89-104.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez. Taurus.
- Hammond, G. B. (1991) "Tillich, Adorno, and the Debate about Existentialism", *Laval théologique et philosophique*, 47/3, 343-355.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Trotta.
- Kant, I. (1978) *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara

- Kant, I. (2006), *Escritos en defensa de la Ilustración*. Alba.
- Kant, I., (2013) *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de Roberto R. Aramayo. Alianza.
- Kunneman, H. y de Vries, H. (1989) *Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung': Zwischen Moderne und Postmoderne*. Campus Verlag.
- Karl M. y Engels, F. (1956) *Werke*, Dietz.
- Reijen, W y Schmid Noerr, G. (1987). *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*. Fischer.
- Zamora, J. A. (2009), «El joven Th. W. Adorno y la crítica immanente del idealismo», *Azafea*, revista de filosofía, 11, 45-72.

El individuo ante la totalidad. El lugar del psicoanálisis freudiano en la teoría crítica de la industria cultural

Eduardo Maura
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 01 octubre 2023 / Aceptado: 18 noviembre 2023

Resumen: Ochenta años después de su publicación, el capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* dedicado a la industria cultural no ha dejado de estimularnos ni de generar malentendidos. Este artículo trata de delimitar el papel del psicoanálisis freudiano en la teoría crítica de la industria cultural, tal como Adorno y Horkheimer la formularon, con vistas a esclarecer su sentido y alcance, así como para tratar de enriquecer los debates contemporáneos sobre la relación entre economía, arte contemporáneo, filosofía y cultura.

Palabras clave: Psicoanálisis, Industria cultural, Dialéctica, Adorno, Horkheimer

The Individual in the Face of Totality: The Role of Freudian Psychoanalysis in the Critical Theory of Culture Industry

Abstract: Eighty years after its publication, the chapter of *Dialectic of Enlightenment* devoted to the Culture Industry has not ceased to stimulate us, but also to generate misunderstandings. This article aims at analyzing the role of Freudian psychoanalysis in the Critical Theory of Culture Industry, as Adorno and Horkheimer formulated it, to help clarify its meaning and scope, as well as to enrich contemporary debates on the connections between economy, contemporary art, philosophy, and culture.

Keywords: Psychoanalysis, Culture Industry, Dialectic, Adorno, Horkheimer

Sumario: 1. La industria cultural, entre el individuo y la totalidad. 2. Teoría crítica y psicoanálisis del sujeto de entreguerras. 3. Aperturas freudianas: el papel del psicoanálisis en *Dialéctica de la Ilustración*.

1. La industria cultural, entre el individuo y la totalidad¹

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. “Falsas” son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad [*euphoria in unhappiness*]

Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (1964)

Lo que resiste puede sobrevivir solo en la medida en que se integra [*Was widersteht, darf überleben nur, indem es sich eingliedert*]

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (1944-47)

Este artículo pretende esclarecer el papel del psicoanálisis freudiano en el análisis del campo de fuerzas que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno sintetizan con el sintagma “industria cultural”. Para ello, el texto se divide en tres partes. La primera sitúa la noción de industria cultural en el contexto de las transformaciones sociales de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo XX y de las investigaciones del *Institut für Sozialforschung* en ese periodo. La segunda aborda la relación entre la teoría crítica y el psicoanálisis y sus orígenes en torno a la misma época. La tercera y última se adentra en el capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* dedicado a la industria cultural, con especial atención al lugar del psicoanálisis a lo largo del mismo².

A modo de preámbulo, es útil recordar que en nuestros días sigue siendo la norma tratar el capítulo como un estudio sobre los medios de comunicación y entretenimiento en el contexto norteamericano de mediados del siglo XX. Con ello, se intenta adaptar el texto de Horkheimer y Adorno al estado actual de la división social del trabajo académico, que establece diferencias nítidas entre los ámbitos de conocimiento de Filosofía, Comunicación e información y Ciencias sociales³. Este abordaje del texto adolece, sin embargo, de numerosos problemas.

En primer lugar, hay que recordar que DI no es un texto académico. Horkheimer y Adorno no escriben para el público universitario ni esperan que el texto se difunda por carriles académicos (Hullot-Kentor, 2008). La propia textura del libro así lo sugiere: pocas referencias y poco extensivas a los autores con los que se dialoga, tales como Homero, Francis Bacon o René Descartes, y apenas referencias a los estudios empíricos sobre radio, música y soportes musicales en los que Adorno (2006) trabajó a finales de los treinta y principios de los cuarenta, entre otras fuentes posibles. Esta condición de objeto filosófico no identificado, unido al hecho de que fue publicado en alemán y en fotocopias, y que apenas circularon unos 500 ejemplares, sugiere que debemos leerlo más en clave experimental que de historia de la filosofía o de análisis mediático. Es un proyecto de investigación, más que una monografía (Steinert, 2007).

¹ *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (2018) se refiere como DI. Cuando he necesitado especificar algún término alemán, he utilizado la versión de los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer (1987). Las citas de la *Obra completa* de Adorno (2003 y ss.) se refieren como AOC. Las de las *Obras completas* de Sigmund Freud (1978 y ss.) como FOC.

² Todas las referencias a DI provienen de la versión española de J. J. Sánchez en la editorial Trotta (2018), tal como consta en la bibliografía. Cuando he necesitado especificar algún término alemán, he utilizado el volumen correspondiente de los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer (1987).

³ Algo similar ocurre, dicho sea de paso, con los trabajos de Gilles Deleuze sobre la imagen cinematográfica: *Estudios sobre cine, 1. La imagen movimiento* (1983) y *Estudios sobre cine, 2. La imagen-tiempo* (1985).

En segundo término, la manera en que Horkheimer y Adorno plantean el problema de la industria cultural no responde a la lógica de la crítica de la economía de la cultura. El problema no es si el buen arte es compatible con el capitalismo. Más bien, DI prolonga los trabajos de Walter Benjamin y Siegfried Kracauer de los años veinte y treinta, de los cuales a Adorno le interesa, singularmente, la idea de que “la reproducción masiva de obras de arte no solo se relaciona con la producción masiva de bienes industriales, sino también con la reproducción masiva de actitudes y acciones humanas” (Benjamin, 1991: 1042), tal como se plantea en los apuntes de Benjamin para *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1935-39) (Claussen, 2005). En este sentido, también son relevantes las investigaciones de Kracauer sobre las inclinaciones culturales de las nuevas clases medias urbanas en Alemania. En referencia a una joven oficinista berlinesa, este señala:

La magia de la vida burguesa la alcanza precisamente bajo su forma más sórdida, y ella acepta sin pensar todas las bendiciones que se filtran desde arriba. Es característico de ella que, en el salón de baile o en el café del suburbio, no puede escuchar una pieza musical sin ponerse a tararear de inmediato las canciones de moda correspondientes. Pero no es ella la que conoce todas las canciones, sino que las canciones la conocen a ella, la capturan y la asfixian suavemente. Permanece en un estado de anestesia general (Kracauer, 2008: 176-177).

De modo similar, Horkheimer plantea en su ensayo “Arte y cultura de masas” (1941) que la noción de individualidad en torno a la cual gira la idea burguesa del arte, caracterizada por la autonomía del arte y la subjetividad del gusto, está en peligro de extinción. La dinámica capitalista tiende a difuminar la distinción entre la obra de arte, en particular, y el producto del trabajo humano, en general, que el discurso de la autonomía del arte aspiraba a proteger y especificar. A la vez, el modo de vida capitalista limita el alcance del tiempo libre, en el sentido de tiempo “liberado” del trabajo, en la vida cotidiana. El tiempo libre se vuelve cola del cometa del trabajo, es decir, una extensión tonificante del proceso productivo que sirve para refrescar la cabeza y las extremidades del trabajador. Nada en la cadena de valor del trabajo fomenta la individualidad autónoma: el “tiempo de libertad” no tiene “valor independiente” del “tiempo de trabajo” (Horkheimer, 1941: 292).

También, cuando pensamos el capítulo sobre la industria cultural, como ha sido habitual, como una premonición pesimista sobre las posibilidades de medios como la radio y el cine, es decir, cuando lo ubicamos en los debates anglosajones sobre la división entre alta cultura y cultura de masas (Rosenberg y White, 1957; Mast, Cohen y Braudy, 1974), perdemos de vista que Adorno y Horkheimer hacía mucho que cuestionaban la crítica pesimista de la cultura. Al contrario, asocian el pesimismo civilizatorio con las posiciones conservadoras de Aldous Huxley, Karl Jaspers y José Ortega y Gasset (DI: 55). La crítica conservadora de la cultura, incluso si lo hace con buena intención, reivindica reaccionariamente el valor de la *vieja* Cultura (con mayúsculas) con respecto al valor de la *nueva* cultura (como mercancía):

La crítica de la cultura es conservadora hasta Valéry, y está dirigida en secreto por un concepto de cultura que aspira a la propiedad sólida, independiente de las oscilaciones de la coyuntura, en la era del capitalismo tardío. Este concepto se afirma como sustraído al capitalismo para ofrecer seguridad universal en medio del dinamismo universal. El modelo del crítico de la cultura es el coleccionista tasador no menos que el crítico del arte. La crítica de la cultura recuerda en general al gesto del regateo: como cuando un experto pone en cuestión la autenticidad de un cuadro o lo incluye en las obras

menores del maestro. Hay que desprestigiar para obtener más. El crítico de la cultura, en tanto que valorador, tiene que ver ineludiblemente con una esfera salpicada de valores culturales, aunque rechace la comercialización de la cultura (AOC 10/1: 14).

Por tanto, es fácil concluir que si Horkheimer y Adorno hubieran querido criticar la “cultura de masas” en bloque, habrían titulado su capítulo “Cultura de masas”, puesto que conocían el término y su ámbito de aplicación (Hansen, 2011). Al titularlo “Industria cultural”, están separando su diagnóstico de la incalculable extensión de la cultura de masas, entendida como cultura que se produce desde abajo, de manera más informal, tanto oral como escrita, a menudo en contextos familiares y comunitarios, como urdimbre de una cierta experiencia y como alternativa funcional a la educación “oficial” o “reglada”.

De manera más matizada y tomando pie también en sus propias experiencias en el exilio norteamericano (Jenemann, 2007; Abromeit, 2011), Adorno y Horkheimer establecen una línea de demarcación entre la cultura de masas, sin adjetivos, y la “cultura de masas bajo el monopolio”; entre el “estadio liberal” y el “estadio actual” de la cultura de masas (DI: 172-174). No entienden la cultura de masas y la industria cultural como bloques estáticos compuestos por una serie de medios con sus características respectivas, de tal manera que, por ejemplo, el cine narrativo sería esencialmente popular y la música atonal esencialmente elitista. Las entienden como manifestaciones de procesos muy amplios de transformación de la vida entre la primera revolución industrial en los años treinta-cuarenta del siglo XIX (que cabe cifrar en torno al telar mecánico, el ferrocarril, la fotografía, los primeros anillos obreros y las obras de Charles Dickens) y el mundo de la posguerra de la Gran Guerra (cuyas instituciones principales serían los clubes de baile, la radio, *El gran Gatsby* de Francis Scott Fitzgerald y, en general, la ola americanizante tan intensamente debatida en Alemania en los años veinte) (Saunders, 1994; Klautke, 2011; Nolan, 2012), pasando por la segunda revolución industrial (cinematógrafo, película de 35mm, sistemas de grabación sonora, torre Eiffel, automóvil, iluminación artificial de las ciudades) a finales del XIX (Rodríguez, 2012). En resumen, cuando hablan de industria cultural, se refieren a un proceso integral en el que se movilizan aspectos diversos y en diferentes niveles de la vida humana, individual y colectiva, no solo los hábitos de consumo cultural.

El mello de la reflexión sobre la industria cultural no está pues en el cine, la radio o la cultura de masas en sí mismas. El concepto de industria cultural condensa, a cambio, las condiciones vigentes en la década de los cuarenta del siglo XX para el desarrollo del individuo libre y autónomo característico del proyecto ilustrado. El análisis se enmarca en un proyecto de investigación más amplio sobre las formas de la experiencia social y sus instituciones, entre ellas el individuo autosuficiente, en el momento de su declive. En consecuencia, la dialéctica de la Ilustración no es solo un proceso civilizatorio en sentido macrosociológico, sino que afecta a la vida privada y la dimensión psíquica del individuo, directa e indirectamente. En este sentido, Horkheimer y Adorno se preguntan cómo es posible que la Ilustración se convierta, a través de los procesos de integración económico-cultural propios del capitalismo de entreguerras (Pollock, 1941), en su contrario: “perece ahora la idea misma que justificaba todo: el hombre como persona, como sujeto de la razón. La dialéctica de la Ilustración se invierte objetivamente hasta convertirse en locura”. Esta experiencia cotidiana de “indiferencia hacia el individuo” (DI: 237-239) (Zamora, 2004), de insignificancia de este ante la grandeza del aparato hasta el punto de su posible aniquilación, es paradójicamente vehiculada por la industria cultural, que es resultado de la integración desde arriba de los aparatos industrial y cultural, hasta el momento interconectados, pero relativamente independientes.

En efecto, Horkheimer y Adorno escriben en el marco de la reorganización del capitalismo después de la Gran Depresión, marcado por ambiciosos programas estatales en la estela del *New Deal* (1933-1938) y por la creciente asimilación de los diferentes subsistemas sociales en una estructura económica más o menos coherente; todo ello a través, entre otros medios, de la concertación público-privado, la mercadotecnia y la publicidad, que se convierte en un ingrediente básico de la cultura cotidiana de los habitantes de Europa y América del Norte después de la Gran Guerra: cartelería, rotulación, marquesinas, vallas, anuncios visuales y sonoros, etc. (Dickstein, 2009; Katznelson, 2014)⁴. Sin embargo, esta diversidad de experiencias, supuestamente hormigueante, no es caótica, sino que está ordenada desde arriba en al menos dos sentidos. Primero, Adorno y Horkheimer piensan que la crisis de la cultura tradicional no ha resultado en un “nuevo desorden”, no ha dado lugar a un caos cultural donde las viejas jerarquías y los estilos tradicionales han dado lugar al “todo vale”. Ocurre al revés, que “la unidad visible de macrocosmos y microcosmos muestra a los hombres el modelo de su cultura: la falsa identidad de universal y particular” (DI: 161-162). Así comienza el capítulo:

La tesis sociológica según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero (DI: 161).

Segundo, la libre competencia es sustituida por el monopolio para que la industria cultural no tenga que competir con nadie de igual a igual⁵. La publicidad, más que para vender, sirve como recordatorio de que la necesidad humana de divertirse sigue ahí, por si el consumidor se hubiera olvidado de ella, encontrado una alternativa o producido sus propios medios para satisfacerla. De ahí que la cultura sea una “mercancía paradójica”:

Se halla hasta tal punto sujeta a la ley del intercambio que ya ni siquiera es intercambiada; se disuelve tan ciegamente en el uso mismo que ya no es posible utilizarla. Por ello se funde con la publicidad. Cuanto más absurda aparece ésta bajo el monopolio, tanto más omnipotente se hace aquélla. Los motivos son, por supuesto, económicos. Es demasiado evidente que se podría vivir sin la entera industria cultural: es excesiva la saciedad y la apatía que aquélla engendra necesariamente entre los consumidores. Por sí misma, bien poco puede contra este peligro. La publicidad es su elixir de vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que promete como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad para compensar su propia incapacidad de procurar un placer efectivo (DI: 200).

⁴ Dicha concentración favorece la transformación del campo visual y de los hábitos culturales: el público de los anuncios, con respecto al público de las tiendas tradicionales, consume dos veces: consume el anuncio y consume el producto. La publicidad, en este sentido, ofrece un rendimiento económico doble: el de incrementar las ventas del producto y el de producir ella misma un campo de experiencia diferenciado.

⁵ Oskar Negt y Alexander Kluge toman pie en esta idea en el capítulo 4 de su libro *Esfera pública y experiencia* (1972), donde analizan la noción de “ensamblaje” o “cartel mediático” [*Medienverbund*] (Negt y Kluge, 1972: 225 y ss.)

Adorno y Horkheimer insisten en que la industria cultural, pese a todo, también es una industria de la diversión (DI: 176-178). El problema es que la dinámica monopolista, cuando se aplica a la esfera de la diversión, genera una contradicción específica. Cuando no se prescribe desde arriba, la experiencia de divertirse conecta con la sensación de los humildes de que se ha impartido justicia, como en los dibujos animados donde el poderoso es escarmentado por la acción, a menudo concertada, de los más débiles. Asimismo, enlaza con la libertad para usar la técnica con fines diferentes al dominio de la naturaleza. ¿Cómo divertir y a la vez reprimir el potencial subversivo de la diversión? Las respuestas de la industria cultural son necesariamente ambiguas e imperfectas, sintomáticas del enorme esfuerzo que esta realiza para mantenerse en funcionamiento.

En los años cuarenta, la diversión, aunque omnipresente, ve reducido su significado social y se convierte en mero eslabón del proceso general de mantenimiento del statu quo. Con ello, la cultura deja de ser un espacio de socialización y de reconocimiento recíproco, igual que el tiempo libre se desliga de la sensación de libertad, tal como sugería Horkheimer. En consecuencia, la diversión ya no consiste en imaginarse otros mundos, aunque solo sea en el ámbito de la fantasía. Esa experiencia está demasiado abierta para ser ordenada desde arriba. Más bien, debe consistir en dotar al trabajador de un producto reparador que lo mantenga fresco y en condiciones de ir a trabajar al día siguiente. De ahí la importancia, entre otras, de la industria de los hobbies y las escapadas de fin de semana. En un texto titulado “El esquema de la cultura de masas” (1942), al que Adorno se refería como la parte no impresa del capítulo, esto aparece sintetizado de manera demoledora: “La fábrica de los sueños no tanto fabrica tanto los sueños de los consumidores cuanto pone en circulación el sueño de los proveedores” (AOC 3: 203)⁶. De esta manera, el cliente siempre tiene la razón porque no tiene demasiadas razones ni tiempo disponible para deliberar sobre por qué prefiere un producto a otro. La industria cultural crea las condiciones para que “ser uno mismo”, más que en elegir productos diferentes a los que eligen los demás, consista haber visto las series y películas que han visto todos los demás, en vivir en las casas donde vive el resto, en visitar los resorts vacacionales de moda y en disponer de las cosas que los demás consideran indispensables. En otras palabras, la filosofía de la industria cultural es la producción de multiplicidad, pero no de diferencia; de muchos productos, pero un solo patrón de disfrute: el consumo inmediato.

Análogamente, ser un experto en música radiofónica o en cine sonoro ya no tiene que ver con descubrir algo nuevo en las obras (DI: 167). En el marco de la industria cultural, se trata de ser rápido anticipando e identificando como relevante para el resto algo que en realidad era previsible, si no inevitable, y por tanto irrelevante de señalar:

El principio de “siempre lo mismo” regula también la relación con el pasado. La novedad del estadio de la cultura de masas respecto al estadio liberal tardío consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar. Mientras, por una parte, determina ya el consumo, descarta, por otra, lo que no ha sido experimentado como un riesgo. Los cineastas miran con desconfianza todo manuscrito tras el cual no se esconda ya un tranquilizador éxito en ventas. Por eso precisamente se habla siempre de idea, innovación y sorpresa, de aquello que sea archiconocido y a la vez no haya existido nunca. Para ello sirven el ritmo y el dinamismo. Nada debe quedar como estaba, todo debe transcurrir incesantemente, estar en movimiento. Pues sólo el triunfo universal del ritmo de producción y

⁶ De manera interconectada, Adorno y Horkheimer plantean que el público será más culto, su gusto tanto más refinado, cuanto más capaz sea de reconocer cómo terminará la película que está viendo, cómo seguirá la melodía que está escuchando o cómo se resolverá la novela que está leyendo. Así, la industria cultural, con sus managers y sus expertos, sus *gadgets* y sus clichés, se mueve en lógica de eterno retorno, pero mantiene y promueve, al mismo tiempo, el culto a la innovación.

reproducción mecánica garantiza que nada cambie, que no surja nada sorprendente (DI: 174).

La semejanza a la que se refieren no es la de los productos culturales entre sí, que son más y más variados que nunca, sino la que iguala la gestión cultural con la gestión de las crisis económicas o los flujos migratorios, entre otros problemas técnico-administrativos. Por supuesto que tiene lugar una estandarización y una serialización de la producción cultural, pero que algo se estandarice no significa que no pueda ser diverso. La clave es que la industria cultural es una forma de tramitación de los antagonismos que puedan surgir en la sociedad, en este caso por el lado de la cultura, que había sido siempre uno de los espacios de conflicto históricamente más relevantes:

Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía. Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual (DI: 162).

La industria que produce películas y la que fabrica bombas y coches no son idénticas per se. Lo idéntico es la función que desempeñan en condiciones de integración capitalista. Si van de la mano, no es porque los individuos no sean capaces de distinguir una película de una granada de mano. Adorno y Horkheimer no defienden que los individuos se hayan idiotizado, que los productos culturales contemporáneos ya no sean valiosos o que existiera una edad de oro de la cultura hoy arruinada por el afán de lucro. De hecho, muchos productos culturales de calidad pueden ser disfrutados por más personas que antes. No hay nada de malo en ello, como no hay nada de regresivo en que la experiencia cultural incorpore nuevas técnicas: por ejemplo, la música grabada, más fácil de transportar y difundir con respecto a la música en directo (Levin, 1990).

El problema es, como estamos viendo, que la nueva configuración económica fusiona dos polos, la diversión y la resignación, que para los individuos habían sido, aunque solo fuera puntualmente, históricamente contradictorios. La cultura era la sede de la tensión entre el más acá de lo existente y el más allá de lo posible. Ahora, “la industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella” (DI: 181). El individuo, atrapado en una tensión solo aparentemente resuelta, es aplastado por las circunstancias e invitado a seguir siendo aplastado por ellas en su tiempo libre:

El trabajo, que el individuo realiza para sí y para los demás, ocurre en virtud de altas ideas que mantienen una relación muy débil con el placer, si es que algo tienen que ver con él. El deber, el honor y la vida en comunidad determinan al verdadero ser humano y constituyen su preeminencia respecto del animal. Por el hecho de que el placer como motivación no interviene en forma decisiva, todo hace elevar la pretensión de valor cultural, recibe la dignidad suprema. Esto no significa, de ningún modo, que la alegría esté abiertamente desterrada. Por el contrario: en el más oscuro lugar de trabajo, en las actividades más monótonas, bajo las más tristes condiciones de vida, en medio de una existencia que se caracteriza por privaciones, humillaciones y peligros, sin perspectivas de una mejoría duradera, por ninguna causa deben los hombres mostrarse abatidos. Cuanto más crédito pierde el consuelo de la

religión, tanto más se refina y elabora en el hombre común el aparato cultural para la producción de alegría (Horkheimer, 2003: 171).

En definitiva, la industria cultural es un modo de organización de la relación entre el individuo y la totalidad en cuyo marco no se le pregunta al individuo lo que piensa o siente. Se le exige identidad con la oferta, por más que dicha sumisión no tenga la forma de la obediencia directa: “el individuo es ilusorio [...]. El individuo es tolerado solo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda. [...] los individuos no son en efecto tales, sino simples puntos de cruce de la tendencia del universal” (DI: 193-194). Es decir, solo es tenido en cuenta si forma parte de una corriente de consumo y diversión coherente con los límites del sistema. Cualquier deseo ajeno a los ya contemplados por la oferta no es entendido como acto libre, por tanto valioso para el conjunto, sino como deriva patológica o extravagancia susceptible de ser marginada y, según el caso, incluso punible.

2. Teoría crítica y psicoanálisis del sujeto de entreguerras

Al interés en la evolución del lugar social del individuo en el capitalismo posliberal, Horkheimer y Adorno añaden que existe correspondencia entre el destino de dicho individuo y el de la sociedad en su conjunto y que, como resultado, no hay salida individual al entramado monopolístico⁷. Esto también implica, como traslucía en el apartado anterior, que los grandes procesos de concentración empresarial característicos de los Estados Unidos posteriores a la Gran Depresión no solo alteran el equilibrio entre capital y trabajo, entre burguesía y proletariado, por usar las categorías marxianas clásicas, sino que impactan en la dimensión psíquica y cultural de la vida humana.

Hasta ese momento regía un cierto esquematismo según el cual el lugar privilegiado del individuo en la sociedad liberal era el mercado (en tanto que esfera privilegiada donde contratar y ser contratado libre e igualmente). El mercado era la superación moderna de las viejas formas de solidaridad entre miembros de la misma clase, iglesia, género, raza, etcétera, cuyo carácter endogámico y arbitrario se había vuelto insostenible. Las viejas prácticas daban paso a un orden más eficiente cuyo centro era precisamente el “sujeto racional”. La paradoja radica en que ahora que:

[...] la cultura misma se extingue por razones económicas, se dan en medida imprevisible nuevas condiciones para la paranoia de masas. Los sistemas de creencias del pasado, aceptados por los pueblos como formas paranoicas compactas, ofrecían mallas más amplias. Justamente debido a su elaboración minuciosa y racional, dejaban, por lo menos hacia arriba, un cierto espacio para la cultura y el espíritu, cuyo concepto era el medio mismo en que se movían. Tales sistemas opusieron incluso, en cierta medida, resistencia a la paranoia. Freud llama a las neurosis, aquí no sin razón, “formaciones asociales”: “las neurosis tratan de realizar con medios privados lo que en la sociedad ha surgido a través del trabajo colectivo”. [...] Las formas paranoicas de conciencia tienden a la formación de ligas, frondas y mafias. Sus miembros tienen miedo a creer solos en sus locuras. Al proyectar, ven por doquier conjuraciones y proselitismo. Respecto a los otros, el grupo constituido se ha comportado siempre de forma paranoica; los grandes

⁷ Para una prolongación del problema de la resistencia individual al cartel mediático en una línea afín, aunque diferente de la de Horkheimer y Adorno, cfr. Negt y Kluge, 1972: 252-259.

imperios e incluso la humanidad organizada en su conjunto no son en modo alguno superiores en esto a los cazadores de cabezas (DI: 232).

La creciente integración del individuo en el aparato no produce relaciones humanas más racionales, sino más oportunidades para la desconfianza mutua y la “paranoia de masas”. Los procesos psíquicos y sociales que conducen a este lugar tienen sede en el individuo, pero circulan a lo largo y ancho de la sociedad. Forman parte, como la industria cultural, de la organización general de la vida en condiciones capitalistas avanzadas. Con este diagnóstico, Horkheimer y Adorno conectan con la definición de las neurosis como “formaciones asociales” que Sigmund Freud había propuesto en *Tótem y tabú* (1913). Su idea es que “toda historia de la cultura no hace sino mostrar los caminos que los seres humanos han emprendido para la ligazón [*Bindung*] de sus deseos insatisfechos, bajo las condiciones cambiantes, y alteradas por el progreso técnico, de permisión y denegación por la realidad” (FOC 13: 188). Por ello, las neurosis:

[...] muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra parte aparecen como unas deformaciones de ellas. Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico, de un sistema filosófico. Esta divergencia se reconduce en último análisis al hecho de que las neurosis son formaciones asociales; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo. Con el análisis pulsional de las neurosis uno averigua que en ellas las fuerzas pulsionales de origen sexual ejercen el influjo determinante, mientras que las formaciones correspondientes de la cultura reposan sobre pulsiones sociales, surgidas de la unión de componentes egoístas y eróticos. Es que la necesidad sexual no es capaz de unir a los hombres como lo hacen los requerimientos de la autoconservación; la satisfacción sexual es sobre todo asunto privado del individuo (FOC 13: 78).

Como las neurosis recrean las instituciones culturales humanas de manera distorsionada, cabe concluir el psicoanálisis no solo trata los síntomas neuróticos. También rastrea la dimensión cultural e histórica de dichos síntomas, escribiendo con ello un documento de lo que está ocurriendo en el mundo. Y lo que está ocurriendo, en opinión de Horkheimer y Adorno, es que en vez de más libertad, igualdad y fraternidad, lo que la evolución de la razón moderna produce es más concentración del poder y menos posibilidades para el individuo de ejercer libremente sus derechos, obligaciones y capacidades. Vivimos en un mundo en el que casi nada se puede cambiar y que se ha vuelto tan insoportable que la mera adaptación no basta para soportarlo: “en una sociedad irracional, el yo no puede cumplir adecuadamente la función que le ha sido asignada por esa misma sociedad” (AOC 8: 65). ¿Cómo es posible que la integración de la experiencia desde arriba a través de mecanismos de concentración público-privado tenga resultados tan patológicos? ¿Cómo acceder a la dimensión psíquica de este episodio histórico? Para la teoría crítica, esta pregunta no puede responderse sin el psicoanálisis.

En términos generales, la importancia del psicoanálisis para esta se aprecia desde muy temprano. La primera tesis de habilitación de Adorno, titulada *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma* (1927), hacía dialogar a Kant con las conferencias de Freud en Estados Unidos de 1909. Adorno nunca estuvo satisfecho con el resultado, pero accedió a la publicación póstuma del texto (Cabot, 2018: 57). Por su parte, Horkheimer (2003: 22-42) había analizado la obra de Freud en una conferencia de 1932 en la *Kant-Gesellschaft*. Benjamin no escribió nada sistemático sobre psicoanálisis,

pero admiraba obras como *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *Más allá del principio de placer* (1920); a través de ellas y de las vanguardias berlinesas llegó a incorporar a sus escritos conceptos de inspiración psicoanalítica como “inconsciente óptico” o “regresión a lo inorgánico” (Benjamin, 2017).

Como recuerda Jordi Maiso, el Institut, con protagonismo inicial de Erich Fromm (2009), se había interesado también por la dimensión subjetiva de la totalidad social. En este sentido, el psicoanálisis freudiano, con su atención a la formación del yo a través de la introyección de la autoridad, es útil para pensar cómo se internaliza la coacción externa y cómo las fuerzas sociales operan indirectamente en la vida de las personas. Con ello, ofrecía a la teoría crítica una manera de “descifrar las huellas materiales de la dominación en la constitución psíquica de los sujetos”. El estudio de la interiorización de las coerciones sociales es también importante para comprender los “vínculos entre legitimación y compensación” característicos de la vida en condiciones de falta de libertad (Maiso, 2013: 137-142). ¿Dónde acaba la insatisfacción legítima (que por otra parte compensa al individuo porque le permite participar de cierto bienestar) y dónde empieza la “falsa conciencia” (la participación ideológica no deseada en el engranaje capitalista)? La teoría crítica entiende que la falsa conciencia expresa necesidades y deseos profundos (“verdaderos” en ese sentido), los cuales, para ser satisfechos, son sometidos a soluciones de compromiso con una realidad cada vez más apremiante: “lo ideológico no serían por tanto las creencias o declamaciones de determinados individuos o grupos, sino el estado de menesterosidad y dependencia en el que la sociedad retiene a los individuos socializados, que les hace sumamente receptivos a los estímulos de lo ideológico” (Maiso, 2013: 145-146). Si los contenidos concretos de las ideologías terminan arraigando, aunque sean cambiantes y no siempre igual de eficaces, no es porque los individuos no sean inteligentes. Es porque racionalizan los conflictos pulsionales: organizan la tensión constitutiva del funcionamiento mental entre el principio de placer (que orienta al sujeto a minimizar el displacer e incrementar el placer) y el principio de realidad (la modificación compensatoria del principio de placer que le impide regular la vida unilateralmente y lo obliga, para obtener la satisfacción deseada, a dar un rodeo) (FOC 12: 225-229). En la base de la ideología estaría, por tanto, el hecho de que no hay realidad capaz de dar respuesta al principio de placer. La ideología habita las pulsiones no menos que la razón: funciona en lo consciente tanto como en lo inconsciente del psiquismo humano⁸.

Horkheimer y Adorno piensan que una teoría adecuada del sujeto debe partir de que los mecanismos de producción del yo son frágiles y están escindidos entre la satisfacción de los deseos y su denegación sistemática por el “mundo real”; y también de que la convivencia entre el individuo y la sociedad es constitutivamente conflictiva puesto que implica una renuncia (Pasqualini, 2016: 17-50). Sin tener esto en cuenta, nos arriesgamos a promover la reconciliación del individuo con un mundo irreconciliado, a presentar como liberación lo que no es sino adaptación exitosa a un entorno represivo. Por ello, la teoría crítica aspira a hacerse cargo tanto de la abstracción del sufrimiento propio como de la indiferencia hacia el sufrimiento de los demás. Ambas “denegaciones” tienen lugar en el proceso de interiorización de la violencia propia de la vida en condiciones de capitalismo monopolista (Hernández Delgado, 2022; Maiso, 2022). Adorno recupera esta idea en *Dialéctica negativa* (1966), donde afirma que, “dado que la objetividad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, solo logra realizarse a través de ellos de modo psicológico”:

⁸ En consecuencia, la capacidad humana para corregir la situación social deja de tener la forma de un discurso o punto de vista correcto: “la conciencia correcta no es un resultado, una visión del mundo ni una ideología, sino una actividad: la crítica” (Claussen, cit. Maiso, 2013: 148).

El hecho de que lo universal no sea nada meramente puesto encima de la individualidad, sino su sustancia interna, no permite reducirlo a la simpleza de lo envolvente de la eticidad humana en vigor, sino que habría que rastrearlo en el centro de los comportamientos individuales, sobre todo en el carácter; en esa psicología a la que Hegel, conforme con el prejuicio, acusa de una contingencia que entretanto Freud ha refutado. [...] El psicoanálisis freudiano no tanto contribuye a tejer la apariencia de individualidad como la destruye tan a fondo como solo puede hacerlo el concepto filosófico y social. Si, según ella, el individuo se reduce a un pequeño número de constantes y conflictos que se repiten, con desprecio por los hombres, la doctrina del inconsciente ciertamente se desinteresa del yo concretamente desarrollado, pero éste llama la atención sobre la fragilidad de sus determinaciones por comparación con las del ello y por tanto sobre su esencia tenue y efímera. La teoría del yo en cuanto de una suma de mecanismos de defensa y racionalizaciones se dirige contra la misma *hybris* del individuo dueño de sí mismo, contra el individuo como ideología que demolieron teorías más radicales sobre la hegemonía de lo objetivo (AOC 6: 322-323).

En la misma línea, el psicoanálisis es de ayuda para abordar el problema de la relación del individuo con la totalidad porque no se conforma con oponerlos como si lo socioeconómico-ambiental y lo personal-psicológico fueran mundos diferentes, solo que condenados a convivir. Más que coexistir o imponerse por la fuerza, lo universal-sistémico se configura en lo particular-psíquico en sentido positivo (como creación de un mundo donde ser yo) no menos que negativo (como algo ante lo que hay que defenderse si se quiere seguir siendo yo).

Por último, para la teoría crítica una investigación adecuada del sujeto (y de los vínculos que lo constituyen) debe responder al problema del auge del fascismo. La pregunta del *Institut* no es cómo es posible el fascismo en un mundo tan avanzado como el nuestro, sino en qué sentido hay elementos sociales, culturales y psicológicos de dicho desarrollo que promueven el fascismo tan paradójica como explícitamente. En general, el psicoanálisis es crucial para comprender el impacto subjetivo de las transformaciones sociales de los años posteriores a la Gran Guerra y la manera en que los sujetos socializados se desenvuelven en dichas condiciones. Esto es, la manera en que son afectados pasivamente y la manera en que se movilizan activamente en un sentido que perfectamente puede ser destructivo. La crisis política de Weimar y de las democracias europeas en general tiene una dimensión psicológica que no se explica en términos de interés privado o de clase. Lo psicológico no se reduce al ámbito del individuo aislado, sino que obliga a preguntarse, de manera más amplia, por los procesos de producción de individuos socializados (en el sentido de socialmente funcionales) y, en general, por lo que cabe denominar “mecanismos psicológicos” de la dialéctica de la Ilustración.

3. Texturas freudianas: el papel del psicoanálisis en la teoría crítica de la industria cultural

Hasta el momento hemos presentado el carácter mediador de la industria cultural y la importancia del psicoanálisis para comprender el sujeto del capitalismo avanzado. Llegados a este punto, ¿cómo se plasman en el capítulo dedicado a la industria cultural los aprendizajes psicoanalíticos de Adorno y Horkheimer? A primera vista, considerando que el capítulo contiene más citas de Nietzsche que de Freud, no se trataría del punto más psicoanalítico de su trayectoria. Más específicamente, en él hallamos cinco referencias al psicoanálisis:

1. Una mención somera a las *Novelty Songs* como “precursoras y sucesoras del psicoanálisis” (DI: 177). Se trata de una tradición norteamericana de comienzos del siglo XX en la que el tema musical se elabora a partir de una idea-gancho, por ejemplo una imagen o una narración, a menudo proveniente de la cultura popular. No es extraño que estas canciones contengan alusiones sexuales, de ahí la referencia de Horkheimer y Adorno a la caricatura del psicoanálisis como reduccionismo sexual.

2. Una reflexión sobre cómo la sublimación es sustituida, en condiciones de industria cultural, por la represión sexual y el placer masoquista. La sublimación, que consiste en que “la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual” (FOC 14: 91), es el destino de pulsión que más directamente conecta con el arte y la ciencia, tal como sabemos por trabajos como “El interés por el psicoanálisis” (1913) e “Introducción del narcisismo” (1914):

No le resulta difícil al psicoanálisis pesquisar, junto a la parte manifiesta del goce artístico, una parte latente, pero mucho más eficaz, que proviene de las fuentes escondidas de la liberación de lo pulsional. El nexo entre las impresiones de la infancia y peripecias de vida del artista, por un lado, y por el otro sus obras como reacciones frente a esas incitaciones, constituye uno de los más atractivos objetos del abordaje analítico. [...] Pero [el psicoanálisis] puede también enseñar cuán valiosas contribuciones a la formación del carácter prestan estas pulsiones asociales y perversas del niño cuando no son sometidas a la represión, sino apartadas de sus metas originarias y dirigidas a unas más valiosas, en virtud del proceso de la llamada sublimación. Nuestras mejores virtudes se han desarrollado como unas formaciones reactivas y sublimaciones sobre el terreno de las peores disposiciones (constitucionales). La educación debería poner un cuidado extremo en no cegar estas preciosas fuentes de fuerza y limitarse a promover los procesos por los cuales esas energías pueden guiarse hacia el buen camino (FOC 13: 190-192)

Según esto, la industria cultural expone cuerpos sexualmente atractivos y estructura el deseo, pero “no hay ninguna situación erótica en la que no vaya unida, a la alusión y la excitación, la advertencia precisa de que no se debe llegar jamás a ese punto. [...] Este es el efecto de todo el aparato erótico. Justamente porque no puede cumplirse jamás, todo gira en torno al coito” (DI: 179-181). Así pues, la centralidad del cuerpo sexualizado se convierte en antesala de la denegación sistemática del placer y, justamente, de la libre correlación de los cuerpos.

3. Una mención a la “amenaza de castración” [*Kastrationsdrohung*] que, con respecto a la época liberal, aparece nada menos que como “esencia” de la industria cultural (DI: 181). Especialmente a partir de Inhibición, síntoma y angustia (1925-26), la angustia de castración había sido considerada por Freud el núcleo patriarcal de toda angustia, pues conectaba con la amenaza exterior, real o figurada, de la separación del niño varón de la madre. La pérdida del pene, en este contexto, remite a la imposible reunión con la madre y, por extensión, a la pérdida del amor. Se trata, por tanto, de una amenaza exterior y, a la vez, de “una inclinación amorosa por la madre” (Gómez 2021: 293).

Aplicada a la industria cultural, la angustia de castración [*Kastrationsangst*] opera en el sentido de que, en condiciones de capitalismo monopolista, el malestar y la indignación son tolerados porque se cuenta con que salir del sistema produce más angustia que permanecer en él a disgusto: una mala vida dentro del aparato compensa más que la

posibilidad de una vida mejor fuera. Es como si la industria cultural nos recordara algo que ya Freud reconocía, a saber, que en realidad es poco habitual que nuestros procesos anímicos concurren con placer:

El principio de placer se deriva del principio de constancia; en realidad, el principio de constancia se discernió a partir de los hechos que nos impusieron la hipótesis del principio de placer. Por otra parte, en un análisis más profundizado descubriremos que este afán, por nosotros supuesto, del aparato anímico se subordina como caso especial bajo el principio de Fechner de la tendencia a la estabilidad, a la que él refirió las sensaciones de placer y displacer. Pero entonces debemos decir que, en verdad, es incorrecto hablar de un imperio del principio de placer sobre el decurso de los procesos anímicos. Si así fuera, la abrumadora mayoría de nuestros procesos anímicos tendría que ir acompañada de placer o llevar a él; y la experiencia más universal refuta enérgicamente esta conclusión. Por tanto, la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer (FOC 18: 9)

Dadas estas condiciones, qué menos que conceder al individuo un momento de desahogo quejumbroso: “Así es la vida, tan dura, pero por ello mismo también tan maravillosa, tan sana” (DI: 190). Cierta cantidad de indignación resulta agradable para el individuo y, sobre todo, saludable para el sistema.

4. Un comentario breve a *El malestar en la cultura* (1930) de Freud:

La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos [*Instinkte*], tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada. El individuo debe utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo, del que está harto (DI: 191-192).

En otras palabras, la industria cultural convierte la insatisfacción constitutiva de la cultura en punto final. Para Freud (FOC 21: 96) no podía soslayarse “la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones”. La cultura transforma la infelicidad, que es lo que nos mueve a ir más allá de la realidad a través de la imaginación y la inteligencia. Asimismo, convierte la insatisfacción en necesidad de trabajar y de relacionarnos con los otros. La industria cultural, por el contrario, no funciona así. Para ella, la cultura no parte de la infelicidad para convertirse paulatinamente en algo potencialmente liberador. Al revés, el disgusto con la realidad se convierte en una corriente unidireccional que lleva a entregarse, sea con pasión o cínicamente, al *dictum* por el cual “las cosas son como son”. Que las cosas sean de cierto modo ya no incita a cambiarlas, como sería humanamente razonable, sino a adaptarse ciegamente. En el estado de cosas industrial-cultural, la exhortación a ser felices es el meollo de la oferta, pero la infelicidad del consumidor permanece intacta.

5. Por último, en la órbita de textos como “El psicoanálisis revisado” (1946) (AOC 8: 43), hallamos una crítica al abandono de la teoría freudiana de la libido por parte del revisionismo neofreudiano. Según Karen Horney (1981: 22), una de sus principales representantes, “el menosprecio de los factores culturales por Freud, además de conducir

a generalizaciones erróneas, obstaculiza sobremanera la comprensión de las fuerzas reales que motivan nuestras actitudes y actos”. Para Adorno, lejos de reivindicar lo social, este revisionismo anula la tensión, constitutiva del psiquismo humano, entre la realidad y el deseo, subsumiendo lo libidinal y lo corporal (que para Freud no coinciden, pero están conectados) bajo el orden de las “emociones” y, en general, de una concepción meramente ambiental, acrítica, de la sociedad. Más productivamente, la teoría freudiana del sujeto concibe lo pulsional como algo ello mismo social-cultural y ligado a representaciones, pero también como noción económica, dinámica-energética y, por tanto, corporeizada. Es justamente en este cuerpo complejo, socializado, con memoria, donde es posible percibir las huellas del sufrimiento social: “La idea de una subjetividad lograda y armónica en medio de una sociedad antagónica no puede ser una clave de humanidad. Pero el sufrimiento que produce la subjetivación coactiva es la muestra de que la captura total no ha sido lograda” (Zamora, 2018: 1024).

En resumidas cuentas, quizá Adorno y Horkheimer no desarrollen en estas páginas conceptos que en otros capítulos son muy importantes, tales como “super-yo” o “economía libidinal” (DI: 235-246). Pero no por ello el psicoanálisis está ausente. Al revés, quiero plantear la hipótesis de que este desempeña una función doble: (1) esclarece analíticamente la dimensión subjetiva de la industria cultural; y (2) ilumina algunos límites que esta tiene como aparato de producción de sentido.

1. En el primer caso, el psicoanálisis opera como antídoto contra un posible reduccionismo psicologista de la industria cultural. Ayuda a no reducirla a un mero aparato de manipulación, a la manera de un “Gran Hermano publicitario”, así como a diferenciar el diagnóstico de DI de cualquier tentación nostálgica de una cultura y un individuo auténticos que habrían sido falsificados. Con ello también ahuyenta la posibilidad de que la “espontaneidad” y la “liberación” de un deseo supuestamente no contaminado por el afán de lucro se constituyan en falsa alternativa al sistema.

Adorno y Horkheimer señalan que, en condiciones de industria cultural, la técnica en general y la técnica artística en particular, que podrían capacitar a las personas para experimentar algo genuinamente novedoso, que podrían anunciar, por su capacidad de transformar lo realmente existente, otras formas de vida posibles, “se convierte[n], bajo el imperativo de la eficacia, en psicotécnica, en técnica de manipulación de los hombres” (DI: 202). Lo que podría liberarlos, sin embargo los subyuga. Esta psicotécnica publicitaria es una *pseudotécnica*, ya que reduce la capacidad humana de sentir y relacionarse a una fórmula, estereotipo o situación clientelar. Así leído, este diagnóstico podría resultar moralista: la industria cultural es deshonesto ya que ofrece sistemáticamente más de lo que luego el cliente obtiene. Si este fuera el alcance definitivo del diagnóstico, parecería que el problema está en que la industria cultural ofrece un mal servicio y que, en consecuencia, debe ser sustituida por otro aparato mejor. Esta crítica tendría un regusto también psicologista, ya que parece plantear que el individuo podría ser feliz en su simplicidad natural, en lo más elemental de su aparato psíquico, pero es arrastrado por la vanidad publicitaria: podría tener lo que necesita, como de hecho cree recordar cuando rememora tiempos pasados y menos complejos, pero ahora, asediado por la insatisfacción y la precariedad, nada le colma.

Lejos de conformarse con esta denuncia moralista-psicologista de la industria cultural, Adorno y Horkheimer subrayan que la atrofia industrial-cultural del individuo se caracteriza por ser irreductible a “mecanismos psicológicos” (DI: 167). A mi entender, esta irreductibilidad a lo psicológico debe entenderse como una precaución psicoanalíticamente informada. Como sabemos por trabajos como “Una dificultad del psicoanálisis” (1916-17) y el ya mencionado *El malestar en la cultura*, Freud piensa que

el sujeto moderno es un sujeto escindido cuya vida psíquica es irreductible a la conciencia. No es solo que desconfíe del cogito cartesiano como certeza indudable, sino que toda indagación en el “sí mismo” debe convivir con la extrañeza de estar constituido por fuerzas, sufrimientos y desgarros que este no puede controlar. El individuo es, por definición, un foco de conflicto. No es un ser simple que con el tiempo y la complejidad social se vuelve cada vez más extraño, sino que la extrañeza consigo mismo lo constituye: “solo puedo analizarme a mí mismo mediante las nociones adquiridas objetivamente (como si fuese un extraño)” (Freud, cit. Gómez 2021: 364).

El sujeto escindido freudiano es bien diferente del sujeto que propone la crítica moralista a la industria cultural. Este se trata de un sujeto eminentemente consciente, seguro de sus creencias, al que la industria cultural somete a una suerte de “lavado de cerebro”. Es un sujeto intervenido cuya libertad y espontaneidad son alienadas de manera análoga a las críticas contemporáneas a la capacidad de las redes sociales y la inteligencia artificial de crear sesgos y engañar a los individuos con informaciones falsas, al estilo del documental de Netflix *The Social Dilemma* (2020). Pero Adorno y Horkheimer no defienden que la industria cultural consista en una “operación de marketing” homogeneizadora de las verdaderas diferencias entre los individuos y entre los productos de su imaginación. Precisamente porque conocen la idea freudiana del sujeto escindido, no piensan que pueda existir una desnaturalización radical del mismo operada desde fuera. El sujeto ya está de alguna manera extraño, es él mismo un conjunto de rupturas y fisuras, heridas y cicatrices, éxitos y fracasos imposibles de reconciliar totalmente, ni siquiera por el monopolio industrial-cultural.

Cuando hablan de la industria cultural como engaño de masas, por tanto, no se refieren a un truco mental, sino a una reorganización general de la experiencia del mundo y, potencialmente, de toda experiencia posible, incluidas las dimensiones corporal, lingüística, institucional y psíquica: tomando prestados los términos de Negt y Kluge (1972: 136), la ilusión tiene un “núcleo material” [*materielle Kern des Scheins*]. Así, la subordinación económica y libidinal de la producción de bienes culturales conlleva un cambio de rol del sujeto y de sus relaciones con la objetividad de las cosas, las instituciones y los demás cuerpos. Lo que sucede con la industria cultural no es que con ella la cultura se vuelva falsa, sino que integra a los sujetos en los diferentes subsistemas de reproducción, tales como la familia, el trabajo o la educación. Se trata de un proceso integral de subjetivación, de generación de “formas de apropiación y de vida” a través de “agencias de socialización” entre las cuales se incluye, cada vez más destacadamente, la industria cultural (Negt y Kluge, 1972: 136-137). A su manera, esto venía sucediendo desde siempre, si bien con medios y resultados diferentes, solo que ahora, en condiciones de capitalismo avanzado, el proceso de socialización ya no produce el tipo de “individuo libre” que conocíamos por el liberalismo⁹.

Así pues, en la industria cultural se objetiva un procedimiento que no es solo cultural, pero que requiere cada vez más de expertos culturales para realizarse: el proceso de mantenimiento del *statu quo* por la vía de una falsa identidad entre lo general y lo particular, entre lo que necesitamos, lo que deseamos y lo que tenemos. La industria

⁹ Cabe añadir que el psicoanálisis también ayuda a prevenir la tentación de la espontaneidad como alternativa anti-sistémica. En la medida en que la industria cultural consiste en una reconfiguración general de las condiciones de toda experiencia posible, modifica también esa reserva primigenia de la humanidad que la mirada nostálgica considera auténtica, esencial, plena. No solo de él, pero es plausible que Horkheimer y Adorno hayan aprendido del psicoanálisis que, en condiciones de modernidad industrial, de desfamiliarización general de la vida y de hiperestimulación sensorial, no hay tal cosa como un deseo genuino al que se pueda retornar para coger impulso (Zaretsky, 2012). Para la teoría crítica de la industria cultural, no se trata de refugiarse en la cultura para encontrar un remanso de autenticidad ni de recuperar, como hemos visto, formas de individualidad previas a la ofuscación monopolista.

cultural hace que el espacio-tiempo de la fantasía, donde supuestamente se produce la diferencia con las cosas y entre las personas, se convierta en un momento más de la misma totalidad. Consiste en que la realidad, más que limitarlo, coincida con el deseo como una unidad indivisible no al servicio del individuo, sino de las reproducción del sistema. No quiere mutilar la fantasía *per se*. Lo que intenta es que soñar consista en soñar los productos de la industria, que la fantasía coincida con su modo de producción específico y se adapte “a los deseos por ella misma evocados” (DI: 173). Aspira a la identidad total entre diversión y resignación, entre huir del mundo y ser un eslabón perfectamente productivo de su maquinaria. Por eso, más que sujetos que exigen del objeto cultural y se exigen una cierta capacidad para salir de sí mismos, promueve una experiencia clientelar en la que el individuo paga por experiencias que, a ser posible, no resulten demasiado exigentes, pero sí suficientemente estimulantes. Se trata de producir un consumidor que reclama experiencias culturales familiares, que pueda comunicar fácilmente a otros, y que no está dispuesto a que le den menos por la entrada que ha pagado; como si el hecho de pagar garantizara de suyo el acceso a la experiencia; como si pensara: “si he pagado por ver la obra, ¿cómo se atreve a no decirme nada?” Pero esto no sucede solo en su cabeza, por así decir, sino que genera un nuevo “espíritu objetivo”, una nueva objetividad relacional e institucional.

2. Asimismo, el psicoanálisis fortalece la hipótesis de que no es posible cerrar el círculo de la dominación monopolista. Desde mi punto de vista, Adorno y Horkheimer abordan algo que la industria cultural no puede resolver por sí misma: el problema del sentido de sus productos, o lo que es igual, el hecho de no tienen sentido suficiente como para sustentar la dominación. ¿Cómo sucede esto?

Por un lado, la industria cultural necesita que el placer no prevalezca en la experiencia cultural, pues donde hay placer, psicoanalíticamente hablando, hay esfuerzo y hay diferencial entre las expectativas y los resultados, luego hay alguna clase de examen crítico. Con esto, el placer industrial-cultural acaba por coincidir con el aburrimiento. El motivo es que, como su nombre indica, aburrirse no es estimulante, pero al menos no exige trabajo alguno. Si los productos industriales-culturales exigieran o produjeran pensamientos propios, estarían contraviniendo su propio orden económico-libidinal: se arriesgarían a exponer, tal como planteaba Freud, la infelicidad constitutiva de sus sujetos, y la infelicidad no es solo una brecha por la que se cuele el imperativo de trabajar. Por ella también fluye un anhelo de satisfacción incompatible con la ausencia de conflictividad que exige el monopolio. En resumidas cuentas, donde hay placer también hay conflicto. Por este motivo, la industria cultural oscila entre la búsqueda del sentido más eficaz (el despliegue narrativo más simple y evidente posible) y la ausencia de total de sentido (temerosa del tabú de exigir demasiada atención a sus clientes):

Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada. Los desarrollos deben surgir, en la medida de lo posible, de la situación inmediatamente anterior, y no de la idea del todo. No hay ninguna acción que ofrezca resistencia al celo infatigable de los colaboradores por extraer de cada escena todo lo que de ella se puede sacar. Al fin aparece como peligroso incluso el esquema, en la medida en que haya instituido un contexto de significado, por muy pobre que sea, allí donde sólo es aceptable la ausencia de sentido. A menudo, a la acción se niega maliciosamente la continuación que los caracteres y la historia exigían conforme al esquema inicial (DI: 177).

La industria cultural no puede dejar el ámbito del sentido al arbitrio de los individuos, pues estos podrían cansarse de ella, plantear sus exigencias o abandonarla: el libre sentido agrieta el monopolio. Pero este tampoco puede organizar del todo férreamente la manera en se experimentan sus productos porque entonces el exceso de sentido hace demasiado explícito el aburrimiento. Esta “paradoja del placer” o, si se quiere, esta “dialéctica del aburrimiento” hace que la industria cultural se mueva en una tensión entre la ausencia y la redundancia de sentido que deja huellas visibles y que tal vez pueda abrir vías de resistencia.

En este punto, el rol del psicoanálisis, aunque indirecto, me parece decisivo, ya que ha sido precisamente Freud, al menos desde *La interpretación de los sueños* (1899-1900), quien más ha enfatizado, a través del análisis del sueño, la conexión entre el placer y el sentido. En el capítulo II, Freud plantea que, contra sus predecesores en el estudio del sueño, este es interpretable como “acto anímico”, no solo como “proceso somático” (FOC 4: 118). Igualmente, muestra cómo la interpretación no consiste en un desciframiento en base a una clave fija, a la manera de un diccionario en el que siempre que buscamos una palabra encontramos el mismo significado (FOC 4: 119-120). A esto se añade, en el capítulo IV, la dicotomía entre el *contenido manifiesto* y el *contenido latente* del sueño (FOC 4: 154), que se prolonga en el capítulo VII, dedicado al *trabajo del sueño*. Este designa el proceso por el cual los pensamientos latentes se trasponen en contenidos manifiestos del sueño, operando con numerosos materiales, entre ellos los restos diurnos (aspectos de la vigilia que son reelaborados en el sueño). El trabajo del sueño no es “creador”, pero sí productor, y sus herramientas son fundamentalmente cuatro: (a) *condensación*: el sueño conecta muchas representaciones concretas y las agrupa por semejanza dando lugar a puntos comunes; (b) *desplazamiento*: la representación es sustituida por otra representación; (c) *miramiento por la figurabilidad*: las ideas complejas son representadas a través de imágenes, con lo cual la idea se desplaza hacia la imagen; y (d) *elaboración secundaria*: es el proceso por el cual el sueño se difumina. Es una compensación que procede desgajando el relato, restándole consistencia, hasta que este, idealmente, es olvidado (FOC 4-5: 287-406). Freud muestra cómo el texto del sueño se compone no de relatos, sino de imágenes, y plantea que la dinámica de formación del sueño no depende del resto diurno, sino de una aspiración inconsciente no satisfecha durante el día, reprimida, con la que los restos diurnos son capaces de conectarse. El sueño es, por tanto, el cumplimiento de un deseo inconsciente, pero también del deseo de dormir y de garantizar el descanso necesario para la vida. Así obtiene Freud la prueba de que los fenómenos patológicos de formación de síntoma y los fenómenos normales de formación del sueño comparten la misma estructura:

Es lícito decir que el dichoso nunca fantasea; sólo lo hace el insatisfecho. Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad. [...] No puedo omitir el nexo de nuestras fantasías con el sueño. Tampoco nuestros sueños nocturnos son otra cosa que tales fantasías, como podemos ponerlo en evidencia mediante su interpretación. [...] Si a pesar de esa indicación el sentido de nuestros sueños nos parece la mayoría de las veces oscuro, ello es debido a una sola circunstancia: que por la noche se ponen en movimiento en nuestro interior también unos deseos los que tenemos que avergonzarnos y debemos ocultar, y que por eso mismo fueron reprimidos, empujados a lo inconsciente. Ahora bien, a tales deseos reprimidos y sus retoños no se les puede consentir otra expresión que una gravemente desfigurada (FOC 9: 129-131).

Sarah Kofman, tomando elementos del psicoanálisis y la deconstrucción, se ha referido a esta elaboración freudiana en términos de “apertura constitutiva” del fenómeno del sentido: el sueño es un “transformador de los afectos”, una “combinatoria de representaciones que deben tener en cuenta la naturaleza del material transformado y sus posibilidades figurativas. Lo mismo sucede con el arte: el arte transforma los sueños objetivándolos y volviéndolos comunicables” (Kofman, 1973: 49). En efecto, Freud (2008: 263-264) entiende la fantasía como mediación entre la fuerza constante del afecto, que busca satisfacerse, y el síntoma neurótico, y sobre esa base aborda la interpretación de los procesos artísticos. Según esto, el arte y el sueño comparten, entre otras cosas, procedimientos como la condensación, la acumulación de figuras en el espacio, la formación de imágenes compuestas por diferentes elementos que no suelen aparecer reunidos en la experiencia y la transformación en lenguaje pictórico del pensamiento del sueño, que en su forma abstracta sería inutilizable. El arte y el sueño son dialectos diferentes, pero no opuestos, y como resultado debemos leer las obras de arte como enigmas figurativos, igual que leemos los sueños (Kofman, 1973: 55). Psicoanalíticamente, explicamos así que la experiencia del arte sea, por definición, enigmática: si responde a la forma de un enigma es porque actúan en ella fuerzas y procesos tanto conscientes como inconscientes¹⁰.

A partir de esto, una de las enseñanzas fundamentales que considero que Adorno y Horkheimer obtienen del psicoanálisis es que si el sentido de los productos de la industria cultural no se cierra del todo es porque el sentido de las obras de arte, incluidas las que operan en el mercado capitalista, permanece constitutivamente ausente. El sentido solo se da en la transformación a la que es sometido y nada más que en dicha transformación, sea en el sueño, la fantasía diurna o el mismo arte. Siguiendo a Kofman (1973: 71), podemos prolongar esta misma idea más allá del arte: la idea de completitud, de plenitud total, aparece siempre en cada insatisfacción, con cada demanda insatisfecha, como presencia de una ausencia. Lo que aparece es la imposibilidad de dicha completitud y de lo que nos habla la búsqueda del sentido es de la ausencia de dicho sentido. Cuando lo obtenemos es siempre provisionalmente y como resultado de una reconstrucción. La industria cultural sufre con esta apertura porque su función histórica es aproximadamente la contraria: generar, también en el aparato psíquico, las condiciones para el mantenimiento del *statu quo*. Pero no existe una solución monopolista para el problema del sentido, y para darse cuenta no hace falta recurrir a las grandes construcciones de la

¹⁰ Otro ejemplo de este problema son los recuerdos y la fantasía. Freud plantea en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) cómo los recuerdos infantiles suelen referirse a cuestiones secundarias e indiferentes, mientras que de las impresiones más profundas apenas quedan huellas, si queda alguna. Su planteamiento es que el recuerdo indiferente debe su existencia a un proceso de desplazamiento de las impresiones afectivas determinantes por motivo de una represión. El recuerdo indiferente o recuerdo-pantalla sustituye a la impresión determinante, pero si se conserva de alguna manera es porque tiene un vínculo asociativo con otro recuerdo reprimido. A veces ocurre que el recuerdo-pantalla consiste en un desplazamiento temporal: el recuerdo-pantalla de la infancia puede ser anterior al recuerdo reprimido, o viceversa, ponerse por delante para envolver el recuerdo importante de la primera infancia. Todo ello de manera inconsciente. La ausencia de recuerdos no se debe, por tanto, a que la memoria sea frágil, sino a un proceso más complejo: lo que hallamos en nuestros recuerdos de la infancia (recuerdos-pantalla) no son restos de hechos reales, sino elaboraciones de huellas bajo el influjo de diferentes fuerzas psíquicas. Hay una transformación del pasado por la fantasía y de la fantasía por el pasado, en ambas direcciones. Lo que accede a la conciencia, lo que somos capaces de recordar, es un recuerdo elaborado o, si se quiere, falsificado. No tenemos, en suma, recuerdos de la infancia, sino recuerdos relacionados con la infancia. De la infancia nada emerge puro y transparente. Todo recuerdo es una transformación de lo recordado. Vivimos la experiencia, formamos el recuerdo-fantasía y finalmente lo interpretamos. Cuando llegamos a completar este camino, nos damos cuenta de que todo sentido es siempre a posteriori, que las vivencias no son necesariamente significativas en sí mismas, bien porque las vivimos cuando aún no podemos comprenderlas, bien porque toda experiencia parte y se da siempre en un contexto determinado (FOC 6: 48-56).

cultura humana, a las grandes teorías científicas, a las utopías más creativas, a las sinfonías más vibrantes o a los poemas más intrincados: el sentido tiene la forma de una grieta cotidiana en movimiento continuo. Por eso resulta imposible de sellar incluso para el más sofisticado de los aparatos.

Hace ochenta años, Adorno y Horkheimer diagnosticaron que el mundo caminaba hacia la administración total. Lejos de la tonalidad moralista y el catastrofismo de la crítica conservadora, su familiaridad con el psicoanálisis les sirvió para enriquecer el análisis de la industria cultural dotándolo de una teoría de la subjetividad más compleja; también para dibujar, aunque sin pensarla hasta el final, una resistencia tan abierta como el sentido de las obras de arte; como la imaginación que se moviliza con cada recuerdo infantil; como la esperanza de que la euforia de la que hablaba Marcuse (1993: 35) en *El hombre unidimensional* se emancipe al fin de la infelicidad y se alíe con el placer.

4. Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Adorno, Th. W. (2003 y ss.) *Obra completa* (20 vols.) Akal [AOC seguido de número de volumen].
- Adorno, Th. W. y Hullot-Kentor, R. (ed.) (2006). *Current of Music: Elements of a Radio Theory*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften, I/3*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. y Pitarch, D. (ed.) (2017). *Escritos sobre cine*. Abada.
- Cabot, M. (2018). Adorno apropiándose de Freud. La crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73, 55-66.
- Claussen, D. (2005). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. PUV.
- Dickstein, M. (2009). *Dancing in the Dark: A Cultural History of the Great Depression*. W. W. Norton & Company.
- Freud, S. (1978 y ss.) *Obras completas* (25 vols.) Amorrortu [FOC seguido de número de volumen].
- Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess*. Amorrortu.
- Fromm, E. (2009). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Gómez Sánchez, C. (2021). *Freud y su obra*. Alianza.
- Hansen, M. B. (2011). *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*. University of California Press.
- Hernández Delgado, R. (2022). Disolución del individuo y daño subjetivo en el pensamiento de Theodor W. Adorno. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 14, 347-380.
- Horkheimer, M. (1941). Art and Mass Culture. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 290-304.
- Horkheimer, M. (1987). *Gesammelte Schriften, 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Fischer.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (2018). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta [DI].
- Horney, K. (1981). *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Paidós.
- Hullot-Kentor, R. (2008). El sentido exacto en el que ya no existe la Industria Cultural. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, 3-23.
- Jenemann, D. (2007). *Adorno in America*. University of Minnesota Press.

- Katznelson, I. (2014). *Fear Itself: The New Deal and the Origins of Our Time*. W. W. Norton & Company.
- Klautke, E. (2011). Anti-Americanism in Twentieth Century Europe. *The Historical Journal*, 54 (4), 1125-1139.
- Kofman, S. (1973). *El nacimiento del arte. Una interpretación de la estética freudiana*. Siglo XXI.
- Kracauer, S. (2008). *Los empleados*. Gedisa.
- Levin, T. Y. (1990). For the Record: Adorno on Music in the Age of Its Technological Reproducibility. *October*, 55, 23-47.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada. Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 132-150.
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI de España.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Paidós.
- Mast, G., Cohen, M. y Braudy, L. (eds.) (1974). *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. Oxford University Press.
- Negt, O. y Kluge, A. (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Suhrkamp.
- Nolan, M. (2012). *The Transatlantic Century: Europe and the United States, 1890-2010*. Cambridge University Press.
- Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*. Fondo de Cultura Económica.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 200-225.
- Rodríguez, R. (coord.) (2012). *La polémica sobre la cultura de masas en el periodo de entreguerras. Una antología crítica*. PUV.
- Rosenberg, B. y White, D. M. (eds.) (1957). *Mass Culture: The Popular Arts in America*. The Free Press.
- Saunders, T. J. (1994). *Hollywood in Berlin. American Cinema and Weimar Germany*. University of California Press.
- Steinert, H. (2007). *Kulturindustrie*. Westfaelisches Dampfboot.
- Zamora, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta.
- Zamora, J. A. (2007). El enigma de la docilidad. Teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno. En M. Cabot (ed.). *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas* (27-42). UIB.
- Zamora, J. A. (2018). Individuo y sociedad en Th. W. Adorno. Tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis. *Veritas (Porto Alegre)*, 63 (3), 998-1028.
- Zaretsky, E. (2012). *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Siglo XXI de España.

Prix du progrès. La desintegración de la tonalidad en la nueva música

Nekane García Amezaga
Investigadora independiente

Magda Polo Pujadas
Universitat de Barcelona
(magda.polo@ub.edu)

Recibido: 17 noviembre 2023 / Aceptado: 04 diciembre 2023

Resumen: Hablar de «nueva música» en Adorno es hablar de la emancipación de la disonancia que ocurrió con el expresionismo atonal de Schönberg y la Escuela de Viena a la que el Adorno-músico se adscribió y que el Adorno-filósofo defendió y postuló como la música del progreso en su tratado la *Filosofía de la nueva música*. Adorno, pensador ilustrado, creía en la capacidad emancipadora de la racionalidad humana y, por tanto, en el progreso social y estético. Sin embargo, y así lo analizaba junto con Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, la humanidad caía una y otra vez en nuevas formas de barbarie, siendo imposible hablar de un progreso en el mundo; pero el arte, producto social, sí conseguía progresar, aunque no de manera teleológica y lineal, sino dialécticamente, es decir, en constante diálogo con la tradición, con el material musical. Por tanto, la música del progreso, la música atonal, no era una música nueva que se creaba ex nihilo, sino una música que surgía de la desintegración de la música pasada, una música en la que la historia, el material sedimentado, la tonalidad, se destruía por la irrupción de la disonancia como expresión. Schönberg, con esa música disonante que incomodaba el oído aburguesado, discernía las promesas incumplidas en el material musical del pasado, una música que armonizaba una sociedad desintegrada que tuvo en Auschwitz el punto de no retorno, y que atrapaba a la sociedad en una dialéctica constante de recaída de barbarie, como atrapó el dodecafonismo a esas capacidades emancipatorias que la música atonal había vislumbrado. Ahora bien, no era esta una dialéctica cerrada sino una dialéctica interrumpida, un detener la narración que impedía el olvido de las víctimas; esto es, el arte seguía progresando, *il faut continuer*.

Palabras clave: tonalidad, disonancia, nueva música, Schönberg, atonalidad

Prix du progrès. The desintegration of the tonality in the new music

Abstract: To speak of "new music" in Adorno is to speak of the emancipation of dissonance that occurred with the atonal expressionism of Schönberg and the Vienna School to which the Adorno-musician subscribed and which the Adorno-philosopher defended and postulated as the music of progress in his treatise the *Philosophy of New Music*. Adorno, an Enlightenment thinker, believed in the emancipatory capacity of human rationality and, therefore, in social and aesthetic progress. However, and as he analyzed together with Horkheimer in the *Dialectic of Enlightenment*, humanity fell again and again into new forms of barbarism, making it impossible to speak of progress in the world; But art, as social product, did manage to progress, although not in a teleological and linear way, but rather dialectically, that is, in constant dialogue with tradition, with musical material. Therefore, the music of progress, atonal music, was not a new music that was created ex nihilo, but a music that arose from the disintegration of past music, a music in which history, sedimented material, tonality, was destroyed by the emergence of dissonance as expression. Schönberg, with that dissonant music that bothered the bourgeois ear, discerned the unfulfilled promises in the musical material of the past, a music that harmonized a disintegrated society that reached the point of no return in Auschwitz, and that trapped society in a constant dialectic of relapse of barbarism, as well as twelve-tone music captured those emancipatory capacities that atonal music had glimpsed. Now, this was not a closed dialectics but dialectics at

a standstill, a stopping of the narrative that prevented the victims from being forgotten; that is, art continued to progress, *il faut continuer*.

Keywords: tonality, dissonance, new music, Schoenberg, atonality

Sumario: 1. “*Il faut continuer*”. La filosofía de lo nuevo. 2. La emancipación de la disonancia como escucha crítica. 3. La astucia de Schönberg como compositor dialéctico. 4. Coda. 5. Referencias.

1. “*Il faut continuer*”. La filosofía de lo nuevo

Adorno, en su *Teoría estética* (póstuma/1980), aludía al «*il faut continuer*» del final de *El innombrable* Beckett para hablar de ese progreso que había en el arte, pero no en el mundo (p. 274). Ahora bien, ¿qué quería decir ese continuar? ¿Qué era ese progreso que sí se daba en el arte y no en la sociedad? Adorno y Horkheimer publicaron en 1947 la *Dialéctica de la Ilustración* para intentar dilucidar por qué la humanidad caía una y otra vez en nuevas formas de barbarie, es decir, por qué no había un progreso social. Y en 1949 salía a la luz la *Filosofía de la nueva música* de Adorno, considerada por diversos académicos la continuación de la *Dialéctica de la Ilustración*, ensayo en el que, contraponiendo dos manifestaciones musicales antagónicas de principios del siglo XX, el expresionismo atonal de Schönberg y el neoclasicismo de Stravinsky, Adorno defendió la música del período atonal del compositor vienés como la música del progreso, aunque sin olvidar la dialéctica histórica que después atrapó a la música y que tuvo en el dodecafonismo su destino. Se separaba Adorno, así, de la concepción lineal del progreso en el arte, aunque reconocía su autonomía.

El “continuar” estético en Adorno, el «*il faut continuer*», implicaba mirar hacia la tradición y hacerla progresar hacia adelante, hacia la modernidad sin desatarse totalmente de ella. No estancarse en la nostalgia de un pasado sino incorporar los elementos técnicos y materiales que la época ofrecía al pensamiento, al arte. La visión estática de la música era solo una ilusión contra la que se tenía que luchar. En este sentido, Alban Berg en sus composiciones tenía la capacidad de destruir la ilusión de la estática y universal tonalidad ya que recurriendo a la tonalidad destruía su constituida segunda naturaleza haciéndola aparecer como algo histórico y devenido; desde la tonalidad componía música atonal, destruía lo idéntico de este sistema que desde el Romanticismo era visto como el lenguaje universal de los sentimientos. De manera que Berg, en un juego dialéctico entre la tradición y la modernidad, componía un arte nuevo que ya no toleraba su ilusión constitutiva, un arte que desde su autonomía y en diálogo con la sociedad formaba parte del *intermezzo atonal* del que hablaba Adorno (1929/2011), de esa música liberada en la que lo nuevo emerge de lo arcaico, en el que tradición y modernidad mediaban dialécticamente para relacionarse constantemente. La atonalidad, en este sentido, recordaba la tonalidad, pero no la eternizaba sino que la transformaba y la abría a una multiplicidad de posibilidades creativas y de escuchas poliédricas.

Contrariamente, Schönberg —que era el músico dialéctico por excelencia a ojos de Adorno (1934/2008c)— en *Moses und Aron* se postulaba como compositor antidialéctico al haber subsumido en el lenguaje idéntico de la disonancia dos elementos antagónicos, y así esta ópera puede ser interpretada como la recaída en la barbarie tras la emancipación estética de las composiciones de la libre atonalidad. Los momentos regresivos del progreso humano también se daban en el material musical, preludiando lo que Adorno denominó el «envejecimiento de la nueva música». Mito e ilustración, barbarie y

emancipación, magia y desencantamiento, se relacionaban dialécticamente. Y dialécticamente debían realacionarse en un *perpetuum mobile*.

Lo que Adorno criticaba en sus escritos era que lo nuevo se presentaba como lo siempre-igual, como el estatismo de la novedad, como el elemento idéntico del cambio. Pero alejándose de una visión pesimista y nostálgica en el arte, Adorno veía en la música de sus últimos años de vida esa autonomía una vez alcanzada por la atonalidad libre y la emancipación de la disonancia, la autonomía que desde las instituciones y con la vuelta de la tonalidad se había intentado silenciar, y denominó *musique informelle* (Adorno, 1961/2006) a la música autónoma, la música del progreso, la nueva música de las segundas vanguardias, de la cual *Atmosphères* de Ligeti era un ejemplo.

La *Dialéctica de la Ilustración*, por su parte, fue el texto ilustrativo en el que Adorno y Horkheimer elaboraron la idea de la historia como algo discontinuo en su continuidad y de la imposibilidad de hablar de un progreso social de la civilización europea. En él dedicaron uno de los capítulos a la industria cultural, término que ellos mismos acuñaron, donde criticaban la homogeneización y estandarización que desde las instituciones se buscaba en la administración de la sociedad subsumiendo el elemento no-idéntico en un nuevo encantamiento. “Sólo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad” afirmaba Benjamin en su Tesis XI (Benjamin, 1942/2009, p. 46), el cual fue el punto de partida de los dos miembros del Instituto en el análisis que hicieron sobre la tecnología en la industria cultural. El problema no era con o por la tecnología en sí misma, sino con la administración y planificación que de ella se hacía.

La nueva tecnología había reforzado las relaciones sociales de dominación y, por eso, a pesar de una hegemonía que hacía desaparecer la individualidad en un repetirse lo siempre igual, de manera que las relaciones que se daban en lo laboral se reprodujeran en el tiempo de ocio, Benjamin oponía la noción lineal y cuantitativa de la historia a una percepción cualitativa de la temporalidad basada en el recuerdo y la ruptura mesiánica de la continuidad, en la que la barbarie moderna de la era industrial que encontraba el progreso en la ciencia y la técnica, escondía ideológicamente la creencia en un progreso automático, continuo e infinito basado en la acumulación, el desarrollo de las fuerzas productivas y la cada vez mayor dominación de la naturaleza. Desde esta premisa partieron Adorno y Horkheimer al abordar en el capítulo sobre la industria cultural la yuxtaposición entre la repetición y la reproducción de lo siempre igual, y entre la reproducción masiva y la incapacidad del sujeto de salir del proceso laboral mecanizado.

Para Adorno y Horkheimer (1947/1998), la risa parodiaba la humanidad y en ella se daba la irrupción de la barbarie como posibilidad. En cambio, Benjamin (1933/1989), sin negar el elemento bárbaro de la misma, ya había apuntado años atrás que “Tal vez esta risa suene a algo bárbaro. Bien está. Que cada uno ceda a ratos un poco de humanidad a esa masa que un día se la devolverá con intereses, incluso con interés compuesto” (p. 173). Además, no hay que olvidar que Benjamin introdujo un nuevo significado de barbarie, en virtud del cual entendía que la pobreza de la experiencia de lo bárbaro nos impulsaba a crear un nuevo comienzo, el momento de redención de la experiencia de los *shocks*. Este entrelazamiento entre barbarie y posibilidad, entre catástrofe y mesianismo como despertar, como llegada de un nuevo comienzo estaba asimismo conectado de alguna manera con el concepto de lo nuevo, del progreso, de lo autónomo en Adorno. Y es que Adorno, quien indistintamente aludía a lo bárbaro, lo arcaico y lo primitivo, apelaba constantemente a ese primitivismo que hay en nosotros y que le llevó a enunciar el imperativo categórico de que Auschwitz no se volviera a repetir dando lugar al verdadero progreso, al surgimiento de lo nuevo. Siguiendo a Hullot-Kentor (2011) este no es ya nuestro imperativo categórico; actitudes de barbarización y poderes reales de la

primitivización de la vida estaban encarnadas por las fuerzas del progreso humano. De hecho, para poder explicar “el sentido exacto en que la industria cultural no existe”, Hullo-Kentor explicaba cómo Adorno y Horkheimer juntaron dos palabras antagónicas –industria y cultura– acuñando el término ahora tan nombrado para referirse a la primitivización de la cultura y la vida que la modernidad conllevó.

Precisamente la ceguera que presentamos ante lo antagónico del término, este no ver o no reconocer lo arcaico en lo moderno, este instinto primitivo de supervivencia en un querer ser aquello que va más allá de la autoconservación era esa búsqueda de despertar, y desvelar los puntos ciegos de nuestro conocimiento era desvelar aquello que no está subsumido en el concepto, el elemento negativo, el surgimiento de lo nuevo. El término *nouveauté*, dice Adorno (póstuma/1980):

[...] estéticamente, es algo que ha llegado a ser, es la marca de bienes de consumo que el arte se ha apropiado, la marca que los distingue de otras esferas semejantes y les presta su atractivo, obediente a la necesidad de empleo del capital, el cual pasa a retaguardia en cuanto no sigue expandiéndose, o dicho en lenguaje comercial, en cuanto no ofrece algo nuevo (36).

Pero esta creación de lo nuevo en términos de mercado es lo que para Adorno y Horkheimer (1947/1998) caía en un estatismo de lo “siempre igual”, el *perpetuum mobile* de la circulación del capital de Marx y, por tanto, excluía la novedad.

El principio de ‘siempre lo mismo’ regula también la relación con el pasado. La novedad del estadio de la cultura de masas respecto al estadio liberal tardío consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar. Mientras, por una parte, determina ya el consumo, descarta, por otra, lo que no ha sido experimentado como un riesgo. [...] Por eso precisamente se habla siempre de idea, innovación y sorpresa, de aquello que sea archiconocido y a la vez no haya existido nunca. Para ello sirven el ritmo y el dinamismo. Nada debe quedar como estaba, todo debe transcurrir incesantemente, estar en movimiento. Pues sólo el triunfo universal del ritmo de producción y reproducción garantiza que nada cambie (178-179).

Ese *perpetuum mobile* de la sociedad, ese que nada cambie, fue lo que llevó a Adorno a enunciar el no progreso en el mundo, un concepto de lo nuevo que perdía el elemento crítico y negativo de la novedad en cuanto irrupción de la historia como primera naturaleza, de la subjetividad. Según exponía Antonio Vázquez-Arroyo (2008) en su artículo “*Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism*”, Adorno cuestionaba la narrativa redentora del progreso histórico desarrollado por Hegel, en cuya lógica del sacrificio, que emergía siempre en busca de una mayor libertad, el universal siempre prevalecía sobre el particular eliminando así el pensamiento dialéctico. Sin embargo, en la crítica dialéctica que introducía Adorno sobre la lógica del sacrificio, expuesta como parte de la historia primigenia de la subjetividad, el sacrificio de Odiseo se convertía en autosacrificio en aras del principio de identidad, al mismo tiempo que en negación de este principio de identidad. Odiseo en sus peripecias hacia Ítaca se identificaba con las bestias y monstruos sacrificando su subjetividad para poder salvarla. Esa asimilación a lo muerto y rígido, ese imitar para salvaguardar la vida, era la mimesis que Adorno veía en el arte, pero que en cuanto forma no era ajena a la racionalización.

Era en este sentido en el que Adorno (póstuma/1980) entendía el progreso en el arte, pues “el correlato subjetivo de ese dominio objetivo es la capacidad de percibir las

posibilidades de lo que ha llegado a ser, y así el arte se hace más libre para lo suyo, para su rebelión contra el dominio de los materiales” (p. 278) y era en este sentido en el que había que entender su afirmación de que “aunque en el mundo no hay progreso alguno, sí que lo hay en el arte; *il faut continuer*”. (p. 274). La noción de progreso estético tenía que ver, en primer lugar, con la creciente autonomía del arte, donde Adorno veía el signo de libertad, y, segundo, con la significación social del elemento emancipador del arte.

De manera que para Adorno hablar de progreso musical, según su texto “Reacción y progreso”, escrito en 1930, no era hablar de una mejor calidad de las obras con el transcurso del tiempo, pues el progreso venía dado por el material y, por tanto, la idea de progreso era la de “asumir cada vez el material en la etapa más progresista de su dialéctica histórica” (1930/2008c, p. 147), aludiendo con esta dialéctica tanto al elemento mimético y mágico que se daba en el arte como al elemento racional y autónomo que concurría en él.

Por consiguiente, el concepto de “autonomía del arte” era inseparable del concepto de “autonomía” que adquirió la formulación canónica en el pensamiento de Kant y su salida de la minoría de edad o capacidad emancipadora. Para Adorno el dominio de los materiales, el dominio de la técnica, representaba el progreso en el arte, aunque hubiera que pagar el precio de la pérdida de ese dominio. Este *prix du progrès* que Adorno entendía como inmanente al progreso respondía a la lógica del sacrificio que desarrollaba en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Adorno, cuando escribió junto a Horkheimer la *Dialéctica de la Ilustración* (1947/1998), recurrió al mito para explicar el surgimiento del logos en la tradición filosófica europea realizando una lectura antropológico-filosófica del progreso del proyecto ilustrado y de la tradición culta occidental. Ellos mismo se refirieron a *La Odisea* como “el testimonio más elocuente de la imbricación entre mito e Ilustración [...] texto base de la civilización europea” (p. 99). Entender sus escritos como lectura antropológica de la cultura occidental, nos lleva, entre otras cosas, a asumir que los parámetros desde los que analizaba esa cultura eran los propios de la cultura, y nos permite también alejarnos de cierto eurocentrismo que muchos académicos, como Richard Middleton o Lucy Green, por ejemplo, atribuían a sus ideas.

La fragmentación, la disonancia y la desintegración del material musical que, según Adorno, caracterizó las composiciones de Beethoven en su último período como reflejo de la crisis de la modernidad, vieron su culminación en la música de Schönberg y su emancipación de la disonancia. La obra de arte moderna no podía tolerar su ilusión constitutiva, por eso, el filósofo vio en la música del expresionista alemán la destrucción de la ilusión tonal y consonante de la historia idéntica, el desencantamiento del mundo musical. La disonancia se presentaba así como el elemento negativo de la historia universal, el particular y lo diferente en lo siempre igual.

Auschwitz era el resultado y el producto del proyecto ilustrado y la modernidad. El progreso teleológico del que partía el proyecto ilustrado mostraba sus sombras, se oscurecían las luces del siglo XVIII que lo vio nacer, pero no fruto de un devenir histórico sino fruto de un reconocerse en lo bárbaro, de un reconocer que lo primitivo está en nosotros y es intrínseco a este proyecto, de que barbarie y civilización eran dos categorías dialécticas que se contenían la una a la otra.

La naturaleza, para romper con esos cánones establecidos, necesitaba de la mutabilidad, aquello cambiante de la historia para que presentándose como primera naturaleza produjese una transformación social. Aquí Adorno volvía a apoyarse en Benjamin para quien, en palabras de Adorno, la historia y la naturaleza convergían en el elemento de caducidad. Era esta relación mediada, esta dialéctica, lo que constituía en Adorno la filosofía de lo nuevo, la filosofía del progreso, la filosofía de lo autónomo.

Adorno criticaba la naturalidad que se le otorgaban a ciertos comportamientos de la cultura europea como pueden ser: el sistema tonal que, gestándose durante el siglo XVII, rigió entre los siglos XVIII y XIX correspondientes a los períodos categorizados como Barroco tardío, Clasicismo y Romanticismo musical, y que Schönberg con su emancipación de la disonancia —elemento negativo de la historia de la música tonal— sometió a un proceso de desmitologización; así como la creencia de ser esta una música que se dirigía directamente a las emociones, de ser una música armónica. Lo consonante en la música era lo que embellecía el mundo y lo hacía sublime, pero no podía permanecer como tal en la naturaleza porque la música está sometida al proceso histórico.

Por consiguiente, a ojos de Adorno, una música consonante, armónica, tonal no tenía cabida en un mundo donde el antisemitismo era creciente, donde cada vez más el ser humano olvidaba su propia naturaleza, donde una «emigración forzada» (Arendt, 1963-1964/1999, p. 18) precedió a un totalitarismo en el que se procedió al exterminio y aniquilación de todos aquellos que se consideraban superfluos (Zamora, 2010, p. 249).

Una música que embellecía y reconciliaba estas contradicciones sociales en las que se privaba de individualidad, singularidad y de nombre a los que habían sido “vivos esqueletos putrefactos” (Adorno, 1953/1962, p. 279) en los campos de concentración, mientras pasaban por ese estadio intermedio entre la vida y la muerte, cuyo augurado final sería el convertirse en “cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie” (Agamben, 2000, p. 74), se mostraba cómplice con esas aberraciones al acallar en la consonancia el elemento negativo de la tonalidad, la disonancia, y armonizar una sociedad inarmónica. Incluso el exterminio fue totalizado y subsumido bajo el principio de identidad en una masa anónima en la que se despojaba de individualidad a quienes se gaseó y se privó de la vida.

La música tenía que dejar de adornar, y pasar a ser verdadera (Adorno, 1942/2011, p. 67), tenía que dar voz a los silenciados, tenía que ser voz del sufrimiento humano. Por eso no era de extrañar que las composiciones musicales de Adorno respondiesen a lo que él consideró las exigencias del material musical del momento: la emancipación de la disonancia y la libre atonalidad del expresionismo alemán, que tuvo como protagonistas a los compositores de la Escuela de Viena: Schönberg —a quien Adorno dedicó en 1949 su ensayo sobre la *Filosofía de la nueva música*—, y sus dos discípulos: Alban Berg —quien fue maestro de Adorno— y Anton Webern —de quien destacó su música en miniatura—. La música disonante de estos compositores respondía a la filosofía de lo nuevo defendida por Adorno, en la que la historia aparecía como primera naturaleza, en la que lo negativo de la tonalidad, en este caso la disonancia, irrumpía como elemento olvidado y subsumido en lo simbólico de la totalidad.

2. La emancipación de la disonancia como escucha crítica

En el oído occidental la consonancia, los sonidos agradables, siempre habían sido los que habían dominado las composiciones desde el advenimiento de la tonalidad. Así, pues, la incomodidad que producía la disonancia era la posibilitadora de un proceso dialéctico que buscaba en la caducidad de la consonancia una amplitud de la libertad expresiva y creativa del ser humano. La disonancia se presentaba como el sostén más esencial de la expresión, símbolo del dolor y del sufrimiento. Al mismo tiempo tenía un significado puramente musical, a saber, el de sustraerse lo máximo posible al dominio de la fórmula musical, del sistema tonal de tríadas, y realizar la irrepitibilidad del instante musical mediante un recurso irrepitible, concreto, no de cliché.

El predominio de la disonancia parece destruir las relaciones racionales «lógicas» en el sentido de la tonalidad, las simples relaciones triádicas. [...] las disonancias y las categorías con ella emparentadas de la formación de melodías mediante intervalos «disonantes» son los vehículos propiamente dichos del carácter protocolario de la expresión (Adorno, 1949/2003b, 58).

Para el filósofo de Frankfurt, la disonancia se mostraba más racional que la consonancia al evidenciarse en la primera la falsedad que la segunda presentaba en su aparente unidad mediante la anulación de los momentos parciales que derivan en «sonido homogéneo». Lo homogéneo en música era resultado de la aplicación racional de unas reglas que obedecían a la cultura dominante y forzaban a una escucha acomodada, no crítica.

El expresionismo musical alemán se correspondía, por tanto, con el período de la atonalidad schönbergiana —aunque a veces el término expresionismo se utilice de manera más amplia abarcando repertorio contemporáneo que presente características similares— y con la emancipación de la disonancia, que irrumpió con sus primeras composiciones atonales, Schönberg nos proponía una composición a partir de un material sonoro nuevo. Las obras del tercer período del compositor vienés, en cambio, con el uso del dodecafonismo no mostraban, según Adorno, la capacidad dialéctica que sí que mostraban las obras del período atonal.

En uno de los «textos de militancia»¹ de Adorno, “¿Intermezzo atonal?” (2011), escrito en 1929, no había duda alguna de la significación social que dejaba entrever la autonomía alcanzada por las primeras vanguardias musicales que tuvieron lugar en Viena durante los primeros años del s. XX, ni de cómo este elemento emancipatorio nos hablaba.

La atonalidad no es cosa de una historia de la música herméticamente cerrada contra el mundo exterior, sino que la ruptura de los límites tonales tiene un significado real; renuncia a la tonalidad una consciencia que ya no piensa conformarse más con el estatismo natural de sus condiciones de existencia, sino cuya sediciosa fuerza productiva se hace evidente a sí misma. Ésta ya no quiere solamente cambiar las premisas naturales, sino que trata de apoderarse del material natural y, en el más estrecho contacto con su índole, pero libre de su demoníaca coacción, penetrarlo intencionalmente. Pero tal voluntad no es aisladamente musical, sino al mismo tiempo, aunque también de manera inconfesada, política (es decir, social) (101-102).

La defensa que Adorno hizo de Schönberg, por tanto, aunque pudiese pensarse lo contrario, no estaba ligada a la invención por parte de este del método dodecafónico, sino a la emancipación de la disonancia que el compositor vienés hizo irrumpir como primera naturaleza de las ruinas o desintegración de los materiales, el vínculo que estableció con la tradición. Así, Schönberg se mostraba capaz de discernir cuáles eran las promesas incumplidas en el material musical del pasado que, al fin y al cabo, era lo que el filósofo entendía por lo nuevo en su relación dialéctica con la tradición: “Adorno ha considerado siempre la tradición como una especie de materia primigenia en la que es posible hallar referentes iluminadores del presente” (Fernández-Orrico, 2004, 25-26).

Siguiendo la lógica del sacrificio, Adorno (1930/2008c) defendía que el compositor dominado sólo conseguía dominar la técnica sometiéndose al dictado técnico de la obra

¹ Así es como se refería Maiso (2015) a los escritos musicales tempranos de Th. W. Adorno dado el marcado cariz político de su contenido: “Los escritos de este período son ante todo textos de militancia, comprometidos en las luchas de un momento histórico en el que se iba a decidir el rumbo de la Sociedad, y con él el destino de las vanguardias musicales y el lugar social del arte” (24).

(p. 149), y, por tanto, para Adorno, como recoge Maiso (2015), “la música se convierte en escenario de las tensiones entre dominio y emancipación” (25). De ahí que presentase al Schönberg de la atonalidad como compositor dialéctico, porque este ni se presentaba como un artista subjetivamente desvinculado ni renunciaba a su espontaneidad por seguir los dictados de un material rigurosamente calculado (Adorno, 1934/2008c, p. 213), de manera que “su música aspira a la progresiva libertad de la consciencia en relación al material musical” (Adorno, 1934/2011, 420).

Para Adorno, aunque la subjetividad era condición necesaria en la obra de arte, estaba mediada por el objeto, siendo las obras de arte la solución de los enigmas que el mundo planteaba para enredar a los seres humanos. Esta era la razón de que lo nuevo tuviera que surgir de la desintegración de los materiales, de las ruinas, del pasado, de la tradición, e iluminar el enigma que estaba contenido en el material. Ese era el carácter enigmático del arte, el materialismo de la filosofía de Adorno, y de donde partía su crítica immanente.

El filósofo-músico, influenciado por Benjamin, apostaba por la interpretación de lo que carece de intención, y por eso obviaba las emociones y la subjetividad del compositor, es decir, las intenciones del autor, a la hora de analizar las obras musicales. Penetrar en la inmanencia de la obra de arte era la única vía para entenderla.

Para abordar la modernidad, lo nuevo en el arte, Adorno (1966/2008a) recurría al origen etimológico de “la palabra tradición. «Tradición» viene del latín *tradere* que significa «entregar algo que a su vez hemos recibido» [...] la presencia de lo pasado” (p. 271) en las formas sociales. Entendía que en lo nuevo estaba contenida la tradición y así lo mostraba también en sus composiciones musicales, como podemos comprobar por ejemplo en sus cuartetos de cuerda —*Sechs Studien für Streichquartett* (1920), *Streichquartett* (1921) y *Zwei Stücke für Streichquartett* op. 2.²

La pluralidad de voces sin comunidad venía dada precisamente por la emancipación de la disonancia que hacía que creciera la tensión en cada sonido individual, de manera que cada nota individual exigía la continuación melódica autónoma sin buscar, como sí lo hacía la música del pasado, generar un sonido global amalgamado. Una disonancia que fue emancipada como consecuencia de lo que Leibowitz (1949) llamó la «suspensión del sistema tonal» o, como expresaba Adorno (1942/2011), que fue establecida como “principio perentorio de la selección armónica” (80). La escuela de Schönberg fue asentando poco a poco las bases de lo que sería considerada la nueva música, estando entre ellas la cada vez mayor distensión de las relaciones tonales, que venía dada por una mayor utilización del cromatismo en esas relaciones. Era por esto que Leibowitz (1949) consideraba que el dualismo consonancia-disonancia algún día desaparecería o que el propio Adorno cuestionara su uso.

Volviendo a lo desarrollado por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* sobre la razón instrumental, el filósofo y músico aludió al poder descontrolado del sujeto que ante un mundo de una pluralidad diversa y caótica buscó imponer un nuevo orden sobre ella cayendo en una nueva forma de barbarie: el dodecafonismo, un sistema en el que los doce sonidos de la escala cromática tenían la misma fuerza en sus grados. El método de composición dodecafónica se proponía como un método libre cuando, en el fondo, caía en el mismo error que la tradición no cuestionaba de la tonalidad: la no

² Sobre esta obra Berg escribía lo siguiente en una carta a Schönberg el 13.12.1926: “The performances of Wiesengrund's incredibly difficult quartet was a coup de main for the Kolisch Quartet, which learned it in 1 week and performed it quite clearly. I find Wiesengrund's work very good and I believe it would also meet with your approval, should you ever hear it. In any event, in its seriousness, its brevity, and above all in the absolute purity of its entire style it is worthy of being grouped with the Schonberg school (and nowhere else!)” (Berg, 1926/1987, 355).

emancipación del sujeto creador, la imposibilidad de una crítica social, la decadencia de occidente, la sumisión a unas reglas generales, el dominio de la naturaleza.

La búsqueda de lo particular en una tradición filosófica en la que todo se construía desde lo general era la opción filosófica que Adorno, heredada de Benjamin, había adoptado como proyecto filosófico. Ahora bien, no se trataba de un afirmar que solo lo particular existía, ~~no~~ ya hiciera el nominalismo, sino que Adorno defendía que esto particular mediaba con la totalidad, —en el sentido marxiano de la estructura de relaciones socioeconómicas que caracterizaban la sociedad burguesa. Adorno buscaba ese elemento no idéntico contenido en lo particular, en lo concreto, como comentaba Buck-Morss en su artículo “T. W. Adorno and the Dilemma of Bourgeois Philosophy” (1977). Así, lo particular ni era un ejemplo de lo general, pues su significado se hallaba en su contingencia y no en su universalidad, ni era idéntico a sí mismo al mediar con la sociedad. Y mientras que, al igual que la mónada de Leibniz, cada particular es único al mismo tiempo que contiene una imagen del mundo, de lo global, en Adorno esta globalidad/totalidad no era eterna ni ontológica sino transitoria, era historia sedimentada, constituyendo, por tanto, en Adorno, este particular, esta transitoriedad, el elemento utópico de su pensamiento. Las posibilidades de cambio y de transformación social se hallaban precisamente en esos rastros, esas huellas, en esas ruinas que la historia sedimentaba, y que Adorno en su música y en sus escritos también denominó como desintegración de los materiales, aludiendo por ella a la desintegración de la tonalidad.

En palabras de Hullot-Kentor (2006) la *Filosofía de la nueva música* era como «manifiesto» por su marcado *for* y *against* (56), a favor de Schönberg y en contra de Stravinsky, pero como recogía Maiso (2015) en su artículo “Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos”, la vanguardia ya había quedado neutralizada, cuando no erradicada, para cuando Adorno escribió la *Filosofía de la nueva música* y en ella simplemente recogía y sistematizaba una tensión ya resuelta. La música atonal de Schönberg se había reducido a mero *intermezzo* y tanto el dodecafonismo de este como el neoclasicismo de Stravinsky habían caído en una nueva forma de barbarie; en el dodecafonismo por un absoluto dominio de la serie en el que al variar y permutar lo siempre igual no se daba transformación alguna, y en el neoclasicismo por caer en ideas de expresión y creatividad vinculadas a una irracionalidad de las que la nueva música ya se había liberado.

La tensión entre emancipación y dominación, civilización y barbarie, racional e irracional, implicaba precisamente que, aunque Adorno apostase por la filosofía de la primacía del objeto, en ningún caso prescindió del elemento subjetivo, pues era el sujeto quien mediaba con aquel y aquel requería de este para ser interpretado. El sujeto había de penetrar en el objeto, que contenía la fuente de verdad. En Adorno, al igual que en Benjamin, los fenómenos actuaban como si tuvieran vida propia, más allá del sujeto, de ahí que en sus escritos musicales y en su *Teoría estética* eludiera las intenciones subjetivas que los artistas creían introducir en sus obras, asentando una estética inintencional. Este puede ser el motivo por el cual encontraba tan difícil hablar de sus composiciones musicales. Por esta razón, se vio abocado a buscar un músico que pudiera representar su pensamiento o, al menos, en eso creyó cuando fue alumno de Schönberg. De ahí que Adorno (1949/2003b) hablase del músico vienés como un músico revolucionario en sentido político, pese a que él rechazase adscribirse a esa categoría,³ al ser capaz desde su aislamiento de hacer aparecer la sociedad (50). El mismo Adorno (1928/2011) decía de la nueva música lo siguiente:

³ “[...] all revolutions simply bring reaction out into the open and can threaten what took years to grow. I was never revolutionary.” (Schoenberg, 1975, 137)

[...] no fue socialmente revolucionaria. Se produjo por entero en el marco justamente del orden social burgués, cuya práctica musical acabó por desintegrar. El portador de la emancipación de la música de sus normas objetivas no es, por ejemplo, una clase rebelde, sino el individuo, que es el poder determinante de la clase dominante (756).

Era en esa liberación de lo intrasubjetivo donde aparecía la resistencia y la radicalidad en la música. Pero cuando a través del dodecafonismo la música se volvió estática, perdió el juego dinámico, dialéctico, y se volvió igual a sí.

En ese devenir dialéctico de la música, la tonalidad no era más que un producto social que la historia había sedimentado deviniendo en segunda naturaleza y, por ello, había que apelar a la anamnesis de la génesis para desvelar lo olvidado y oprimido en esa armonía tonal: la disonancia. Por consiguiente, para entender cómo el sistema tonal llegó a ser segunda naturaleza debíamos atender al proceso histórico de ese devenir y tratar de dilucidar los puntos ciegos de ese sistema armónico y consonante. Schönberg, Berg y Webern, pese a los ataques que recibieron de intelectualismo, incomprendibilidad y falta de inmediatez en sus composiciones, fueron herederos de toda esta tradición tonal que por la propia evolución del material musical consideraron a la disonancia y al dodecafonismo como lo “nuevo” musical que el propio material requería, es decir, como historia que se presentaba como primera naturaleza, como señalaría Adorno, y que, de hecho, en su dialéctica con la tradición dotaron de expresión al nuevo material musical, a la disonancia.

Conforme a “La idea de historia natural”, en Adorno (1932/2010), la naturaleza mediaba con la historia. La naturaleza, aquello que, en un principio, evoca lo estático, lo permanente, lo eterno, lo universal, en contraposición a la historia que se nos presenta como lo dinámico, lo individual, lo cambiante, lo idiosincrático, era mirado dialécticamente por el filósofo. En sus escritos, remitió constantemente a los momentos estáticos que presentaban los procesos históricos, las convenciones sociales en las que estas acababan por convertirse en algo natural, en segunda naturaleza, que precisaban de un momento de espontaneidad, entendiéndose por esta el “impulso hacia lo todavía no concebido” (Adorno, póstuma/1980, 275), y de creación de lo nuevo; de un momento en el que la naturaleza, el elemento negativo de la historia, lo olvidado y oprimido en ese llegar a ser segunda naturaleza reivindicase su olvido, apareciendo así ese cambio histórico como primera naturaleza, esa transformación que en la música de Schönberg vino dada por la emancipación de la disonancia y cuya significación social nos hablaba de unas posibilidades de cambio.

Las obras musicales de la nueva música eran vistas como más cerebrales y menos sensibles que las obras musicales de la tradición, debido más a una falta de comprensibilidad que a un ataque fiel a la realidad por los sonidos que percibía el oído desde la niñez. La distancia entre el público y la nueva música tenía lugar precisamente en esta neutralización de la cultura y en este momento en que la mercancía se había apoderado de la función de la música. Siguiendo a Maiso (2015), “lo que estaba en juego era la amenaza de que la relativa autonomía que la música había conquistado en el transcurso de la sociedad burguesa se viera revocada” (32); la «vuelta a la naturaleza» por los caminos ya recorridos a la que se oponía Schönberg (1974) al entender que “quien quiere a la naturaleza no ha de ir hacia atrás, sino *hacia delante*: ¡hacia la naturaleza!” (471), pues esas músicas que evocaban los espíritus de una realidad pasada, olvidaban la realidad futura. (Adorno, 1934/2008c, 216).

Adorno dudaba de que pudiera prescindirse totalmente del sistema tonal, y así lo indicaba en su artículo “Música y Nueva música” (1960/2006, 489). Si bien era partidario de las composiciones de la libre atonalidad propias del período expresionista de

Schönberg, consideró que en sus obras dodecafónicas totalizó la disonancia, positivándola y eliminando elemento negativo presente en ella. Aunque el filósofo defendió a Schönberg como el compositor dialéctico, referente paradigmático de la nueva y autónoma música, de la música del progreso, consideró que en obras como el *Moses und Aron* trató de captar el Absoluto totalizando el propio material musical y usando un mismo lenguaje musical para representar dos realidades no solo distintas, sino antagónicas. Así, para Adorno (póstuma/1980) “si desde una actitud crítica emplea [el compositor] materiales autónomos perfectamente purificados de conceptos como consonancia y disonancia, tritono o diatónica, lo negado está contenido en la negación” (198).

Por eso, aunque Berg afirmara que para una buena dramatización se precisaba de los cambios de mayor a menor, lo que hacía de él un compositor de su tiempo, un compositor auténtico, en términos adornianos, era que en su obra se entregaba a la apariencia, a la ilusión tonal, pero sin eliminar el caos, sino acrecentándolo, al triturar las categorías tradicionales y el idioma tonal por la tendencia enfática de la particularización (Adorno, 1968/2008b, 363).

Para Adorno (1931/2011), el *shock* de la nueva música venía dado por esa imposibilidad del arte “de reproducir una realidad previamente dada a todos en común” (p. 865), y por eso solo desde el aislamiento el arte podía revelar los desgarros que la realidad querría ocultar a fin de existir segura –contradicciones sociales que se manifestaban en el material musical y de las que la brecha entre producción y consumo era sintomático, alejándose así de la estética de la inmediatez y de la estética del sentimiento heredada del sistema tonal. El hablar de un viejo arte que se dirigía al sentimiento y un nuevo arte que se dirigía al entendimiento era una explicación sesgada de la mayor o menor comprensibilidad del nuevo arte. La inmediatez era, para Adorno, la inteligibilidad misma (861) y la falta de inmediatez del nuevo arte se debía a que la producción musical se había divorciado del consumo musical, a la reificación del arte que lo privaba de la inmediatez de uso.

La obra de arte moderna es, según Adorno, aquella que no tolera ya su ilusión constitutiva. En su incondicional creencia de reflejo de lo universal, el arte creyó cumplida la ilusión de la armonía entre lo individual y lo general, entre lo particular y lo universal, hasta que la modernidad evidenció ese aparentar, esa ilusión constitutiva, y se rebeló contra esa apariencia, buscando destruir la ilusión por la fuerza de la ilusión. El medio camino de Berg entre lo tonal y lo atonal, como fue el caso de las composiciones operísticas de Berg, *Wozzeck* y *Lulu*, esa dialéctica constante entre la modernidad y la tradición, hizo que su música fuese modelo de esa destrucción ilusoria propia de la modernidad: la expresión como expresión misma, no como representación de la expresión, sino como gestos de *shock*.⁴

El estatismo que evocaba la repetición dentro del dinamismo musical, recuerda, de alguna manera, a las palabras que Berg manifestó sobre el final de *Wozzeck* que fue cambiado con respecto a la versión de Büchner al no hacer partícipe al hijo de Marie en la última escena y que, sin embargo, adquirió un papel crucial en la obra de Berg según el cual *Wozzeck* terminó con un movimiento “*perpetuum mobile*” en el que:

[...] the opening bar of the opera could link up with [the] final bar and in so doing closet the whole circle. The clear implications of this is that any

⁴ “El proceso musical de la vida de Berg no consistió en rechazar la herencia, sino que consumió esta herencia como en el siglo XIX a los rentistas les gustaba consumir su capital. Pero esto también significa que no se aferró a esta herencia como a una propiedad. En este proceso, al mismo tiempo la aniquiló.” (Adorno, 1959/2006, p. 94).

hopes aroused in the ‘sympathetic soul’ are grossly illusory and that the child’s future will be the same kind of cycle of confusion, pain, violence and despair we have just seen Wozzeck endure and exhibit (Berg, como se citó en Reich y Herder Norton, 1936, 387)

Este *perpetuum mobile* del que hablaba Berg recuerda al conflicto detenido que Adorno (2003a) veía en el *Fin de partida* de Beckett y en su concepto del absurdo. Adorno, que experimentó el sin sentido del mundo, se acercó al arte, la filosofía y el lenguaje desde una perspectiva carente de significado y vio en el Fin de Partida de Beckett una obra de arte en la que el dramaturgo irlandés mostraba lo absurdo de un mundo carente de significado parodiando la imposibilidad del humor mismo, donde entender suponía entender lo inteligible, donde el significado era no tener significado.

Este *perpetuum mobile*, este «eterno retorno de lo igual», que Berg reflejaba en Wozzeck no era algo ajeno a la Viena finisecular, sino que vemos cómo marca también el pensamiento del padre del psicoanálisis Sigmund Freud. En el momento de inflexión entre la guerra y la posguerra se producía una crisis de la cultura, una cesura histórica, y Freud recurriendo a la precariedad acogía elementos de contradicción. Para él, el retorno de lo igual respondía a una noción de la temporalidad compleja donde se daba la ambivalencia de la repetición como identidad y otredad (el *Doppelgänger*). “Lo ominoso (*unheimlich*) es familiar (*heimlich*) por ser lo reprimido que vuelve, y lo familiar ya no puede ser casa (*Heim*) por esa misma recursividad de lo vivido” (Casals, 2003, 130).

El sufrimiento de Wozzeck reflejaba la falsa universalidad, el elemento negativo, la no reconciliación de la realidad, pero no, como en las obras de Brecht y como defendía Benjamin, porque la elección del tema definiese la calidad literaria de la obra. Para Adorno el sujeto artístico es social, no por una colectivización forzada, ni por la universalidad abstracta que caería nuevamente en la falsedad de la totalidad, sino porque busca hacer irrumpir lo no idéntico, lo negativo en la conciencia social. Adorno a diferencia de su amigo Benjamin no defendía la politización del arte haciendo de este un medio para la política, sino que defendía la eficacia social del arte en su capacidad crítica. La dialéctica negativa de Adorno nos invita a buscar los puntos ciegos que la realidad nos presenta.

Adorno recuerda que Schönberg en su *Tratado de Armonía* al hablar de las disonancias decía que estas perderían todo su efecto terrorífico si se las dispusiera en registros más amplios o al menos si se evitara el roce entre las segundas menores. Mientras el mismo Schönberg, sin hacer caso de este principio que él mismo había manifestado, escogía los registros y las disonancias sin tener en cuenta la apariencia según la construcción, Berg evitaba en *Lulu* la segunda menor excepto en ocasiones de especial intención expresiva, adquiriendo así un significado canónico, que mostraba el elemento expresivo, subjetivo y espontáneo de Berg en la integral construcción de la escritura musical.

2. La astucia de Schönberg como compositor dialéctico

La *Dialéctica de la Ilustración*, escrita tras la gran quiebra de la civilización que fue Auschwitz, había mostrado el fracaso del proyecto ilustrado y esto evidenció también el fracaso de la revolución del radicalismo estético de los años 20, cuyos elementos liberadores, pudiendo ser silenciados, nunca podrían ser ya olvidados. La importancia que la teoría freudiana y sus reflexiones sobre la economía libidinal tuvieron para la Teoría Crítica también se manifestaron en la *Dialéctica de la Ilustración*, así como el eterno retorno de los conflictos irresueltos de la sociedad, criticándose así el concepto de

progreso como superación de lo viejo ante ese presente catastrófico que “revelaba que la civilización se había constituido sobre una estructura sacrificial que arrastra conflictos irresueltos que emergen una y otra vez como un constante retorno de lo reprimido” (Maiso, 2010, 242).

Adorno defendía que las antinomias que presentaba el material artístico, en este caso musical, reflejaban los conflictos y las contradicciones sociales y consideraba a Schönberg un compositor dialéctico, ya que en él la confrontación con el material musical había reflejado las posibilidades emancipatorias de lo social en lo artístico. Sin embargo, criticó su ópera *Moses und Aron*, a la que consideró una herejía, por sus intentos de alcanzar el Absoluto, subsumiendo las contradicciones en la identidad del dodecafonismo y la serie, en una sociedad cada vez más desintegrada donde solo cabía resistirse a la liberación malograda por la fuerza de lo no-idéntico. “El giro teleológico de Schönberg quería negar la negación que él percibe en su hora histórica”, decía Adorno (1963/2006, 473).

La soledad y el aislamiento al que se vio abocado Moisés al final del segundo acto, su fracaso en la instauración del monoteísmo alejado del antropomorfismo y de la veneración a imágenes y símbolos podría ser interpretado como el fracaso de la Ilustración en la búsqueda de la emancipación de la humanidad, de la salida de la minoría de edad, a través de una razón enferma que se relacionaba con las cosas a través del dominio y el control, cayendo en un nuevo género de barbarie, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, como apuntaban Adorno y Horkheimer en el Prólogo a la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración*. Por tanto, la ópera de Schönberg nos mostraba la imbricación de civilización y barbarie, emancipación y dominación, mito e ilustración, en la que para Adorno (1963/2006) se había hecho “la posibilidad de lo imposible, su salvación” (479), es decir, la dialéctica de la Ilustración.

Se apuntaba anteriormente que en el primer *excursus* de la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer formulaban la crítica dialéctica de la lógica del sacrificio como parte de la historia primigenia de la subjetividad. En concreto se referían a la escena de Odiseo con Polifemo, en la que Odiseo utilizó la diferencia nominalista entre el nombre y el objeto y renunció a sí mismo identificándose como nadie (Udeis), consiguiendo escapar de los gigantes representativos del pensamiento realista y mágico en el que el nombre y el objeto se presentaban como una y la misma cosa por el principio de identidad. Odiseo, por tanto, haciéndose pasar por Udeis, es decir, por «nadie», renunciaba y sacrificaba su subjetividad con el fin de autopreservar su existencia. De manera que el nominalismo, donde nombre y objeto, forma y contenido se presentaban diferenciados, se mostraba como pensamiento ilustrado, como progreso, como medio de control y de manipulación de las criaturas realistas y mágicas, tal y como se observaba en las prácticas religiosas, a las que la propia ópera se refiere.

Sin embargo, el filósofo entendía que ni había que desechar esta distinción ni había que caer en la mera identificación, ya que el lenguaje para el filósofo alemán era el lugar en que verdad e historia emergían, adhiriéndose los objetos a las palabras en un determinado momento histórico. Expresar lo inexpresable era la problemática a la que se enfrentaba la filosofía a lo largo del siglo XX, de ahí la importancia que adquiría la filosofía del lenguaje en este período histórico, y así también lo hacía el arte y la música. El pensamiento de Adorno y su teoría estética aludían constantemente a esa capacidad del arte de desvelar la verdad desde su aconceptualidad y, en su defensa del ensayo como forma de filosofía (1958/2003a), mencionaba las similitudes de este con la lógica musical, estrictísimo y sin embargo aconceptual arte de la transición, con el fin de devolver al lenguaje aquello que perdió bajo el dominio de la lógica discursiva.

Adorno, músico y filósofo, y sin nunca haber querido renunciar a ninguna de sus

facetas, desvelaba verdades filosóficas en sus textos musicales y, viceversa, verdades estético-musicales a través de sus escritos filosóficos. Así la pérdida de significado que había vuelto toda la metafísica carente de significado, era una verdad que también se presentaba en la música y en su incapacidad de captar el Absoluto y la totalidad que había venido dada por la armonía y la tonalidad como segunda naturaleza que evidenciaban una filosofía armónica y consonante en la que la disonancia era absorbida y reconciliada por la consonancia de la tonalidad. Pero en un mundo cosificado en una sociedad carente de significado, ¿cómo nombrar al innombrable?

Al igual que el lenguaje y las palabras hacían emerger la historia, el lenguaje musical desvelaba asimismo esa verdad histórica. Por eso la identidad idiomática de la que se valió Schönberg caía en el conflicto irresoluble de la imposibilidad de la integración total de expresar y captar el Absoluto, el Todo, el Uno; la ilusión de la eternidad ahistórica del arte y la universalidad a la que aspiraba la tonalidad parecían estar presentes en esta ópera de Schönberg en la que el compositor caía en "el error de creer que para dominar en el arte los contenidos más elevados uno tendría que manejar o representar los contenidos más elevados" (Adorno, 1963/2006, p. 478).

Schönberg, considerado por Adorno el músico del progreso con sus revolucionarias obras escénicas *Erwartung* y *Die glückliche Hand* que renegaban del drama musical wagneriano, caía nuevamente en un estatismo histórico a través de la construcción integral del dodecafonismo. Y es que el concepto de progreso en Adorno (y en Horkheimer y en el Instituto para la Investigación Social en general) bebía del concepto de progreso que Benjamin describía en su tesis sobre historia y en su inacabada obra de los *Pasajes*, que a su vez venía influenciado por las ideas de Blanqui y el decurso de la historia, no como progreso sino como catástrofe —idea que desarrolla en su Tesis IX cuando describe al *Angelus Novus* de Klee como el ángel de la historia que con "el rostro vuelto hacia el pasado [...] ve una sola catástrofe que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies" —, "la historia como presente eternizado" en el que "lo nuevo es siempre viejo, y lo viejo continuamente nuevo [...] sin embargo, he aquí una gran grieta: no existe progreso alguno" (Buck-Morss, 1995, 125). A esta relación dialéctica entre lo nuevo y lo viejo en relación a la lectura benjaminiana del progreso era a la que hacía referencia Susan Buck-Morss (1995) en *La dialéctica de la mirada* cuando hablaba de la historia natural como prehistoria y la modernidad como infierno, cuyos elementos conceptuales —historia y naturaleza, mito y transitoriedad— pese a ser los mismos, por sus distintas configuraciones, daban lugar a significados opuestos: uno que entendía el cambio acelerado como progreso histórico; y otro que entendía que lo moderno no era progreso.

Aunque no hubiera nada natural en la progresión histórica (de ahí que se utilizase el término segunda naturaleza para referirse a aquellas realidades que históricamente habían devenido naturaleza por la sedimentación alcanzada con el paso del tiempo), la naturaleza sí progresaba históricamente. Cuando en Benjamin por nueva naturaleza se aludía a la industria y la tecnología como progreso real a nivel de los medios de producción, aunque sin haber tal progreso en las relaciones de producción al mantenerse inalterada la explotación, se evidenciaba el error mítico de tomar los avances de la naturaleza por avances de la historia misma. En este sentido, que la música occidental progresaba y evolucionaba linealmente, realizando constantes superaciones de lo arcaico por lo nuevo como si en ella no se diera también una relación dialéctica, era el error mítico cometido por muchos historiadores y de quienes veían en Adorno un ejemplo paradigmático de intelectual que defendía ese progreso positivo en el arte y la música occidental. Como pensador ilustrado creía en la capacidad emancipadora de la racionalidad humana y, por ende, en la posibilidad de un progreso social y un progreso estético, términos en que

tenemos que leer la música de Schönberg como compositor dialéctico.

Moses und Aron era leída por Adorno como obra paradigmática de constructivismo integral. Ahora bien, como él mismo apuntaba “los grandes momentos del Schönberg tardío se consiguen tanto contra el dodecafonismo como por medio de él” (Adorno, 1949/2003b, 67) y esta es una ópera que en su irresolución mostraba al progreso de manera dialéctica. No era una obra ejemplar del progreso o arte crítico o negativo en términos adornianos, pero sí ejemplo de cómo la música del progreso, del período expresionista y revolucionario de Schönberg, caía en una nueva forma de barbarie, caía nuevamente en mitología, una obra que mostraba la *Dialéctica de la Ilustración*.

El deseo de reconstruir la gran forma (como lo es una ópera) por así decir más allá de la crítica de la totalidad estética por parte del expresionismo es tan cuestionable como la integración de una sociedad en la que el fundamento económico de la alienación siguiera persistiendo inalterado mientras mediante la represión se privara a los antagonismos del derecho a manifestarse. Algo de esto hay en el dodecafonismo integral (Adorno, 1949/2003b, 89).

Schönberg intentó componer una gran forma valiéndose del principio de construcción para representar un todo estético. Sin embargo, fue incapaz de resolver cuantos antagonismos se manifestaron en la ópera, dado que la representación de la totalidad se mostraba como una imposibilidad histórica. Por consiguiente, no fue este un fracaso del compositor, sino el rechazo de la historia a esa totalidad estética (Adorno, 1949/2003b, 89). La dialéctica estética al igual que la dialéctica social, no era una dialéctica cerrada, no era una sucesión de problemas y soluciones (p. 117), sino una dialéctica interrumpida por la realidad misma, el conflicto detenido por medio de la cesura, el detener de la narración que impedía el olvido de las víctimas (p. 128).

Y era este precisamente el papel del arte negativo o crítico defendido por Adorno. Para el filósofo alemán, al ser el arte el objeto que nos conocía mejor que nosotros mismos, abogaba por la primacía del objeto, entendida como praxis o transformación a través del denominado arte negativo que hablaba del significado de lo carente de significado, de la comprensibilidad de lo incomprensible, representado en música por la Escuela Vienesa y el expresionismo alemán, donde las obras de arte pasaban de expresar emociones a ser las emociones en sí mismas, emociones del inconsciente, gestos de *shock*. Tras Auschwitz, el arte ya no podía pretender representar ni dar explicación interpretativa de la realidad. De ahí su famosa afirmación de la imposibilidad de la poesía después de Auschwitz, pues no había lenguaje ni expresión artística que pudiera dar significado a tal barbarie humana. Mas, al mismo tiempo, el arte como transcripción de la historia del sufrimiento se presentaba necesario.

Para Adorno (1953/2000), el siglo XX había hecho evidente que la esencia atemporal que se le otorgaba al arte musical era ilusoria, es decir, que la relación entre música y filosofía era temporal e histórica, y. que “sólo la misma historia [...] constituye la verdad de la música” (78). Con estas palabras el filósofo y compositor alemán, no solo se refería a la caducidad de la música, sino a ese cambio de temporalidad que tuvo lugar en el siglo XX y que hizo que mirásemos a las obras no solo como productos de su tiempo, sino como contenido de esa historia sedimentada, esa desintegración de los materiales, esa ruina del pasado que todavía buscaba ser redimida, o como refería Zamora (1999) (al hablar del historiador “como un traperero, que guarda los fragmentos desechados, [y] se convierte en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas” (135). La horizontalidad de la linealidad del tiempo se veía truncada por la verticalidad del estar del pasado en nuestro presente o, dicho de otra manera, de ese elemento primitivo que contenía nuestra modernidad y que todavía buscaba ser redimido,

de esos conflictos irresueltos que arrastraba la catástrofe. En este sentido se pronunciaba también Gavilán (2008) en su libro *Otra historia del tiempo* cuando nos remitía al episodio de las sirenas de la *Odisea* que narraban Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* para entender la superación del tiempo en la música de la que hablaba el pensador alemán. Aunque Gavilán remitía a una nostalgia que no se daba en Adorno⁵, sí acertó en apuntar esa superación del tiempo en la música, relacionada con ese estar-ahora, con ese tiempo-presente que es irreversible y busca ser redimido o, como Adorno y Horkheimer (1947/1998) apuntaban, ese “impulso de salvar el pasado como viviente, en lugar de utilizarlo como material de progreso que se satisfizo solo en el arte” (p. 86).

La irreversibilidad del pasado también se manifestaba en la irreversibilidad del progreso que había visto el arte, en la imposibilidad de una restauración de la tradición musical, el progreso que se había dado en la dominación del material musical no podía ya traicionarse: Así:

No se puede seguir componiendo infatigablemente a la manera de las obras más osadas de aquella época, la más productiva de Schönberg. El tópico de la irreversibilidad de la historia, de la funesta rueda del tiempo que no puede volver atrás, lo cubre todo y nada (Adorno, 1961/2006, 508).

Siguiendo a Gavilán, Adorno no había abandonado las ideas que había desarrollado en su gran tratado musical, su *Filosofía de la nueva música*, sino que, por el contrario, era la situación histórica y las condiciones del material musical las que habían cambiado radicalmente. Es por este motivo por el que en el texto que escribió en 1961, “*Vers une musique informelle*” (Adorno, 1961/2006), aludiera a una vuelta a la libertad propia de la atonalidad musical de Schönberg, no como restauración de lo ya pasado, sino como una música que rechazando las formas impuestas desde afuera y desde su total dominio y dueña de sí misma se convirtiera en dueña de la libertad (546).

De ahí que Gavilán apuntase que, pese a que en los últimos escritos Adorno se siguiese haciendo eco de las ideas ya presentadas en su gran tratado musical, su manifiesto *Filosofía de la Nueva Música*, los cambios radicales que habían sufrido tanto la sociedad como la materialidad artística requerían una nueva forma de mirar a la misma.

La música informal es un poco como la paz perpetua de Kant, que él pensaba como posibilidad, real, concreta, que puede realizarse, y sin embargo no sino como idea. La figura de toda utopía artística hoy en día es hacer cosas de las que no sabemos que lo son (549).

Entonces, a través del *Moses und Aron* hemos tratado de volver a la lógica del sacrificio que Adorno y Horkheimer presentaban en su *Excursus* sobre Odiseo como mito del Ilustración, en el que el sacrificio se transformaba en subjetividad bajo el signo de la astucia. La dialéctica que Schönberg establecía entre Moisés y Aarón recuerda a la dialéctica que aquellos veían en Odiseo; Moisés, en tanto que razón, representaría la Ilustración, y Aarón, en cuanto que encantamiento, hechizo y magia, se mostraría cercano al mito. Ahora bien, en su relación dialéctica y en el mediar el uno con el otro, Aarón a través de su astucia se tornaba subjetividad, se tornaba Ilustración, y Moisés, en cambio, con sus Tablas se volvía mito, magia o encantamiento en su representación de lo irrepresentable. El desencantamiento del mundo caía en un nuevo encantamiento. El

⁵ En concreto alude al pasaje en que Adorno y Horkheimer (1949/1998) remiten a la nostalgia en el episodio sobre las Sirenas de un no detenerse ante la misma “Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la prehistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa delante sin detenerse” (111).

progreso estético caía así también en un nuevo momento de regresión.

La lógica del sacrificio respondía a esa necesidad de supervivencia que aquejaba al ser humano que, en su ser individual y no idéntico a las monstruosidades, debía renunciar a su singularidad para poder sobrevivir como ser no-idéntico ante las bestias naturales. Mas en su afán por dominar la naturaleza tanto extrahumana como humana el sujeto negaba la naturaleza propia del ser humano cayendo en una irracionalidad mítica en favor de la razón. Esta negación de la naturaleza humana fue la que se dio tanto en el dominio de los Estados totalitarios y de los campos de concentración, como la negación que se daba en la mutilación de uno mismo en aras de la autoconservación. Por eso, el recuerdo de la naturaleza fue algo que Adorno y Horkheimer, heredado de la teoría freudiana, elevaron a programa en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Estos dos intelectuales reconocían en la economía libidinal desarrollada por Freud la huella de la dominación social en la propia configuración psíquica, pues para el psicoanalista el progreso de la intelectualidad venía dado por la renuncia pulsional; los deseos del ello movidos por el principio de placer a veces eran satisfechos, otras veces, en cambio, eran reprimidos por el principio de realidad, autoridad externa, o por el súper-yo, o autoridad interna. En esta convergencia entre la realidad externa y la realidad interna era donde la lógica del dominio se topaba con el «límite de la cosificación»: la autoconservación en las sociedades modernas en las que todo se había visto reducido al valor de intercambio solo era posible al precio de perder el yo. Fue desde esta lucha por la supervivencia desde donde Adorno y Horkheimer enfocaron su crítica a la industria cultural, pues, siguiendo a Hullo-Kentor, la industria cultural era la reducción de todo aquello que va o podría ir más allá de la autoconservación a una vida vivida como lucha violenta por la supervivencia. Y es que tras Auschwitz, momento en que escribieron la *Dialéctica de la Ilustración*, y desde el exilio estadounidense, Adorno y Horkheimer se enfrentaban a una totalidad social en la que el antagonismo entre los individuos que nada saben unos de otros pretendían ser subsumidos en una falsa armonía bajo el principio de la semejanza.

4. Coda

Adorno y Horkheimer publicaron en 1947 la *Dialéctica de la Ilustración* al ver que en la historia de la cultura occidental caía una y otra vez, como si se tratara de un Leitmotiv, en distintas formas de barbarie. Ambos filósofos querían confiar en el progreso como manera de avanzar a partir de una memoria histórica que sustentara de manera sólida la construcción de nuevos escenarios futuros para la Humanidad resquebrajada. Con esta misma finalidad, en 1949 salía a la luz la *Filosofía de la nueva música* de Adorno, donde el filósofo contraponía, por un lado, el expresionismo atonal de Schönberg y, por otro lado, el neoclasicismo de Stravinsky. En esta obra Adorno defendió la música del período atonal del compositor vienés como la música del progreso, aunque sin olvidar la dialéctica histórica que después atrapó a la música y que tuvo en el dodecafonismo su destino. Un destino fatal, según los análisis del mismo Adorno.

El “continuar” estético en Adorno, el «*il faut continuer*», implicaba mirar hacia la tradición y conducirla hacia la modernidad sin desvincularse totalmente de ella. Habitar en la nostalgia de un pasado sin aceptar los elementos técnicos y materiales que la época ofrecía al arte era una cuestión estéril. La visión estática de la música era solo una ilusión contra la que se tenía que luchar contra viento y marea.

El *perpetuum mobile* de la sociedad, ese “que nada cambie”, fue lo que llevó a Adorno a enunciar el no progreso en el mundo, un concepto de “lo nuevo” que perdía el elemento crítico y negativo de la novedad en cuanto irrupción de la historia como primera

naturaleza, de la subjetividad. Al hilo de lo comentado, la noción de progreso estético tenía que ver, en primer lugar, con la creciente autonomía del arte, donde Adorno veía el signo de libertad, y, segundo, con la significación social del elemento emancipador del arte.

La fragmentación, la disonancia y la desintegración del material musical vieron su culminación en la música de Schönberg y en la autonomía que estaba adquiriendo la música en sus manos. La incomodidad que producía la disonancia era la posibilitadora de un proceso dialéctico que aspiraba a la libertad expresiva y creativa del ser humano. La disonancia se presentaba como símbolo del dolor y del sufrimiento, que es lo que se estaba viviendo en la Europa del momento.

Para el filósofo de Frankfurt, la disonancia huía de la apariencia y se constituía como consecuencia de la manifestación “auténtica” del ser mismo de la música. La cultura dominante no promocionaba una actitud crítica sino acomodada y burguesa, pero el desmantelamiento de la tonalidad sí que invitaba a ello. Schönberg se mostraba capaz de discernir cuáles eran las promesas incumplidas en el material musical del pasado que, al fin y al cabo, era lo que el filósofo entendía por lo nuevo en su relación dialéctica con la tradición.

La soledad pública desde la que Schönberg compuso durante su período expresionista, como ser social alejado de la sociedad, era necesaria para que esta fuese crítica. Para Adorno el contenido político de una obra de arte no la hacía suficientemente revolucionaria. El miedo a la neutralización de la cultura que le aquejaba se nos presenta ahora más inmediato que nunca en una sociedad donde cada vez el capitalismo lo reabsorbe todo más rápido, donde el lenguaje propagandístico se ha vuelto parte de nuestra cotidianidad, donde la innovación de aquello siempre igual es nuestra novedad de moda, donde el mundo lo hemos reducido a un todo estético.

5. Referencias

- Adorno, Th. W. (1962). "Apuntes sobre Kafka". En Adorno, Th. W. *Prismas* (pp.260-292). (Manuel Sacristán, Trans.). Ediciones Ariel. (Trabajo original publicado en 1953).
- Adorno, Th. W. (1980). *Teoría estética*. (Fernando Riaza, Trans.). Taurus.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1998). *La Dialéctica de la Ilustración*. (Juan José Sánchez, Trans.). Trotta.
- Adorno, Th. W. (2000). “Sobre la relación actual entre música y filosofía”. En Adorno, Th. W., *Sobre la música*, (pp. 65-90). Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en ca. 1953).
- Adorno, Th. W. (2003a). “El ensayo como forma”. En Adorno, Th. W. *Notas sobre literatura. Obra Completa, 11* (pp. 11-34). (Alfredo Brotons Muñoz, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1958).
- Adorno, Th. W. (2003a). “Intento de entender *Fin de partida*”. En Adorno, Th. W. *Notas sobre literatura, Obra Completa, 11* (pp. 270-310). (Alfredo Brotons Muñoz, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1961).
- Adorno, Th. W. (2003b). *Filosofía de la nueva música. Obra Completa, 12*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1949).
- Adorno, Th. W. (2006). “Alban Berg”. En Adorno, Th. W. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras / Quasi una fantasia / Escritos musicales III. Obra Completa, 16* (pp. 87-98), (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1959).

- Adorno, Th. W. (2006). "Fragmento sacro. Sobre el Moisés y Aarón de Schönberg". En Adorno, Th. W. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras / Quasi una fantasia / Escritos musicales III. Obra Completa, 16* (pp. 463-483), (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1963).
- Adorno, Th. W. (2006). "Música y nueva música". En Adorno, Th. W. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras / Quasi una fantasia / Escritos musicales III. Obra Completa 16*, (pp. 485-502), (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1960).
- Adorno, Th. W. (2006). "*Vers une musique informelle*". En Adorno, Th. W. *Escritos musicales I-III. Figuras sonoras / Quasi una fantasia / Escritos musicales III. Obra Completa 16*, (pp. 503-549). (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1961).
- Adorno, Th. W. (2008a). "Sobre la tradición". En Adorno, Th. W. *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin imagen directriz, Obra completa 10/1* (pp. 271-280). (Jorge Navarro Pérez, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1966).
- Adorno, Th. W. (2008b). "Berg. El maestro de la transición mínima". En Adorno, Th. W. *Monografías musicales. Ensayo sobre Wagner / Mahler. Una fisionomía musical / Berg. El maestro de la transición mínima, Obra completa 13* (pp. 315-482). (Antonio Gómez Schneekloth, Alfredo Brotons Muñoz y Joaquín Chamorro Mielke, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1968).
- Adorno, Th. W. (2008c). "Reacción y progreso". En Adorno, Th. W. *Escritos musicales IV. Moments musicaux. Impromptus. Obra Completa 17* (pp. 147-153) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1930).
- Adorno, Th. W. (2008c). "El compositor dialéctico". En Adorno, Th. W. *Escritos musicales IV. Moments musicaux. Impromptus. Obra Completa 17* (pp. 211-217) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1934).
- Adorno, Th. W. (2010). "La idea de historia-natural". En Adorno, Th. W. *Escritos filosóficos tempranos, Obra Completa 1* (pp. 315-333). (Vicente Gómez, Trans.) Akal. (Trabajo original publicado en 1932).
- Adorno, Th. W. (2011). "Diecinueve contribuciones sobre la nueva música". En Adorno, Th. W. *Escritos Musicales V: Aforismos Musicales / Teoría de la Nueva Música / Compositores y Composiciones / Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas / Sociología de la Música. Obra Completa 18* (pp. 61-92) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1942).
- Adorno, Th. W. (2011). "¿Intermezzo atonal?" En Adorno, Th. W. *Escritos Musicales V: Aforismos Musicales / Teoría de la Nueva Música / Compositores y Composiciones / Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas / Sociología de la Música. Obra Completa 18* (pp. 93-102) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1929).
- Adorno, Th. W. (2011). "Respuesta de un adepto" En Adorno, Th. W. *Escritos Musicales V: Aforismos Musicales / Teoría de la Nueva Música / Compositores y Composiciones / Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas / Sociología de la Música. Obra Completa 18* (pp. 417-423) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1934).

- Adorno, Th. W. (2011). "La música estabilizada" En Adorno, Th. W. *Escritos Musicales V: Aforismos Musicales / Teoría de la Nueva Música / Compositores y Composiciones / Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas / Sociología de la Música. Obra Completa 18* (pp. 755-761) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1928).
- Adorno, Th. W. (2011). "¿Por qué el nuevo arte es tan difícil de entender?". En Adorno, Th. W. *Escritos Musicales V: Aforismos Musicales / Teoría de la Nueva Música / Compositores y Composiciones / Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas / Sociología de la Música. Obra Completa 18* (pp. 860-867) (Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneekloth, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1931).
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. Homo Sacer III*, (Antonio Gimeno Cuspina, Trans.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann y el holocausto*. (Carlos Ribalta, Trans.). Taurus. (Trabajo original publicado en 1963-1964).
- Benjamin, W. (1989) "Experiencia y pobreza". En Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos I* (pp. 165-173). (Trad. Jesús Aguirre). Taurus. (Trabajo original publicado en 1933). [https://proletarios.org/books/Benjamin-Discursos_interrumpidos_I.pdf]
- Benjamin, W. (2009) "Tesis sobre el Concepto de Historia". En Benjamin, W. *La Dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia* (pp. 37-83). (Pablo Oyarzún Robles, Trans.). LOM Ediciones. (Trabajo original publicado en 1942).
- Brand, J., Hailey, C. y Harris, D. (Eds.). (1987) *The Berg-Schoenberg correspondence. Selected letters*. Macmillan Press.
- Buck-Morss, S. (1977). "Th. W. Adorno and The Dilemma of Bourgeois Philosophy". *Salmagundi No. 36*, pp. 76-98.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (Nora Rabotnikof, Trans.). Visor.
- Casals, J. (2003). *Afinidades Vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*. Anagrama.
- Fernández-Orrico, J. (2004). *Th. W. Adorno: Mimesis y racionalidad*. Institució Alfons el Magnànim.
- Gavilán, E. (2008). *Otra historia del tiempo. La música y la redención del pasado*. Akal.
- Hullot-Kentor, R. (2006). "Things Beyond Resemblance", (pp. 45-66). *Things Beyond Resemblance*. Columbia University Press.
- Hullot-Kentor, R. (2011). "El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural". *Constelaciones. Revista Teoría Crítica*, vol. 3, *Teoría Crítica de la Industria Cultural*, pp. 3-23. [<https://constelaciones-rtc.net/article/view/747>]
- Leibowitz, R. (1949). *Schoenberg and his school*. Philosophical Library.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Maiso, J. (2015). "Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos". *Daimon*, vol. 65, pp. 21-35. [https://digital.csic.es/bitstream/10261/188391/1/Emancipacion_barbarie_musica_MAISO_Jordi.pdf]
- Reich, W., and Herder Norton, M. D. (Oct 1936). "Alban Berg's 'Lulu'". *The Musical Quarterly*, Vol. 22, no. 4, pp. 383-401.
- Schoenberg, A. (1974). *Tratado de armonía*. Real Musical.
- Schoenberg, A. (1975). *Style and Idea*. University of California Press.

- Vázquez-Arroyo, A. Y. (2008). "Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism". *Postcolonial Studies 11*, pp. 451-478.
- Zamora, J. A. (1999). "El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre Walter Benjamin und Theodor W. Adorno". *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 31-32, pp. 129-151.
- Zamora, J. A. (2010). "H. Arendt y Th. W. Adorno: pensar frente a la barbarie". *Arbor*. Vol. 186. no. 742, pp. 245-263.
- [<https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/777/785>]

«Liberar el momento presente del poder del pasado». Tiempo, memoria y filosofía de la historia desde *Dialéctica de la Ilustración*.

Rafael Pérez Baquero
Universidad de Murcia

Recibido: 18 octubre 2023 / Aceptado: 11 diciembre 2023

Resumen: El objetivo fundamental de este artículo es el de desentrañar la particular concepción del tiempo histórico que se destila de las diferentes metáforas y argumentos desarrollados por Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, con el fin de dar cuenta de su potencialidad para analizar las tendencias y problemas inherentes a nuestro actual régimen de historicidad. A través de nuestra interpretación de algunas de las tesis subyacentes al pasaje de las sirenas contenida en la obra de los frankfurtianos derivaremos su diagnóstico del tiempo histórico moderno. Aquel trae consigo una separación entre el presente y el pasado que tiende a preterir el peso de este último de la configuración del tiempo histórico. Trascendiendo el marco histórico desde el que escriben Theodor Adorno y Max Horkheimer, profundizaremos en las características de nuestro denominado “régimen de historicidad presentista” con el objetivo en liza de evaluar las simetrías y vínculos entre la lectura elaborada por los frankfurtianos y las dificultades de los procesos rememorativos tal y como se manifiestan hoy.

Palabras clave: Dialéctica de la Ilustración, Adorno, Horkheimer, tiempo histórico, régimen de historicidad, memoria, pasado.

Time, memory and philosophy of history from *Dialectic of the Enlightenment*.

Abstract: This paper aims at unraveling the particular conception of historical time derived from different metaphors and arguments developed by Theodor Adorno and Max Horkheimer in *Dialectic of the Enlightenment*. By so doing, this paper strives to account from this work potentiality so as to bring light into the problems and tendencies underlying our regimen of historicity. Through our interpretation of their reading of the passage of the sirens, this paper will frame Adorno and Horkheimer’s diagnostic of modern historical time as bringing with it a separation between the present and the past that tend to make the latter fade within the configuration of historical time. Going beyond Theodor Adorno and Max Horkheimer’s historical framework it will be delved further into the specificities of the so-called “presentist regimen of historicity” so as to evaluate to what extent ideas stemming from *Dialectic of the Enlightenment* provide conceptual tools so as to inquiry into the weaknesses of remembering the past today.

Keywords: Dialectica of the Enlightenment, Adorno, Horkheimer, historical time, regime of historicity, memory, past.

Sumario: 1. Introducción. 2. El mito de las sirenas y la modernidad como cronotopo. 3. Temporalidad y razón anamnética. 4. Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad. 5. Conclusiones. 6. Referencias

1. Introducción

El objetivo principal del presente artículo es el de ofrecer una lectura, interpretación y proyección de algunas tesis y argumentos esbozados por Theodor Adorno y Max Horkheimer en su clásico trabajo conjunto *Dialéctica de la Ilustración*. Pese a los más de setenta años que distan de la publicación de este trabajo y su necesaria contextualización en el panorama histórico-filosófico de la Segunda Guerra Mundial, los conceptos y metáforas aparecidas en este complejo ensayo filosófico no deja de interpelar a un presente histórico – el nuestro – cuyas estructuras sociales y formas de organización de la experiencia del tiempo son herederos y reciben el legado de aquellos que son objetos de crítica en *Dialéctica de la Ilustración*. En este sentido, a pesar de las diferentes reformulaciones de las que ha sido objeto del proyecto crítico que se articula en esta obra de la mano de autores como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer o Axel Honnet, no es posible soslayar en qué medida aquella nos sigue proporcionando herramientas para pensar nuestro propio tiempo histórico.

Consecuentemente, partiendo de esta perspectiva, este texto aspira a hacerse eco y profundizar en una de las críticas y diagnósticos fundamentales que Adorno y Horkheimer han desarrollado en *Dialéctica de la Ilustración*. Tal y como ha explicitado buena parte de la bibliografía secundaria sobre esta obra (Sotelo, 2021, Zamora, 2004, Maiso, 2022, Connerton, 2000, López Álvarez, 2004), este texto constituye una lectura en torno a las disfuncionalidades y aporías a las que coadyuva el proyecto ilustrado que imposibilitan la satisfacción de los imperativos universales que a aquella subyacen. Como se establece al inicio del texto:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad (Horkheimer, Adorno, 2009, 87).

Así, Adorno y Horkheimer establecen un vínculo irresoluble entre el proyecto ilustrado y la crisis política y social que se evidenció en los conflictos que asolaron Europa durante el siglo XX. Todo ello se enmarca en el interior de una filosofía negativa de la historia que dificulta la postulación de asideros para escapar a la violencia inherente a la lógica que bosquejan en las entrañas del propio proyecto ilustrado. Aquel vínculo parte de la definición de la propia Ilustración como emancipación del ser humano respecto a las restricciones y formas diversas de heteronomía que proceden de aquello que circunda al hombre. Ahora bien, la conquista de dicha autonomía sólo puede producirse – defienden Adorno y Horkheimer – a través de un proceso progresivo y continuado de dominación de la naturaleza que termina aplicándose sobre el propio individuo, sobre sus pulsiones y sobre la configuración de su identidad. Ello permite justificar en qué medida la cuestión de la dominación sea uno de los enclaves y engranajes conceptuales de la lectura sobre el proyecto ilustrado que Adorno y Horkheimer construyen en esta obra. Ahora bien, este concepto se declina en diferentes espacios a lo largo de sus reflexiones. Como interpreta José Antonio Zamora

La argumentación de la *Dialéctica de la Ilustración* gira en torno a la relación entre tres aspectos o dimensiones de la dominación, que para sus autores se encuentran en estrecha relación y determinación mutua: la dominación de la naturaleza, la dominación social y la dominación en el sujeto (Zamora, 2004, 187).

Por lo tanto, a lo largo de esta obra la configuración de estas formas sociales se acentúa en la organización de diferentes topografías o espacios sobre los que se proyecta este proceso de dominación. Ahora bien, precisamente aquello que nos interesa destacar, analizar y proyectar a lo largo de este texto se vincula con la dominación en relación al eje opuesto al espacio: el tiempo. Desde nuestra perspectiva, a partir de la lectura de *Dialéctica de la Ilustración* es posible desentrañar en qué medida al proyecto emancipador ilustrado subyace fundamentalmente una organización y administración de la experiencia del tiempo. La Ilustración propone, de forma aneja a su instrumentalización de la naturaleza, un particular cronotopo o – en términos más contemporáneos acuñados por el historiador francés François Hartog – un “régimen de historicidad” (2007). En este sentido, el estudio sobre la proyección de las tesis elaboradas por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* debe incorporar necesariamente una justificación exhaustiva respecto a la pertinencia o viabilidad de dicho análisis para interpretar el tiempo histórico que rige en nuestro presente. Consecuentemente, la investigación en torno al legado de *Dialéctica de la Ilustración* exige de la incorporación de su proyección en torno a la potencialidad heurística de su diagnóstico para pensar el tiempo en nuestro presente. Ello nos permitirá apreciar la virtualidad y los límites y carencias de su propuesta.

De esta forma, el objetivo de este artículo determinará la estructura del mismo. En primera instancia, explicitaremos cuál es la forma de organización del tiempo propio del proyecto ilustrado. Así, nos dedicaremos fundamentalmente al análisis de la metáfora del paso de Odiseo por las sirenas para derivar de aquel los rasgos del cronotopo identificado por Adorno y Horkheimer en el corazón mismo de la modernidad. A partir de aquella, recuperaremos las tesis en torno al valor reparador y emancipador de la memoria a través de la obra de los frankfurtianos, como contraparte de su reflexión sobre la temporalidad propia de la Ilustración. Posteriormente, como tránsito entre dicho “régimen de historicidad” y aquel que sigue vigente en nuestro contexto, recuperaremos los límites y obstáculos a dicha función práctica de la memoria desde los pilares meta-históricos de nuestro tiempo histórico. Ello se traducirá en un análisis comparativo entre el cronotopo que Adorno y Horkheimer diagnostican en su obra y el actual, que ha sido recientemente definido como “presentista”. Todo ello nos ofrecerá nuevas herramientas histórico-conceptuales para incidir en las potencialidades y carencias de su diagnóstico en torno a la estructura de la temporalidad.

2. El mito de las sirenas y la modernidad como cronotopo

Uno de los rasgos idiosincráticos de la estructura de *Dialéctica de la Ilustración* radica en el recurso a un entramado metafórico-poético que tiene en el mito de Odiseo su principal hilo conductor. Así, la travesía de Odiseo en su retorno a Ítaca constituye el marco desde el que se interpretan los presupuestos del proceso de emancipación del proyecto ilustrado. De esta forma, la superación de las diferentes trabas derivadas de fuerzas míticas que representan a la naturaleza se identifica con el proceso de conquista de diversos niveles de autonomía por parte del sujeto ilustrado burgués. Precisamente, aquello que capta el mito griego, desde la perspectiva de los frankfurtianos, radica precisamente en revelar todo aquello que el individuo debe sacrificar y reprimir de sí mismo y de aquello que lo rodea, para posibilitar este proceso de emancipación. En este sentido, constituye una referencia inexcusable en la exégesis de *Dialéctica de la Ilustración* la referencia al pasaje de las sirenas. Dicho mito ostenta una enorme potencialidad simbólica no únicamente en relación con aquellas fuerzas naturales que

representan el canto seductor de las sirenas, sino fundamentalmente por el precio que requiere, para Ulises y su tripulación, sobrevivir al desafío que imponen estas criaturas míticas. Así se describe en *Dialéctica de la Ilustración*:

Él conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odisea, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. El oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder (Horkheimer, Adorno, 2007, 87).

Tal y como podemos apreciar, la disciplina y el férreo autocontrol constituyen el principal requisito para poder escapar al peligro de las sirenas y, dado el significado filosófico que aquellas encarnan, emanciparse de las diferentes formas de heteronomía. La conquista de la autonomía por parte del individuo burgués, se sigue de las tesis de Adorno y Horkheimer, exige de la obediencia a una racionalidad práctica que obliga a reprimir todo aquello instintivo o pulsional del propio sujeto. “Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social” (Horkheimer, Adorno, 2007, 87). Así, la liberación de influjo respecto a las fuerzas de la naturaleza sólo puede desarrollarse al precio de nuevas formas de heteronomía que el sujeto asume como propias. En este sentido, resulta especialmente sintomático destacar en qué medida la auto dominación de la que es objeto Ulises o los miembros de su tripulación tienen una traducción en términos fundamentalmente de temporalidad. La ascensión según la cual “frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante” conlleva una implicación inmediata en relación con el problema del tiempo, en tanto que se les impele a focalizarse en el presente en el que se declina su función social. Es decir, el autocontrol requerido para sortear la seducción del canto de las sirenas se evidencia en una dominación sobre la propia relación con el tiempo y con las formas de relación entre los estratos temporales: pasado, presente y futuro.

Para profundizar en esta cuestión, es preciso abordar los significados y metáforas encarnados en los cantos de las sirenas, en relación con la organización de la experiencia de la temporalidad. En este sentido, a partir de algunas de aquellas podremos apreciar en qué medida la emancipación respecto a las formas de heteronomía que instituye el ilustrado exige, de forma prioritaria, de una particular sistematización de las relaciones con el tiempo. La exégesis del siguiente pasaje resultará, en este sentido, clave para construir esta particular interpretación.

En un relato homérico se halla expresada la interconexión de mito, dominio y trabajo. El decimosegundo canto de la *Odisea* narra el paso ante las sirenas. La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona. Como agua, tierra y aire se escinden ante él los reinos del

tiempo. La corriente de aquello que fue refluye sobre él de la roca del presente, y el futuro descansa nuboso en el horizonte. Lo que Odiseo ha dejado tras de sí entra en el reino de las sombras: el *sí mismo* está aún tan cerca del mito primordial, de cuyo seno logró escapar, que su propio pasado vivido se transforma en pasado mítico. Odiseo trata de remediar esto mediante una permanente ordenación del tiempo. El esquema tripartito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente. (Horkheimer, Adorno, 2007, 85).

Tal y como podemos apreciar a partir de este fragmento, la liberación del individuo burgués implica una relación con la experiencia del tiempo, en general, y del pasado, en particular, por la cual esta última es desactivada de su potencial mítico evocador y queda al servicio del propio presente. En este sentido, Odiseo encarna una relación con el pretérito a través de la cual aquel pierde su densidad específica y pasa a quedar instrumentalizado desde el presente. De esta forma, aquello que debemos recuperar a través de la evocación de estas metáforas es la representación del proyecto ilustrado como instaurador de formas de dominación social a través de una estructuración de la experiencia del tiempo que se declina en un particular trato con el pasado.

Por lo tanto, lo que podemos bosquejar a través de estas tesis y metáforas de *Dialéctica de la Ilustración* queda vinculado con la caracterización del proyecto moderno como una particular organización normativa de la experiencia del tiempo. Más específicamente, como una estructuración de los estratos temporales que se definen de forma concreta por soslayar el peso del pasado en la construcción de las identidades colectivas. Al fin y al cabo, el rechazo a la tradición y a los ritmos de la naturaleza como ejes de la organización de la vida cotidiana constituye la otra cara inherente a la disolución de diferentes formas de heteronomía que definen el proyecto ilustrado. La independencia del sujeto burgués requiere, a través de diversos mecanismos de represión y autodisciplinamiento, de la desmitificación e instrumentalización del pasado. Consecuentemente, la orografía del pretérito adquiere en este proceso histórico una nueva dimensión a través de las formas de dominación y administración del tiempo que se imponen durante la modernidad. La liberación respecto a las fuerzas de la naturaleza implica establecer una cesura temporal y poner a distancia el pasado, de forma que pueda ser reificado e instrumentalizado desde el presente. Así, desde esta perspectiva, el pretérito será representado, en palabras de David Löwenthal, como “un país lejano” (1998). Dicha lectura es, a su vez, congruente con las diferentes críticas elaboradas tanto por Adorno y Horkheimer como por Walter Benjamin, a la modernidad como acompañada de una tendencia amnésica en relación al pasado. Ello permitirá explicar – como desarrollaremos posteriormente– el rol crítico y subversivo que conceden estos autores a la actividad mnémica.

De la misma manera, es posible trazar un cuadro comparativo entre el diagnóstico de la temporalidad moderna elaborada por los frankfurtianos y los estudios en torno al tiempo histórico que se destilan de los textos propios de la *Begriffsgeschichte*. Al fin y al cabo, en su clásico *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Reinhart Koselleck (2000) establecía una caracterización de los tiempos modernos de acuerdo con las cuales aquellos se caracterizaban por el achicamiento del “espacio de experiencia” – pasado-presente – y la dilatación del “horizonte de expectativas” – futuro-presente. La modernidad se define, en palabras de Lucian Hölsner (2014), por el “descubrimiento del futuro” que trajo consigo, como proceso inverso, el marginamiento del pasado en la configuración del tiempo histórico. De esta forma, podemos trazar una conexión entre el tiempo histórico moderno con su tendencia a soslayar el peso del pasado

en aras del futuro y el contexto desde el que Adorno y Horkheimer redactan esta obra. En este sentido, Marta Tafalla nos ofrece las claves histórico-conceptuales para apuntalar esta exégesis.

La sociedad de la posguerra tenía por delante una laboriosa y difícil tarea de reconstrucción, y reclamó que las fuerzas se entregaran a ella y no al recuerdo. Habiendo estado al borde de la destrucción, tenía que cortar las cuerdas que ligaban el presente al pasado, no fuera que los muertos arrastraran a los vivos al fondo del abismo. En la exaltación del presente vivida en aquellos años, y que continuó y continúa existiendo tras la muerte de Adorno, quien se ponía a excavar en los escombros en vez de apuntalar los nuevos edificios, era menospreciado como un resentido que intentaba obstaculizar la reconstrucción. (Tafalla, 2003, 226).

De esta forma, esta configuración del tiempo histórico cuyas consecuencias se evidencian en las tendencias a soslayar el pasado durante los años cuarenta y cincuenta tienen como contrapartida la reivindicación de los frankfurtianos respecto a la función práctica de la memoria y a su potencialidad como anclaje de otra forma de temporalidad opuesta a la moderna. Sobre esta contraposición versarán las reflexiones del siguiente apartado.

3. Temporalidad y razón anamnética

La reflexión filosófica en torno a las implicaciones de los actos rememorativos ha constituido un elemento común en los escritos redactados posteriormente por Max Horkheimer y Theodor Adorno. Este último publicaba en 1959 una crítica a la amnesia colectiva que él mismo diagnosticaba en la recuperación de la memoria de los crímenes de su tiempo por parte de Alemania occidental y Europa, en general. Tal y como defiende en “¿Qué significa elaborar el pasado?” la formulación que da título a este ensayo (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) no implicaba “trabajar seriamente sobre el pasado”, sino más bien “cerrar los libros sobre el pasado y, de ser posible, borrarlo incluso de la memoria” (2009, 482).

Dadas las implicaciones del cronotopo asociado a la modernidad a través de la metáfora de las sirenas, resulta evidente en qué medida el problema fundamental que dota a la ilustración de múltiples aporías y disfuncionalidades redundante en la creciente amnesia que anida en el corazón mismo de la historia. La declinación de la temporalidad en torno al eje del futuro se traduce en el menoscabo del pasado y de la tradición. Y no sólo de aquellas, sino también, en el contexto histórico desde el que escriben Theodor Adorno y Max Horkheimer, de la memoria de las víctimas de aquellos conflictos y crímenes que asolaron el suelo europeo durante la primera mitad del siglo XX. En este sentido, el progreso histórico que subyace a la modernidad y al proyecto ilustrado tiende a opacar todo aquello que ha sido consumido como precio a pagar del mismo. Por este motivo, no es de extrañar que desde la perspectiva de estos autores la memoria de las víctimas y su sufrimiento esté cargada de una potencialidad emancipadora y revolucionaria respecto al cronotopo moderno. Son especialmente evocadoras, en este sentido, las palabras de Albrecht Wellmer:

Entonces no sorprende que la humanidad en su globalidad [...] no pueda recordar ya con qué finalidad echó sobre sí la inmensa cantidad de sufrimiento que implica el esfuerzo de evolucionar hasta el ser humano; y, sin embargo, el que la humanización llegue a realizarse depende sólo de que se encienda de nuevo la chispa de la memoria. (Wellmer, 1985, 47).

De esta forma, esta tensión se aprecia específicamente en la filosofía de la memoria elaborada posteriormente por Theodor Adorno. En este sentido, si la filosofía de la historia y la concepción del tiempo que se sitúa en el corazón del proyecto ilustrado se traducen en una tendencia al olvido del pasado, aquella deberá ser invertida desde una particular reflexión filosófica sobre la memoria. Tal y como hemos desarrollado, parte de *Dialéctica de la Ilustración*, los fines de conquista de la autonomía por parte del sujeto moderno sólo se consiguen al precio de la represión y el dominio de aquellas tendencias y pulsiones naturales. Este proceso no puede sino dejar un poso de sufrimiento que tiende a ser opacado por la propia gestión de la temporalidad que de aquella se deriva. Por este motivo, la recuperación de dicho sufrimiento y sacrificio no deja de ostentar un rol crítico y subversivo en tanto que pone en cuestión la propia lógica de dominio que se destila del proyecto moderno. Así lo plantea el propio Theodor Adorno en *Minima moralia*:

Frente al temor de quedar pese a todo a la zaga del espíritu del tiempo y a ser arrojado al montón de barreduras de la subjetividad desechada, es preciso recordar que lo renombradamente actual y lo que tiene un contenido progresista no son ya la misma cosa. En un orden que liquida lo moderno por atrasado eso mismo atrasado, después de haberlo enjuiciado, puede ostentar la verdad sobre lo que el proceso histórico patina. Como no se puede expresar ninguna otra verdad que la que el sujeto es capaz de encarnar, el anacronismo se convierte en refugio de lo moderno (Adorno, 2022, 231).

Por este motivo, la memoria revela la otra cara del progreso moderno y de su organización de la temporalidad y adquiere, a su vez, potencialidades para arrojar luz en torno a las disfuncionalidades de la misma. En este sentido, el pasado que aspira a recuperar difiere sustancialmente de aquel que ha sido representado en los libros de historia. No es un mero objeto cosificado bajo un formato textual. Al contrario, el pretérito que reactiva la función práctica de la memoria está preñado de posibilidades en tanto que refiere a una historia alternativa que pudo haberse actualizado pero que fue abortada por la lógica del progreso moderno. De ahí su potencial crítico no sólo en relación con el proyecto ilustrado, sino con las derivas totalitarias del mismo, cuya idiosincrasia reflejaron Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Así lo refleja nuevamente Marta Tafalla: “La efectividad de la memoria radica en que no sólo combate la violencia totalitaria, sino que persigue sus causas a lo largo de toda la historia de la humanidad” (Tafalla, 2003, 196).

Como es posible apreciar, existen múltiples hilos de continuidad entre la recuperación de la memoria que articulan los autores de *Dialéctica de la Ilustración* y aquella que reflejaba el *Ángelus Novus* según las enigmáticas tesis *Sobre el concepto de historia* redactadas por Walter Benjamin. Desde la perspectiva del filósofo alemán, aquella mirada que aspira a recuperar los derechos y las memorias de las víctimas – pese a la imposibilidad de hacer efectivo ese anhelo – ofrece una atalaya desde la que prefigurar y representar la historia del progreso ilustrado como el proceso a través del cual “montones de ruinas crecen ante él hacia el futuro” (Benjamin, 2012, 231). Ello permita cuestionar y situar las bases de una crítica a la temporalidad que subyace al proyecto ilustrado desde una perspectiva profundamente ética. Al fin y al cabo, la obra de los frankfurtianos aspira a recuperar una experiencia del tiempo radicalmente diferente a partir de la reivindicación de la justicia respecto a las víctimas de la historia. Haciéndose eco de esta interpretación, Manuel Reyes Mate (2003, 2018) ha defendido a lo largo de su extensa obra en qué medida si la ética durante la Antigüedad giraba en torno a la idea de virtud y durante la modernidad a la idea de deber, a lo largo de los actuales tiempos postmodernos la noción clave es la de responsabilidad histórica. Desde aquella se apunta

a un lazo entre generación, a una “débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (Benjamin, 2012, 229) que nos sirve de acicate para pensar en la organización de nuestro tiempo histórico. A partir de ello, podemos profundizar respecto a las formas a través de las cuales los rasgos atribuidos a la modernidad como cronotopo desde *Dialéctica de la Ilustración* siguen vigentes en nuestro presente y de qué maneras puede ser efectiva la función práctica de la memoria que sus autores aspiran a recuperar.

4. Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad.

Explorar la potencialidad del diagnóstico de la dominación del tiempo que articula el proyecto ilustrado desde la perspectiva de Theodor Adorno y Max Horkheimer nos obliga a trascender las propias condiciones históricas del mismo. Al fin y al cabo, en las últimas décadas, diferentes intelectuales han analizado lo que se describe como una transformación de nuestro régimen de historicidad. Aquel, pese a seguir siendo heredero de las lógicas bosquejadas por los frankfurtianos en *Dialéctica de la Ilustración*, adquiere ciertas novedades y rasgos específicos que nos permiten problematizar, cuestionar y proyectar el legado crítico de Theodor Adorno y Max Horkheimer en nuestro presente. A partir del análisis de las nuevas formas de configuración del tiempo histórico podremos profundizar en la efectividad de la práctica mnémica a la que aludían anteriormente los frankfurtianos. Dicha limitación no constituirá una recusación a su interpretación de la historia, sino más bien la expresión de otra de las aporías asociadas a su interpretación de su propio tiempo.

Si el régimen de historicidad moderno que dejaba de lado el pasado giraba en torno al futuro, el final de siglo trajo consigo un achicamiento similar del horizonte de expectativas. El colapso de la Unión Soviética ha sido identificado, en este sentido, con la constatación de la imposibilidad del horizonte utópico que dotaba de consistencia a la organización moderna del tiempo. Tal y como ha manifestado el historiador italiano Enzo Traverso: “La Unión Soviética enterró consigo su utopía y, con ello, la posibilidad de toda utopía” (2019, 45). Ello ha traído consigo un repliegue y reordenación de la temporalidad que, huérfana de futuro, aspira a encontrar nuevamente en el pasado un anclaje que la dote de estabilidad. Desde ahí puede explicarse la recuperación de la memoria que atraviesa diferentes campos culturales y políticos – arte, mercado de la nostalgia, museos, monumentos, etc. – y que permite constatar la presencia de un “memory boom”. La coherente entre este fenómeno y la mencionada desaparición del futuro es trazada en los siguientes términos por François Dosse:

Se puede emitir la hipótesis de un nuevo cambio de historicidad a fines del siglo XX, resultante en cuanto a lo esencial a las decepciones engendradas por las expectativas escatológicas y sus efectos funestos. La idea de un tiempo nuevo alrededor de una ruptura radical con el pasado se vuelve sospechosa, ya sea que se encuentre ligada con la idea de ilusión de los orígenes o que esté comprometida por tragedias inhumanas. De ellos resulta un porvenir imposible que se traduce por un porvenir imposible, forcluido, y esa opacidad repercute en nuestro espacio de experiencia (Dosse, 2012, 137).

De esta forma, dicho influjo en el “espacio de experiencia” se traduce en un consumo masivo del pasado, en una “museificación” del pretérito – en palabras de Odo Marquard – que constituyen los rasgos idiosincráticos de un régimen de historicidad denominado postmoderno. En este sentido, sería viable interrogar en torno a si esta nueva forma de temporalidad que aspira a plegarse sobre el pretérito facilitaría la implementación práctica de la memoria que reivindicaba Theodor Adorno frente a las tendencias profundamente

amnésicas de la modernidad. Es decir, la recuperación progresiva del “espacio de experiencia” tras la opacidad del “horizonte de expectativas” apuntalaría la posibilidad de una recuperación del sufrimiento de las víctimas de la historia que haga efectivo sus derechos y anhelos de justicia. Ahora bien, dichas expectativas se verán igualmente limitadas y frustradas debido a los propios pilares metahistóricos de nuestro régimen de historicidad y por las formas culturales de recuperación del pretérito. Al fin y al cabo, la condición de anclaje del propio pasado requiere de la estabilidad de los recuerdos en la conciencia colectiva. Esta última se encuentra siempre amenazada por la instantaneidad de los medios de comunicación de masas que condicionan nuestra relación con el pretérito (Huysen, 1995). La obsolescencia a través de la cual los recuerdos se mantienen vivos en la conciencia dificulta la función crítica y revolucionaria de la memoria así como su potencialidad como vector para dotar de sentido a nuestro tiempo histórico. En los siguientes términos define este problema el crítico de la cultura Andreas Huysen:

Con todos estos fenómenos en marcha, parece plausible preguntar si, una vez que haya pasado el *boom* de la memoria, existirá realmente alguien que haya recordado algo. Si todo el pasado puede ser vuelto a hacer, ¿acaso no estamos creando nuestras propias ilusiones de pasado mientras nos encontramos atrapados en un presente que cada vez se va achicando cada vez más, un presente de reciclaje a corto plazo con el único fin de obtener ganancias [...], del entretenimiento instantáneo, y de los placebos para aquellos temores e inseguridades que anidan en nuestro interior, apenas por debajo de la superficie de esta nueva era dorada, en este nuevo fin de siglo? (Huysen, 2007, 28).

Ello se traducirá, consecuentemente, en la imposibilidad de hacer efectiva la práctica de la memoria, de traer el pasado al presente. Ya que la rememoración colectiva está mediada por los medios de consumo que priman la instantaneidad y la obsolescencia de sus propios contenidos. Desde ahí es posible dotar de consistencia a una nueva forma postmoderna de articulación del tiempo histórico que hereda la tendencia a la amnesia y al olvido respecto al peso de la historia diagnosticado por Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Tanto en su tiempo histórico como en el nuestro, la aceleración de la historia tiende a opacar el espacio de experiencia permitiendo, en este sentido, “liberar el momento presente del poder del pasado”. La diferencia fundamental entre ambos regímenes de historicidad radica en que la modernidad había soslayado el peso del pretérito con base en un horizonte utópico que se ha vuelto opaco en la actualidad. Ello dota a nuestro tiempo de una particular idiosincrasia que sigue contribuyendo a la amnesia respecto al pasado diagnosticado por los frankfurtianos. Huérfano de futuro e incapaz de encontrar un asidero estable en el “espacio de experiencia”, nuestro régimen de historicidad se define desde un presente que no puede plegarse hacia un estrato temporal diferente a sí mismo. De ahí su catalogación, por parte de François Hartog, de nuestro tiempo histórico como “presentista”. En los siguientes términos resume Hans Ulrich Gumbrecht las características del mismo: “Los dos movimientos, el de desplazar el futuro amenazante a un futuro lejano y el de rellenar el presente con múltiples pasados, convergen en la impresión de que, en el tiempo social postmoderno, el presente se *dilata*” (Gumbrecht, 2010, 32). De esta forma, la dilatación progresiva del presente se traduce en la disolución de las fronteras entre los diferentes estratos temporales en el interior de un mismo plano sincrónico. Dicha confusión coadyuva a la percepción de parálisis temporal y desorientación que inhabilita no sólo la esperanza en un futuro diferente, sino también la rememoración del pasado de forma significativa. En su reciente *Chronos. The West confronts time*, François Hartog localiza en diferentes obras literarias vinculadas al

existencialismo y al teatro del absurdo las claves metafóricas para interpretar las peculiaridades de nuestro tiempo histórico. *La náusea* de Jean-Paul Sartre, *El extranjero* de Albert Camus o *Esperando a Godot* de Samuel Becket enfatizan una desorientación temporal que ejemplifica aquella que tiende a generar el presentismo. En relación con esta última obra, François Hartog defiende lo siguiente:

When the play's two "héros", Validimir and Estragon, discover that time is not advancing – "Time has stopped" – they anxiously set about finding out how to set it going again, by inventing past times. But exactly where have they come from? What are they doing in this lamentable state? We never find out. Their days pass by an never pass at all: Is that night coming on or the dawn breaking? Lost in time, lost in space, they do not know up from down. Are they where they were last night, was that yesterday anyway, has evening really come?¹ (Hartog, 2022, 191).

5. Conclusiones

Tal y como podemos apreciar con base en las lecturas de François Hartog y otros autores contemporáneos anteriormente esbozadas, aquellas nos permiten diagnosticar en nuestro tiempo histórico presentista las carencias y debilidades en los procesos mismos de rememoración que habían localizado, dada nuestra interpretación del mito de las sirenas, Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. De esta forma, más allá de las diferencias entre el régimen de historicidad contemporáneo y aquel que había promovido el proyecto ilustrado desde la perspectiva de los frankfurtianos, en ambos casos podemos encontrar la misma tendencia a "liberar el momento presente del poder del pasado". Aunque esta dominación o domesticación del tiempo en un entorno presentista no quede subsumida bajo un horizonte de futuro que la dote de sentido, la dificultad a la hora de actualizar el legado del pretérito sigue lastrando las posibilidades de hacer efectivas aquella "débil fuerza mesiánica" derivada de las generaciones que nos preceden.

Por este motivo, el giro ético que trató de imprimir Theodor Adorno a la interpretación de la historia a través de la mirada de las víctimas queda nuevamente preterido y forcluido por un sistema de organización de la temporalidad que toma como referencia a un instante presente vacío de contenido y que gira en torno a sí mismo. Ello no obsta para negar la potencialidad heurística del análisis de la temporalidad moderna que se destila de *Dialéctica de la Ilustración*. Al fin y al cabo, pese al hecho de que el anhelo de reversión de la historia dada la búsqueda de la no-identidad y la discontinuidad en el interior de la dialéctica ilustrada sea un elemento común en la obra de Theodor Adorno (1975) y Max Horkheimer (2000), su propio énfasis en las experiencias aporéticas de la modernidad ofrece luz para diagnosticar los límites en los procesos de rememoración del pasado, tanto en su tiempo como en el nuestro.

Su particular interpretación y crítica a las relaciones existentes entre los diferentes estratos temporales, tal y como hemos bosquejado a lo largo de este texto, ofrecerán herramientas conceptuales para profundizar en los procesos históricos, sociales y culturales que motivan e imposibilitan la recuperación del pasado en el presente.

¹ "Cuando los dos héroes de la obra – Vladimir y Estragón – descubren que el tiempo no avanza, - "El tiempo se ha detenido" – se ponen ansiosos para buscar la manera de volver a ponerlo en marcha, inventando nuevos pasados. Pero, ¿de dónde vienen ellos exactamente? ¿Qué hacen en ese lamentable estado? Nunca lo sabemos. Sus días no pasan nunca. ¿Se hace de noche o amanece? Perdidos en el tiempo, perdidos en el espacio, no distinguen el arriba del abajo. ¿Están dónde estaban anoche, fue ayer realmente, ha llegado realmente la tarde?". La traducción es mía.

6. Referencias

- Adorno, Th. (1975). *Dialéctica negativa*. Ediciones Taurus.
- Adorno, Th. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal. [Edición original: Adorno, Th. (1951). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. 4. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag.]
- Adorno, Th. (2009). “¿Qué significa elaborar el pasado?” en Adorno, Th. *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Akal, pp. 489-503.
- Connerton, P. (1980). *The Tragedy of the enlightenment. An essay on the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Dosse, F. (2012). “Reinhart Koselleck, entre semántica histórica y hermenéutica crítica” en Delacroix, Ch. Dosse, F. García, P. (eds.) *Historicidades*. Waldhueter ediciones, pp. 127-142.
- Estrada Díaz, J. A. (1990). *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Universidad de Granada.
- Gumbrecht, H. U. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Escolar y Mayo editores.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del nuevo tiempo histórico*. Universidad iberoamericana.
- Hartog, F. (2022). *Chronos. The west confronts time*. Columbia University Press.
- Hölscher, L. (2014). *El descubrimiento del futuro*. Akal.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta. [Edición original: Horkheimer, M. (1947). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer Verlag GmbH].
- Horkheimer, M. Adorno, Th. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta. [Edición original: Horkheimer, M. Adorno Th. (1944). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Social Studies Association.]
- Huyssen, A. (1995). *Memorias crepusculares. La marcación del tiempo en una cultura de amnesia*. Prometeo libros.
- Huyssen, A. (2007). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Koselleck, R. (1997). *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- López Álvarez, P. (2000). *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Biblioteca Nueva.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Akal.
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor Adorno*. Siglo XXI.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Editorial Trotta.
- Mate, R. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Editorial Trotta.
- Sotelo, L. (2021). *Ideas de la historia. La escuela de Frankfurt. Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Prometeo libros.
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Herder editorial.
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierdas. Después de las utopías*. Galaxia Gutenberg.
- Wellmer, A. (1985). “Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*” en Berstein, R. J. (ed.) *Habermas and Modernity*. The MIT Press, pp. 41-58.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Editorial Trotta.

¿Qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización? Algunas notas sobre la noción de “progreso” en la Teoría crítica

César Ortega Esquembre
Universidad de Valencia

Recibido: 10 septiembre 2023 / Aceptado: 05 octubre 2023

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la noción de “progreso” dentro de la tradición de la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. La tesis de partida es que tanto los críticos radicales del progreso moderno (Benjamin, Adorno, Horkheimer) como sus defensores contemporáneos (Habermas, Honneth) mantienen una visión no lo suficientemente compleja sobre el significado del proceso de modernización. A fin de defender esta tesis, el trabajo se divide en tres puntos. En primer lugar, se esbozan dos historias muy esquemáticas sobre el significado del proceso de modernización. En segundo lugar, se sintetiza la posición de aquellos representantes de la teoría crítica que, situándose del lado de la primera historia, han ofrecido una teoría de la evolución social de carácter marcadamente optimista. Por último, se dibuja una breve panorámica de las críticas a la modernidad y a la noción de progreso localizables dentro de la teoría crítica, poniendo el foco en las que constituyen su culminación reflexiva más impresionante: las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin y la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer.

Palabras clave: progreso, Teoría crítica, Dialéctica de la Ilustración, modernización

What, if anything, is wrong with the process of modernization? Some notes on the notion of “progress” within critical theory

Abstract: The aim of this paper is to analyse the notion of "progress" within the tradition of Frankfurt School's critical theory of society. The starting thesis is that both the radical critics of modern progress (Benjamin, Adorno, Horkheimer) and their contemporary defenders (Habermas, Honneth) maintain an insufficiently complex view of the meaning of the modernization process. In order to defend this thesis, I divide the work into three sections. First, I sketch two very schematic stories of the meaning of the modernization process. Second, I synthesize the position of those representatives of critical theory who, taking the side of the first story, have offered a markedly optimistic theory of social evolution. Finally, I give a brief overview of the critiques of modernity and the notion of progress that can be located within critical theory, focusing on those that constitute its most impressive reflective culmination: Benjamin's theses on the philosophy of history and Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment.

Keywords: progress, Critical theory, Dialectic of Enlightenment, modernization

Sumario (cuando tenga más de 3 apartados): 1. Introducción 2. Dos historias de la modernidad. 2.1. La modernidad como racionalización del mundo. Una historia de progreso, 2.2. La cara oculta de la modernidad. Una historia de barbarie, 3. La modernidad como un proyecto inacabado, pero bien orientado: Habermas y Honneth. 4. La crítica radical del progreso moderno: Benjamin, Adorno y Horkheimer, 5. Conclusiones

1. Introducción

Con el sugerente título *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?* (¿Qué (si acaso algo) es falso en el capitalismo?), Rahel Jaeggi, una de las principales figuras de la actual teoría crítica de la sociedad, ha ubicado la crítica del capitalismo en un marco de autorreflexión muy típico de la nueva filosofía social alemana (Jaeggi, 2013b). Sin renunciar a su tarea genuina, es decir, a la crítica de las estructuras sociales, la teoría crítica actual procede a una interesante tematización de sí misma destinada a clarificar el significado de la propia noción de “crítica” (Boltanski y Honneth, 2009; Celikates, 2006; Jaeggi, 2013a; Forst, 2009, Romero-Cuevas, 2014). Sirviéndome, acaso de forma un tanto tosca, de una reformulación del título de Jaeggi, quisiera ofrecer en el presente artículo algunas notas sobre la forma en que la teoría crítica ha abordado y aborda hoy la cuestión del presunto progreso histórico moderno.

La tesis del progreso histórico constituye, como es sabido, un presupuesto fundamental del proyecto moderno. Durante los siglos XVIII y XIX, la filosofía de la historia que va de Kant a Marx pasando por Hegel interpreta el devenir histórico en su conjunto bajo el supuesto de un proceso dinámico necesario, unificado e inevitable hacia estadios cada vez más racionales (Koselleck, 2002: 221). Esta noción de progreso no refiere a la mejora en algún aspecto particular del mundo, sino más bien a una aproximación gradual hacia un estadio mejor en términos generales, que abarca tanto los aspectos científico-técnicos como los moral-políticos. Siguiendo a Amy Allen, creo que conviene distinguir en este punto dos concepciones del progreso a veces entrelazadas en las consideraciones de la filosofía social moderna. En primer lugar, el progreso entendido en sentido prospectivo (*forward-looking*), es decir, como una suerte de imperativo moral-político de futuro. En segundo lugar, el progreso entendido en sentido retrospectivo (*backward-looking*), es decir, como un desarrollo o proceso de aprendizaje acumulativo pasado que ha llegado hasta nosotros (Allen, 2017). Esta última concepción, aunque no necesariamente la primera, ha sido rebatida con inusitada clarividencia por algunos de los principales representantes de la llamada teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin. Frente a la lectura pesimista de la modernidad que encontramos en los diagnósticos de estos autores, las proyecciones de la teoría crítica representadas a partir de los años sesenta en las figuras de Jürgen Habermas, primero, y más tarde de Axel Honneth, han ofrecido una imagen más amable sobre el significado del proceso de modernización, atendiendo sobre todo a sus hallazgos normativos. Esta ambivalencia de diagnósticos obliga a plantear, una vez más, la pregunta en cuyas respuestas no resulta difícil rastrear la historia misma de la teoría crítica: ¿qué, si acaso algo, hay de falso en el proceso de modernización?

A fin de intentar contestar a esta pregunta, voy a articular el trabajo en tres puntos. En primer lugar, esbozaré dos historias, muy esquemáticas e incluso simplistas, sobre el significado del proceso de modernización. Mientras que la primera entiende la modernización como un gradual proceso de aprendizaje, es decir, como un progreso, la segunda la entiende como una decadente acumulación de ruinas, por utilizar la famosa metáfora de Walter Benjamin. Cada una de ellas ofrece argumentos y testimonios históricos relevantes para defender su postura. En segundo lugar, trataré de sintetizar la posición de aquellos representantes de la teoría crítica que, situándose del lado de la primera historia, han ofrecido una teoría de la evolución social de carácter marcadamente optimista. Me centraré, en este sentido, en las interpretaciones de Habermas y Honneth. Por último, dibujaré una breve panorámica de las críticas a la modernidad y a la noción de progreso localizables dentro de la teoría crítica, enfocándome en las que acaso constituyen su culminación reflexiva más impresionante: las tesis sobre filosofía de la

historia de Benjamin y la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, a cuyo 80 aniversario está dedicado este monográfico. La tesis que defenderé a lo largo de estos tres pasos argumentativos es que ambas lecturas resultan unilaterales y reductivas, en la medida en que cada una de ellas desatiende elementos importantes presentes en la otra.

2. Dos historias de la modernidad

Si queremos sintetizar las posiciones que la teoría crítica ha tomado ante el fenómeno de la modernización, naturalmente primero debemos contar con una imagen más o menos descriptiva del significado de dicho fenómeno. Puesto que la pretensión de neutralidad axiológica no puede jugar aquí más que un papel ideológico, creo que una buena forma de abordar esta empresa pasa por exponer las dos historias tradicionales, en apariencia incompatibles, sobre el significado de la modernización.

2.1. La modernidad como racionalización del mundo. Una historia de progreso

La primera de estas historias, que interpreta la modernización como un proceso de progresiva racionalización del mundo, posee un carácter muy claramente optimista. Este relato, presente en la teoría social de autores tan importantes como Kant, Hegel, Marx o Habermas, encuentra tal vez su cumbre reflexiva en las consideraciones de Weber sobre el significado de la modernización social y cultural. ¿Qué significa exactamente la racionalización moderna? Contestar a esta pregunta requiere diferenciar, en primer lugar, entre la racionalización *cultural*, cuyo sentido es accesible sobre todo en términos filosóficos y sociológicos, y la racionalización *social*, a cuyo sentido podemos acceder más bien desde un enfoque histórico.

En su vertiente cultural, el término “racionalización” refiere a un proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo. Racionalizar significa, dice Weber, que «no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión» (Weber, 2012: 196; 1998). Weber estudia la racionalización cultural atendiendo al proceso de transformación de las cosmovisiones o imágenes del mundo (*Weltanschauungen*). Desde sus inicios, estas cosmovisiones han operado como un instrumento para resolver el problema de la desintegración social, es decir, el problema que se le presenta a las sociedades cuando no logran contener la tensión entre las pretensiones egocéntricas de sus miembros y sus disposiciones a la aceptación de normas sociales (Habermas, 2019). Semejante tensión puede ser mantenida en estado de latencia sólo en la medida en que la formación social se fundamente sobre una imagen del mundo que le ofrezca estabilidad, cohesión y credibilidad. La transformación de estas cosmovisiones se ha desarrollado, de acuerdo con la tesis de Weber, en dos grandes “hornadas”: el tránsito desde las cosmovisiones míticas hasta las religioso-metafísicas, y el tránsito desde éstas hasta la modernidad.

La primera transformación se produce con el paso desde las sociedades neolíticas, donde el problema de la desintegración social es resuelto mediante narraciones míticas acuñadas de forma oral, hasta las sociedades estatalmente organizadas de las primeras culturas escritas. En esta primera hornada, las antiguas cosmovisiones míticas son sustituidas por imágenes religioso-metafísicas que ofrecen una base legitimadora para el poder político. Si en las narrativas míticas encontramos una especie de amalgamamiento entre la cultura, la sociedad y la naturaleza, entendida esta última, como dice Oswald Spengler, como un «conjunto viviente, inaprehensible, incalculable, agitado por enigmas y misterios» (Spengler, 2011: 173), con el avance hacia las primeras sociedades organizadas estatalmente se produce una progresiva diferenciación. Las cosmovisiones

religioso-metafísicas de lo que Karl Jaspers ha denominado la “era axial” (desde el 800 a.C. hasta el 200 a.C.), ya no se basan exclusivamente en ritos y narraciones míticas, sino en explicaciones cognitiva y moralmente exigentes. Surgen en este momento, de forma más o menos simultánea en diferentes regiones de Eurasia, religiones y sistemas metafísicos canonizados de forma escrita. Por primera vez en la historia, el ser humano se hace consciente del ser en general, y desde una perspectiva cosmológica o religiosa puede ofrecer una explicación globalizante de fenómenos intramundanos hasta entonces sólo narrativamente ligados (Jaspers, 2017).

La segunda hornada de racionalización, que es la que aquí nos interesa, se produce con el tránsito desde los imperios antiguos, que se prolongan a lo largo de la Edad Media, hasta las sociedades modernas, en las que las imágenes religioso-metafísicas quedan a su vez sustituidas por una diferenciación de esferas culturales de valor –ciencia, moral, derecho y arte–. En lo que refiere al arte, el proceso de autonomización de los contenidos sacros tiene que ver con la progresiva sublimación estética de experiencias que, originariamente, eran religiosas. Los nuevos géneros literarios, como la novela, centran todo su interés en el individuo y las situaciones cotidianas en las que vive. El mundo sensible, y con él el arte mismo, adquiere una dignidad propia, y el artista creador destina sus composiciones «al goce puramente humano» (Todorov, 2014: 14). Con respecto al derecho, el tránsito desde el derecho natural cristiano hasta el derecho racional moderno, que afirma la existencia de derechos inalienables del ser humano derivados de su propia naturaleza, surge de un conglomerado que implica elementos tan heterogéneos como la Reforma protestante, las subsiguientes luchas por la tolerancia religiosa, la teoría del derecho de los pueblos de la escolástica tardía española o la teoría de la soberanía estatal. Todos estos elementos conducen a la idea de una ley general que se encarna en derechos positivos, y cuya fuente de legitimidad no reside ya en los mandatos divinos o en la autoridad del soberano, sino en la unión de sujetos de derecho naturalmente libres e iguales, unión que queda dramatizada en el fascinante experimento mental de un contrato social. Se prepara así el terreno para la «subversión del principio inapelable del dominio absoluto formulado por la teoría del Estado de Hobbes: *veritas non auctoritas facit legem* (la verdad y no la autoridad hace la ley)» (Habermas, 2002: 90). En lo que refiere, en tercer lugar, a la ciencia, durante el siglo XVII surge una “filosofía natural” desprendida de sus fundamentos teológicos y metafísicos. A partir de este momento ya no habrá lugar para la revelación ni para apelaciones a la autoridad, de suerte que el acceso al mundo objetivo solamente puede quedar mediado por dos fuentes: la razón y la experiencia. Bajo esta perspectiva, la naturaleza, antes comprendida como el producto de una creación divina, aparece como una totalidad de objetos representables por el sujeto cognoscente y empíricamente explicable de acuerdo con un saber nomológico y matemático.

Ciertamente, y tal y como señala Todorov en su clarificador ensayo *El espíritu de la Ilustración*, la Ilustración supone una especie de recapitulación o compendio de ideas que, desde luego, habían ya aparecido en diferentes lugares de la tierra en épocas pretéritas. No obstante, esta gigantesca síntesis moral, científica, artística y jurídica se dio de forma prioritaria en un lugar y un momento concretos: la Europa occidental del siglo XVIII (Todorov, 2014). Es sobre todo con la ruptura de los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, operada por Kant y Hume, y con el trabajo intelectual realizado por los enciclopedistas franceses, cuando se inaugura este fundamental estadio. La razón humana se establece, como dice Heidegger, como «fundamento de todo saber y como hilo conductor de todas las determinaciones de las cosas en general» (Heidegger, 1975: 96). Ha nacido la noción moderna de “sujeto” como fundamento de la totalidad de los entes.

Sobre la base de este fundamental cambio de paradigma, los autores ilustrados operan una transformación de las funciones sociales de la filosofía: a la vocación

pedagógica y alfabetizadora sobre la sociedad civil se añade una pertinaz crítica, ampliamente expandida en la esfera pública mediante la popularización de las revistas y los periódicos, de las formas no justificadas de dominación política y religiosa. Ésta es, de hecho, la clave de la modernidad para la mayoría de autores ilustrados, desde Diderot hasta Condorcet pasando por Kant y Rousseau: atreverse a hacer uso del propio entendimiento frente a los viejos andadores que nos ofrece la tradición (Kant, 2012: 7). El proceso de ilustración, que Kant empieza a ver cumplido en el reinado de Federico II como gran representante del despotismo ilustrado, requiere ante todo la garantía de la libertad individual, que constituye el gran hallazgo normativo del mundo moderno. Significativamente, Kant identifica la idea de libertad con el llamado “uso público de la razón”. He aquí la aparición de esa importante categoría de la sociedad moderna conocida como “opinión pública” (*Öffentlichkeit*). De acuerdo con el estudio clásico de Habermas, la noción de “opinión pública” aparece a mediados del siglo XVIII para designar el tipo de función crítica con las instituciones públicas que los individuos cultos podían practicar desde el ámbito de la esfera privada. A partir de la escisión moderna entre una esfera pública o estatal y una esfera privada centrada en el tráfico mercantil, la incipiente prensa, auténtico vehículo de la primera opinión pública burguesa, adopta la función de hacer públicas las disposiciones del Estado, convirtiéndose así los destinatarios por vez primera en un “público” (*Publikum*). El naciente Estado constitucional hará de esta opinión pública políticamente activa el vínculo desde el cual «asegurar institucionalmente la conexión de la ley» con las opiniones públicamente expresadas por los ciudadanos (Habermas, 2002: 116). El uso público de la razón, que va naturalmente de la mano de una secularización creciente (Mendieta, 2001), constituye, así pues, un elemento consustancial al proceso de modernización cultural.

Una vez abordado, desde un punto de vista filosófico-sociológico, el proceso de racionalización cultural, podemos completar nuestra primera historia sobre el significado de la modernización introduciendo una perspectiva histórica, que trata de reconstruir más bien el significado de la modernidad como proceso de racionalización social. La racionalización social apunta al surgimiento de las dos grandes esferas sociales modernas: la economía capitalista industrial y la administración estatal burocratizada, cuya culminación ha de ser ubicada históricamente en lo que Eric Hobsbawm ha llamado “la doble revolución” (Hobsbawm, 2009). Comenzando con el primer subproceso, al que cabe llamar “racionalización social-económica”, vemos cómo las formas profesionales típicas del mundo anterior a la revolución industrial eran la agricultura campesina, dominada por grandes terratenientes, y el comercio de productos agrícolas y manufacturas creadas en pequeños talleres. Lo que diferencia al capitalismo de otras formas de organización económica no es desde luego el intercambio de productos o la orientación al beneficio, que se daba ya en las formas premodernas de economía, sino la consideración de la acumulación de capital como un fin en sí mismo. Con la emancipación de la economía respecto a las ataduras político-feudales, éxito histórico de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y su principio de la “libre” venta de la fuerza de trabajo, se desencadena una dinámica de autoexplotación del capital que durará hasta nuestros días (Habermas, 2019: 854).

En lo que hace al segundo proceso, al que podemos llamar “racionalización social-política”, el surgimiento de un subsistema político moderno, es decir, un Estado nacional radicalmente diferenciado de la sociedad, se dio solamente con la figura del Estado absoluto, cuyo origen hay que situar en la constitución de los Estados territoriales derivados de la Paz de Westfalia en 1648. Con la autonomización de la Iglesia como una organización jurídicamente unificada –mediante el derecho canónico– y desprendida de las ataduras del poder feudal se inicia también el proceso de una diferenciación funcional

de sistemas sociales, es decir, se abre el camino para el surgimiento de un Estado diferenciado de la Iglesia, por una parte, y de la economía capitalista, por la otra (Habermas, 2019). La figura del Estado va avanzando tras las revoluciones Francesa y Americana y los procesos de constitucionalización hacia el Estado burgués de derecho – donde por vez primera los ciudadanos adquieren derechos subjetivos que pueden hacer valer frente al soberano– y, tras las revoluciones de 1830 y 1848, al Estado democrático de derecho –donde los ciudadanos adquieren derechos de participación política–. Esta revolución del subsistema político, cuyo actor universal es la burguesía, significa, por decirlo de una forma muy esquemática, la aparición de una administración estatal racional vinculada a un territorio nacional homogéneo, la abolición de los privilegios políticos, tributarios y sociales de la aristocracia y el clero y la constitución de un sistema parlamentario en el que queda representada la soberanía popular por encima de la corona. Los órdenes jurídico-políticos y los principios del derecho racional desarrollados desde Hobbes hasta Rousseau se encarnan por vez primera en “declaraciones” –la Bill of Rights de Virginia (1776) y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de Francia (1789)– que institucionalizan una serie de derechos individuales no solamente inalienables, sino además concedidos por ellos mismos en tanto sujetos autónomos.

Estos breves comentarios deberían bastar para hacernos cargo de la primera historia sobre el significado del proceso de modernización. Ciertamente, entendida bajo estos parámetros, una oposición a la racionalización moderna solamente puede ser emprendida coherentemente asumiendo las premisas que nos ofrece el pensamiento conservador contrarrevolucionario y tradicionalista de finales del siglo XVIII (De Bonald, 1988; De Maistre, 2015; Donoso Cortés, 2014; Burke, 2016). Estos parámetros, sin embargo, resultan reductivos, y requieren ser complementados con la otra historia sobre el significado del proceso de modernización.

2.2. La cara oculta de la modernidad. Una historia de barbarie

En nuestra primera historia hemos presentado solamente la parte más incontrovertiblemente positiva del proyecto moderno. Por supuesto, no son pocos los autores que, desde el surgimiento mismo de este proyecto, vieron una parte oscura no suficientemente tematizada. Un vistazo rápido, desde luego en absoluto sistemático, a algunos de estos elementos no tematizados nos ayudará a configurar una segunda historia, en apariencia incompatible con la primera, sobre el significado del proceso de modernización. Me limitaré en este punto a mencionar brevemente cuatro elementos que considero importantes: en primer lugar, la pulsión cientificista hacia la objetivación de lo natural, en alianza con la nueva forma de producción como producción de mercancías, ha conducido a un trato instrumental con la naturaleza cuyas consecuencias más dramáticas observamos hoy en la crisis ecológica; en segundo lugar, las diversas formas de desigualdad material que se derivan de una comprensión de la libertad y la igualdad cortadas sólo a la medida del mercado capitalista ponen en duda el carácter emancipador de los ideales burgueses; en tercer lugar, los procesos de colonización iniciados a finales del siglo XV, cuyas consecuencias son hoy denunciadas por el pensamiento de- y poscolonial, constituyen el gran pecado original del proyecto moderno; en cuarto y último lugar, la exclusión sistemática de las mujeres de la llamada “opinión pública” moderna cuestiona su carácter presuntamente universalista¹.

¹ Dejo fuera, naturalmente, muchas otras tematizaciones críticas del proyecto moderno. Aunque el espacio me lo impide, resultaría de especial importancia introducir aquí el tipo de diagnóstico esbozado por el pensamiento posmoderno (Lyotard, 2006), y muy particularmente los análisis foucaultianos sobre los dispositivos disciplinarios típicos de la sociedad moderna (Foucault, 2018).

En nuestra primera historia hemos presentado solamente la parte más incontrovertiblemente positiva del proyecto moderno. Por supuesto, no son pocos los autores que, desde el surgimiento mismo de este proyecto, vieron una parte oscura no suficientemente tematizada. Un vistazo rápido, desde luego en absoluto sistemático, a algunos de estos elementos no tematizados nos ayudará a configurar una segunda historia, en apariencia incompatible con la primera, sobre el significado del proceso de modernización. Me limitaré en este punto a mencionar brevemente cuatro elementos que considero importantes: en primer lugar, la pulsión científicista hacia la objetivación de lo natural, en alianza con la nueva forma de producción como producción de mercancías, ha conducido a un trato instrumental con la naturaleza cuyas consecuencias más dramáticas observamos hoy en la crisis ecológica; en segundo lugar, las diversas formas de desigualdad material que se derivan de una comprensión de la libertad y la igualdad cortadas sólo a la medida del mercado capitalista ponen en duda el carácter emancipador de los ideales burgueses; en tercer lugar, los procesos de colonización iniciados a finales del siglo XV, cuyas consecuencias son hoy denunciadas por el pensamiento de- y poscolonial, constituyen el gran pecado original del proyecto moderno; en cuarto y último lugar, la exclusión sistemática de las mujeres de la llamada “opinión pública” moderna cuestiona su carácter presuntamente universalista .

Comenzando con la objetivación de lo natural, ya desde las últimas décadas del siglo XVIII surge en el seno de las sociedades europeas incipientemente industrializadas un movimiento artístico y filosófico que, bajo el venerable nombre de “Romanticismo”, reivindica las fuerzas irracionales del sentimiento y el valor intrínseco de la naturaleza frente al racionalismo. Como muestra Karl Mannheim, el significado sociológico del Romanticismo se encuentra en «su función como el oponente histórico de las tendencias intelectuales de la Ilustración». Frente a la razón técnica se reivindica la certeza intuitiva, y frente a la experiencia objetivada se alza el valor de lo espiritual (Mannheim, 1953). En Samuel Taylor Coleridge, en Madame de Staël, en Friedrich von Schlegel, en Novalis o en François René de Chateaubriand, por nombrar tan sólo a unos pocos, se hallan algunos elementos interesantes en los que rastrear esta fuente. Desde un marco diferente, una parte importante de la filosofía europea de la primera mitad del siglo XX, desde la fenomenología y la hermenéutica hasta el marxismo occidental, vio en el imperio de la razón técnica una forma reductiva de aproximación al mundo, reivindicando frente a ello formas de comprensión y pre-comprensión de signo diferente (Husserl, 2008; Horkheimer, 2002).

Todas estas críticas, que apuntan a los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la modernidad, pueden ser interpretadas como el primer estadio de una crítica contra la instrumentalización de la naturaleza de carácter mucho más concreto. Me refiero, por supuesto, a los diagnósticos que en la actualidad encuentran en el tipo de trato con la naturaleza propio de la modernidad, y sobre todo en la forma en que el capitalismo fósil se relaciona con su entorno, la causa principal de la crisis ecosocial. Tal y como ha defendido recientemente Emilio Santiago, este constituye, en rigor, «el tema de nuestro tiempo» (Santiago, 2023). La sociogénesis de la crisis ecológica hay que buscarla en una forma de organización de la economía hoy ya a todas luces insostenible en términos de recursos y energía. Semejante modo de producción, orientado por las exigencias de revalorización del capital, ha requerido para su mantenimiento un nivel cada vez más elevado de quema de combustibles fósiles, con su consecuente emisión de gases de efecto invernadero (Santiago y Tejero, 2019). Como ha defendido Nancy Fraser en su último libro, el sistema capitalista se estructura en este sentido de una forma tal, que está condenado a una suerte de voraz auto-canibalismo respecto a sus propias bases materiales de existencia (Fraser, 2022). En este sentido, algunos autores proponen en la actualidad

sustituir el término “antropoceno”, empleado en las últimas décadas para referir a la nueva era geológica que surge a finales del siglo XVIII como consecuencia de la influencia del ser humano sobre los ecosistemas, por el término “capitaloceno”, que hace referencia a la génesis estrictamente capitalista del desastre ecológico (Moore, 2022).

El segundo elemento que pone en duda la historia de la modernización como historia de progreso inexorable tiene que ver con el tipo de desigualdad material, tanto a nivel nacional como global, que ocasiona el modo de producción capitalista. En la primera historia sobre el significado de la modernización vimos cómo el surgimiento de la economía capitalista era presentado como una liberación de los individuos con respecto a las antiguas ataduras feudales. Las relaciones de dominación inmediatamente política de la baja Edad Media daban lugar, con la revolución burguesa, a un tipo de relación fundamentada en los principios de la libertad y la igualdad jurídicas: en adelante, todo sujeto será libre para vender su fuerza de trabajo mediante un contrato celebrado en condiciones de igualdad y libertad. Ahora bien, tal y como vio Marx ya a mediados del siglo XIX, para que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo en el mercado al modo de una mercancía, y además de una mercancía cuyo precio es sistemáticamente menor al valor que genera una vez puesta en funcionamiento en el proceso productivo, han de darse algunas condiciones más allá de la existencia de un marco de igualdad y libertad. Hace falta, ante todo, que dicho marco sea puramente formal. El poseedor de la fuerza de trabajo, el obrero, está de hecho desprovisto de cualquier otra mercancía salvo su fuerza de trabajo, lo cual convierte la libertad y la igualdad modernas en una pura ficción burguesa (Marx, 1978: 205). Tal y como es desarrollado en el impresionante capítulo XXIV del Libro I de *El Capital*, el funcionamiento entero del modo de producción capitalista exige como su condición de posibilidad una “acumulación primitiva”: «la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso» (Marx, 1978: 893).

En el origen mismo de la economía moderna se encuentra, así pues, una desigualdad fundamental entre los poseedores de los medios productivos y aquellos que sólo poseen su fuerza de trabajo. Existe hoy una importante literatura que estudia la evolución de las tasas de desigualdad en el interior de los países occidentales altamente industrializados (Piketty, 2014; Stiglitz, 2012). Estos diagnósticos, sin embargo, palidecen cuando se trascienden las fronteras de estos países y se atiende a las formas de desigualdad existente entre el llamado norte y sur global. Bajo la sugerente etiqueta de una “sociedad de la externalización”, Stephan Lessenich ha mostrado recientemente la relación causal existente entre nuestra riqueza y la pobreza del sur global: nosotros, los ciudadanos del norte global, sólo podemos mantener nuestro nivel de vida en la medida en que externalizamos hacia el sur global elementos negativos como los residuos o los riesgos medioambientales e internalizamos elementos “positivos” como los recursos naturales o la fuerza de trabajo barata (Lessenich, 2019). La organización mundial de las fronteras, que se mueve «entre el azar y la necesidad» (Velasco, 2023), opera en este sentido bajo la forma de un sistema semipermeable marcadamente asimétrico.

La constatación de que este tipo de dependencias asimétricas se encuentra en el germen mismo de la sociedad moderna nos conduce al tercer elemento desde el que resulta posible configurar una historia alternativa de la modernización: el proceso colonial. La prosperidad de los países europeos en la era moderna, empezando por los imperios español y portugués durante el siglo XVI y culminando en los imperios inglés, belga y francés entre los siglos XVIII y XX, se sustentó sobre la colonización de los países del sur global, de los que extrajeron recursos naturales y fuerza de trabajo esclava. Pese a que el colonialismo suele ser entendido por la teoría social occidental como un fenómeno premoderno, lo cierto es que constituye un elemento esencial para la propia configuración

de la modernidad. La revolución industrial, por ejemplo, sólo pudo darse en la Inglaterra colonial, y fue la industria algodonera, nutrida de las colonias americanas, la primera en ser revolucionada (Hobsbawm, 2009). La liquidación política del sistema colonial, que se produjo solamente en la segunda mitad del siglo XX, no ha puesto fin ni mucho menos a los estragos culturales, económicos y políticos de este proceso. Bajo el nombre de pensamiento “postcolonial” y “decolonial”, existe hoy un importante número de autores que formulan una sugerente crítica epistemológica, económica y política contra el influjo de los paradigmas occidentales sobre el sur global. Desde los diagnósticos de Frantz Fanon sobre la violencia existente en los países una vez colonizados y la naturaleza de las luchas por la liberación (Fanon, 1999), hasta las actuales críticas al eurocentrismo del presuntamente universal pensamiento ilustrado (Bhambra y Holmwood, 2021), estos autores han desafiado con inusitada fuerza de convicción la historia de la modernización hasta hace poco hegemónica.

El argumento central de la crítica de- y poscolonial puede resumirse como sigue: la autocomprensión universalista de los principios y conceptos del pensamiento occidental europeo es en realidad una forma ideológica de legitimar la dominación de Europa sobre los pueblos “periféricos”. La abstracción con respecto al propio contexto particular de surgimiento ha conducido en este sentido a la elaboración de un canon cultural, moral y científico en apariencia universal en función del cual han podido ser entendidas como inferiores o atrasadas las sociedades del sur global. Gurminder Bhambra y John Holmwood han tratado de mostrar, en este sentido, cómo ninguno de los grandes teóricos sociales de la modernidad, desde Hobbes hasta Weber, tuvo en cuenta la colonialidad como elemento estructural de la configuración de la sociedad moderna (Bhambra y Holmwood, 2021). En la interpretación de autores como Franz Fanon o Aníbal Quijano, la propia identidad de la modernidad occidental se construye sobre la base del proceso de colonización de América, que constituye en este sentido un nuevo patrón de poder mundial. Este nuevo patrón se sustenta en la idea de “superioridad racial” como elemento ideológico de legitimación de la conquista (Quijano, 2020). Sobre la base de esta idea, se articula una distribución racista del trabajo y de los méritos epistémicos y culturales, que todavía hoy podemos observar bajo la forma de una “colonialidad” del poder (Quijano, 2000; Castro Gómez, 2007; 2017) y del saber (Sousa, 2009). Mientras que la colonización refiere al acto de «apropiación de un territorio y la dominación sobre sus pueblos y comunidades por parte de una sociedad conquistadora», la colonialidad refiere a una «forma de pensar que reproduce la ideología de los colonizadores en el pueblo colonizado» (Andrade Guevara, 2020: 138). La comprensión y autocomprensión de los países colonizados como formas “desviadas” o “incivilizadas” de sociedad se encuentra en el germen mismo de la Europa occidental, y constituye un instrumento para la justificación ideológica de los actos de dominación y conquista practicados en nombre del progreso.

Si la idea de raza resultó ser uno de los instrumentos más eficaces para legitimar formas de dominación social, otro gran instrumento fue, como ahora nos parece ya muy obvio, las ideas de “sexo” o “género”, que conducen al cuarto y último elemento desde el que es posible problematizar la tesis del progreso moderno. Como en el caso de la raza, también aquí se apela a una supuesta posición de inferioridad natural o biológica a fin de proceder a un reparto desigual de roles sociales. ¿Qué relación tiene esto, sin embargo, con el contexto histórico particular que nos interesa, es decir, con el surgimiento de la sociedad moderna? A mi modo de ver, la relación se establece en al menos dos puntos fundamentales. En primer lugar, la autocomprensión política de la modernidad hizo de la idea de una opinión pública políticamente activa, como hemos visto, su núcleo emancipador. Ahora bien, en contra de la estilización excesiva operada por Habermas en

su trabajo histórico, a comienzos del siglo XVIII, y en realidad hasta muy entrado el siglo XX, el portador de esa opinión pública fue solamente la burguesía culta y masculina, que tenía como es natural un interés muy específico en mantener las relaciones sociales patriarcales y burguesas. Tal y como han mostrado, entre otras, Nancy Fraser y Carol Pateman, la opinión pública hegemónica silenció toda una pluralidad de voces subalternas o “contrapúblicos”, especialmente las de las mujeres (Fraser, 1990; Pateman, 1988). En segundo lugar, el feminismo socialista ha mostrado en qué sentido la totalidad del proceso de producción social capitalista se sustenta sobre la base de una “reproducción social” históricamente desempeñada por las mujeres, que les otorga un rol estructuralmente subalterno. De acuerdo con este diagnóstico, la economía capitalista se articula en dos ámbitos diferenciados: el ámbito de la producción, donde acontece el proceso de explotación o apropiación privada de la plusvalía generada por el obrero, y el ámbito de la reproducción social, que tiene que ver con todas aquellas tareas de “cuidado” que posibilitan la producción y el mantenimiento de esa peculiar mercancía que es el obrero. El proceso de reproducción de la fuerza de trabajo, tal es la tesis central de Silvia Federici, constituye la condición de posibilidad de la producción de valor y de la consecuente acumulación capitalista (Federici, 2010).

Estas breves notas, articuladas en torno a los problemas de la crisis ecológica, la desigualdad, la colonialidad y la dominación sexual, pueden ayudarnos a conformar una historia alternativa sobre el significado del proceso de modernización. Desde este punto de vista, una oposición al proyecto moderno ya no tiene por qué alinearse, a diferencia de lo que ocurría cuando observábamos el proceso desde el punto de vista de la primera historia, con el tradicionalismo reaccionario. Ahora bien, resultaría igualmente reductivo desatender la primera historia. Ambos relatos pueden ayudarnos a perfilar una imagen compleja del significado de la modernización. Sobre la base de esta constatación, quisiera defender que las teorías de la modernidad desarrolladas por la teoría crítica de la sociedad han tenido una tendencia excesivamente ambiciosa. Tratando de apresar la esencia misma del proceso de modernización bajo un signo unívoco –ya el signo del progreso, ya el de la decadencia–, estos diagnósticos han obviado en demasiadas ocasiones las ambivalencias y contingencias históricas estudiadas más arriba. Presentaré a continuación algunas consideraciones sobre cada una de estas dos posiciones.

3. La modernidad como un proyecto inacabado, pero bien orientado: Habermas y Honneth

Dentro de la tradición de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, los principales defensores del proyecto moderno como proyecto orientado hacia el progreso son Habermas y Honneth. Ambos autores hacen uso de una noción retrospectiva del progreso, de acuerdo con la cual los principios normativos con que nos encontramos en la sociedad europea moderna pueden ser interpretados como el resultado de un proceso de aprendizaje acumulativo que llega hasta nosotros, y cuya historia puede apresarse recurriendo a una metodología reconstructiva o inmanente heredera de Hegel (Allen, 2017: 14). A partir de este supuesto, ambos autores abogan, a su vez, por una noción prospectiva del progreso, entendida como el imperativo moral-político de luchar por estadios sociales cada vez más racionales.

En el caso de Habermas, las reflexiones sobre el carácter progresista de la historia se retrotraen hasta mediados de los años setenta, cuando el autor se embarca en la tarea de ofrecer una reconstrucción del materialismo histórico en términos de una novedosa teoría de la evolución social. Esta reconstrucción se basa en una diferenciación entre dos formas de acción social que Habermas había establecido ya a finales de los años sesenta en el

contexto de los debates sobre la ideología tecnocrática (Habermas, 2010a). Habermas diferenciaba aquí entre “trabajo” o “acción racional con respecto a fines” e “interacción” o “acción simbólicamente mediada” (Habermas, 2010b). Cada una de estas formas de acción opera en una esfera particular de la sociedad: mientras que en el “marco institucional” del mundo social de la vida, compuesto por normas que dirigen las interacciones simbólicamente mediadas, opera la interacción comunicativa, en el “sistema”, donde se encuentran los subsistemas económico y administrativo, opera la acción racional con arreglo a fines. Releyendo desde estas categorías la dialéctica marxista entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Habermas capta la lógica interna del progreso histórico en términos de una doble racionalización técnico-práctica. De acuerdo con su interpretación crítica, Marx habría olvidado, ya en la lectura materialista de Hegel emprendida en los *Manuscritos*, el elemento de la interacción entre sujetos, reduciendo el proceso de autoconstitución de la especie al momento del trabajo (Habermas, 2010b). Frente a esta tesis, Habermas trata de mostrar cómo el marco institucional no está determinado por la lógica de la acción técnica que impera en la base económica, sino que incluye también el elemento de la interacción. Mientras la sociedad debe emanciparse del «sometimiento exterior a la naturaleza» mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, su emancipación de la dominación social acontece a través de una sustitución de las instituciones represivas por una organización de la interacción basada en la comunicación libre de violencia.

La reconstrucción habermasiana del materialismo histórico trata de ofrecer, basándose en la lógica del desarrollo ontogenético diseñada por Piaget y Kohlberg, una suerte de “lógica universal” del progreso social que opera sobre el modelo de una secuencia de estadios evolutivos filogenéticos. Habermas encuentra un paralelismo entre el desarrollo ontogenético de la personalidad del sujeto, especialmente en la dimensión de la conciencia moral, y el desarrollo filogenético de las cosmovisiones e identidades colectivas operantes en cada una de las formaciones sociales históricamente existentes: las sociedades neolíticas, las primeras culturas escritas organizadas estatalmente, las sociedades tradicionales fundamentadas en imágenes religioso-metafísicas del mundo y las sociedades modernas. Ahora bien, frente a las lecturas ortodoxas del materialismo histórico, y también frente a las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, esta teoría de la evolución social renuncia a las exigencias de linealidad, necesidad o inflexibilidad de la historia. En consonancia con el ímpetu postmetafísico que impregna su pensamiento, la forma en que se generan nuevos estadios depende de «condiciones marginales *contingentes*» y de «procesos de aprendizaje» empíricamente verificables (Habermas, 1992: 141-142).

Así comprendida la teoría de la evolución social, podemos decir que la obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa* pretende ofrecer una teoría de la modernidad en la que ésta es presentada como el resultado de un progreso o proceso de aprendizaje. Ya con los instrumentos de la pragmática formal, Habermas procede a reconstruir racionalmente las estructuras de entendimiento mutuo que se dan en los hablantes competentes de las sociedades modernas (Habermas, 1994). Estas estructuras pueden ser entendidas como el resultado de una progresiva “lingüistización” (*Versprachlichung*) de las cosmovisiones sacras de la baja Edad Media. Las funciones de integración social y socialización, cumplidas antes por las prácticas rituales, van pasando a la acción comunicativa, y la autoridad de lo santo «va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso fundado»: «el aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima a la vez que se cotidianiza al convertirse en la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptibles de crítica» (Habermas, 2010c: 547). Sobre la base de esta reconstrucción, Habermas se ve capacitado a su vez para señalar las tendencias

regresivas o patológicas del proceso de modernización, que quedan reunidas, como es sabido, en la idea de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos (Habermas, 2010c).

El planteamiento de Honneth no resulta excesivamente alejado del de Habermas en este punto. También él hace uso de una metodología reconstructivista, en este caso reconocidamente hegeliana, a fin de captar los valores y principios normativos de la sociedad moderna como el resultado de un proceso de aprendizaje. Honneth aborda la cuestión del progreso de forma sistemática en un artículo titulado “La ineludibilidad del progreso” (Honneth, 2009a). A partir de una discusión con la filosofía de la historia kantiana, Honneth llega a la conclusión, que comparte con el propio Kant, de que la aceptación de un cierto progreso futuro es inevitable para cualquier teoría que se pretenda crítica. O, dicho de otra forma, que una noción prospectiva del progreso, una comprensión del futuro como un proceso que, aun lleno de conflictos, avanza acumulativamente, resulta esencial para la propia teoría crítica. El progreso resulta “ineludible”, en este sentido, en la medida en que, una vez alcanzado un estadio normativo determinado, cualquier desviación respecto a dicho estadio debe ser categorizada necesariamente como una regresión. También en su obra clásica de 1992 *La lucha por el reconocimiento* la noción de progreso juega un papel esencial. Tan pronto como Honneth introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado se ve enfrentado a la cuestión, decisiva para nosotros, de los criterios normativos bajo los que dichas luchas pueden ser categorizadas como progresistas o regresivas. «Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos», dice, es preciso contar con un canon normativo «que permita señalar, *bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo*» (Honneth, 1997: 204). Honneth se sirve en este sentido de una suerte de anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada, que aquí queda definida como una «secuencia idealizada de luchas» en la que «se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco» hasta tal punto, que las «condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas» (Honneth, 1997: 205). Esta situación comunicativa sólo contrafácticamente anticipada hace referencia a una versión moderada de la *Sittlichkeit* hegeliana, a la que Honneth denomina «concepto formal de vida buena».

Esta estrategia argumentativa ha sido sustituida en la obra madura del autor por una estrategia que él mismo denomina “reconstrucción normativa” (Ortega-Esquembre, 2022). Aunque en esta obra Honneth recupera la antigua idea de un «concepto formal de vida buena», que ahora matiza con la expresión “eticidad democrática”, lo cierto es que tal idea ya no es *proyectada* hacia el futuro bajo la forma de una anticipación hipotética, sino más bien *recuperada* a través de una reconstrucción normativa de la idea de «libertad social» encarnada ya en las instituciones de la sociedad moderna europea. Esta estrategia argumentativa, que permanece naturalmente dentro del marco general de la crítica inmanente, resulta del mayor interés para hacernos cargo de la noción de progreso con que se está operando. Honneth trata de mostrar en qué sentido en las instituciones de la modernidad se han institucionalizado ya aquellos principios normativos que constituyen el único sustento posible de aquello que entendemos como “justicia”. Para que esta «reconstrucción normativa de la eticidad postradicional» tenga éxito, antes es preciso ofrecer una definición de esos principios normativos generales, y la tesis central al respecto es que en la modernidad todos ellos quedan reunidos en torno al valor supremo de la libertad individual. Como en el caso de Habermas, también aquí la modernidad es presentada como el resultado de un proceso de aprendizaje, aunque en este caso ya no como una lingüistización de los consensos tradicionalmente fundados, sino como una realización de la libertad social (Neuhausser, 2000) en las instituciones de la modernidad –fundamentalmente en las relaciones personales, en el mercado y en el Estado–. Como

Habermas, también Honneth rechaza por lo demás el carácter inevitable, lineal y necesario de este proceso de realización de la razón, tal y como se puede ver de forma muy clara en la crítica que el autor ha elaborado recientemente contra el determinismo histórico del socialismo temprano (Honneth, 2017).

A partir de esta pequeña reconstrucción de las posiciones de Habermas y Honneth a propósito de la modernización, resulta muy obvio que ambos autores leen el proceso histórico en su conjunto, y particularmente el tránsito hacia las sociedades modernas, no como una secuencia de formaciones sociales *diferentes*, sino como un *progreso* hacia estadios evolutivos cada vez más desarrollados, en el que se van desplegando identidades paulatinamente más universales, contenidos morales y cognitivos cada vez más exigentes, y formas de integración social y reconocimiento ensanchadas. En contra de las lecturas que hacen de Habermas un constructivista neokantiano, podemos interpretar su teoría de la evolución social y su teoría de la modernidad, igual que la de Honneth, en términos de un reestructurismo neohegeliano, en la medida en que la modernidad es entendida por ambos como el estadio último en el desarrollo técnico-científico y moral-político (Allen, 2017: 40). Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene esta tesis para nuestra problematización del concepto de “progreso”?

Habermas ha sido acusado, con razón, de presentar una historia de la modernidad excesivamente eurocéntrica: «en la medida en que la pragmática universal descansa ella misma en la presuposición de que las estructuras de comunicación modernas y posttradicionales y las formas de identidad postconvencional son superiores a las premodernas y tradicionales», dice Allen en su crítica, «Habermas trabaja implícitamente con una concepción del punto final de la historia de la razón que privilegia un punto de vista occidental» (Allen, 2017: 52). Los criterios con los que Habermas mide el grado de progreso de una sociedad se le aparecen como el resultado de un proceso de evolución social que ha acontecido exclusivamente en las sociedades modernas europeas. Este resultado posee para Habermas una validez universal, si bien hasta el momento sólo en Occidente ha sido plenamente conseguido. Los autores del pensamiento de- y postcolonial han visto en esta pretensión de universalidad justamente el instrumento adecuado para legitimar un imperialismo eurocéntrico de tipo moral, político y económico (Quijano, 2020; Bhambra, y Holmwood, 2021). Ciertamente, a la hora de escapar a esta crítica no ayuda el hecho de que Habermas, como en realidad la mayoría de autores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, no haya atendido nunca de forma sistemática a la cuestión colonial. Como tampoco, por cierto, a los problemas relacionados con la crisis ecológica derivada de los patrones de racionalidad y formas de producción de la sociedad moderna. El discurso del progreso moderno que Habermas hace valer, así pues, se ve excesivamente cegado por el resplandor de la primera historia sobre el significado del proceso de modernización, y desatiende de forma inadmisiblemente algunos de los elementos que componen la historia alternativa.

El caso de Honneth resulta, en este punto, idéntico. También él se compromete con una visión retrospectiva del progreso como un hecho histórico efectivamente acontecido. De su lectura de las prácticas e instituciones de la sociedad moderna europea, como prácticas e instituciones que posibilitan ya el desarrollo de la libertad social, puede inferirse con facilidad la tesis de que dicha sociedad resulta evolutivamente superior a las sociedades premodernas o no modernas (Allen, 2017: 83). Honneth reivindica explícitamente, por ejemplo, en su debate con Nancy Fraser, «la superioridad moral de la modernidad» frente a otras formas anteriores o diferentes de integración social (Honneth, 2006: 144). Y al hacerlo se convierte él mismo en blanco de la crítica procedente del pensamiento de- y poscolonial. Aunque Honneth siempre ha mostrado reservas a la hora de aplicar su modelo del reconocimiento, explícitamente circunscrito al terreno de las

sociedades occidentales altamente desarrolladas, al ámbito global, en la actualidad han surgido algunos intentos de combatir el presunto sesgo eurocéntrico de su propuesta (Pilapil, 2020; Heins, 2010). Movido por las críticas procedentes de los estudios de- y poscoloniales, muy recientemente Honneth ha dado un importante paso hacia lo que podemos denominar una “decolonización” de la tradición de filosofía social europea en la que él mismo se inscribe. Honneth reconoce ahora explícitamente la necesidad de «examinar retrospectivamente la historia del pensamiento europeo en busca de sus huellas coloniales» (Honneth, 2023), y al hacerlo incorpora a su interpretación del progreso histórico un elemento fundamental de la historia alternativa de la modernización que nosotros hemos esbozado más arriba.

4. La crítica radical del progreso moderno: Benjamin, Adorno y Horkheimer

Como hemos visto, tanto Habermas como Honneth se comprometen con una lectura del significado del proceso de modernización sustentada en la idea del progreso como un hecho histórico. Semejante lectura encuentra su antítesis, dentro de la propia teoría crítica vinculada a la Escuela de Frankfurt, en autores como Benjamin, Adorno o Horkheimer. Todos ellos han subrayado el carácter autodestructivo de la modernidad capitalista, poniendo el acento especialmente en una dominación de la naturaleza externa que al cabo conduce a formas extremadas de dominación de la naturaleza interna. Por supuesto, estos diagnósticos no pueden comprenderse más que a la luz de los acontecimientos que se dieron en Europa a partir de los años treinta, acontecimientos que conducen, desde mediados de los años cuarenta, a lo que habitualmente se conceptúa como la gran “crisis civilizatoria” de la modernidad burguesa. No es de extrañar, por tanto, que en sus diagnósticos sobre la modernidad no sean precisamente los elementos emancipatorios los que juegan un papel más destacado, sino más bien aquellos elementos regresivos en los que Adorno y Horkheimer ven cumplido el fatal destino de la modernización capitalista.

La célebre crítica del progreso de Benjamin, asociada a una noción muy particular de historia, resulta en este sentido paradigmática. «No hay un solo documento de cultura que no lo sea a su vez de barbarie» (2021: 70). Con esta impresionante sentencia, perteneciente a las *Tesis sobre el concepto de historia* –redactadas solamente unos meses antes de su trágica muerte en 1940–, Benjamin da testimonio de su comprensión particularmente crítica de la noción de progreso moderno (2021). Y lo hace, por tanto, en un momento histórico que no podía presentársele más que como catastrófico –a la vez fascista y capitalista–. En su lectura crítica, la noción moderna de progreso, empleada tanto por la filosofía de la historia liberal como por la hegeliano-marxista, sirve a los fines ideológicos de una justificación del sufrimiento de los oprimidos y humillados en el pasado. El momento presente aparece en ambos casos como una síntesis reconciliadora que hace de los derrotados poco menos que eslabones necesarios en el triunfal camino hacia la realización de la razón. Como es sabido, Benjamin presenta esta interpretación como una historia de los vencedores, en la que «ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo cuando venza» (2021: 69). Como señalan José Antonio Zamora y Jordi Maiso en su estudio introductorio a las Tesis, opera aquí una “lógica sacrificial” por medio de la cual «todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente» (2021: 42). Ahora bien, ¿significa esto, como habitualmente se ha dicho, que en Benjamin nos encontremos ante una filosofía de la historia de signo negativo, es decir, ante una inversión directa de la noción moderna de progreso? Por una parte, la lectura de la famosa tesis IX parece sugerir algo parecido. El ángel de la historia ha vuelto su rostro hacia el pasado, y la historia se le presenta «como una única catástrofe que amontona sin cesar ruina sobre ruina,

arrojándolas a sus pies» (Benjamin, 2021: 72). El progreso aparece aquí pervertido en su contrario, como una tempestad que empuja a la historia hacia el futuro dejando tras de sí solamente a los vencidos. Por otra parte, sin embargo, Benjamin parece querer limitarse a constatar el carácter catastrófico de su presente, y no tanto a conceptualizar dicho presente como el necesario resultado del devenir histórico. La catástrofe no es el resultado final de la historia, sino el hecho mismo de que ésta siga avanzando como efectivamente lo hace: «el concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga avanzando así es la catástrofe. Esta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (Benjamin, 2008).

Frente a la noción de historia defendida por las filosofías de la historia anteriores, y en consecuencia también frente a la noción de progreso en ellas sustentada, Benjamin hace valer una noción diferente, cuyo elemento central es el “ahora” [*Jetztzeit*] y la posibilidad siempre presente de «hacer saltar el continuum de la historia» (2021: 77). «Cada instante es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías» (2021: 81). Ante la catástrofe pasada y presente, los humillados han de poder recurrir al menos a la rememoración, entendida como una presentización de las esperanzas frustradas del pasado. Y es aquí donde hacen aparición, ya desde la primera tesis, los elementos teológicos de lo mesiánico y la redención. En una suerte de vuelta hacia el pasado de las esperanzas revolucionarias puestas en juego por el marxismo, Benjamin reivindica ahora justamente a aquellos a los que ya no les es dada ninguna esperanza: «el pasado lleva consigo un índice secreto que lo remite a la redención. [...] A nosotros, como a todas las generaciones que nos han precedido, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho» (2021: 67).

La radicalidad del diagnóstico de Benjamin, su oposición categórica a la noción moderna de progreso, se justifica, hay que insistir en ello, por la radicalidad del momento que le tocó vivir. En las condiciones de una humillación sistemática de la idea misma de humanidad, Benjamin no podía tener en mente aquellos elementos que constituyen el relato de la modernización como un proceso de racionalización del mundo. Su diagnóstico, antes bien, anticipa de forma sublime algunos de los elementos que constituyen la historia *alternativa*. La tesis XI, por ejemplo, incluye una interesante referencia a la explotación de la naturaleza en el capitalismo industrial, referencia en la que no resulta descabellado rastrear una especie de primitiva anticipación de los actuales argumentos ecologistas (Sayre y Löwy, 2020: cap. 4). Aunque su rechazo radical de la noción de progreso resulta a mi juicio excesivamente simplista a la luz de algunos elementos constitutivos de la sociedad moderna, hoy vuelve a ser asombrosamente útil recurrir a su pensamiento en vista de fenómenos presentes como la crisis ecosocial o el resurgir del autoritarismo. Ahora bien, si bien Benjamin rechaza lo que nosotros hemos denominado, siguiendo a Amy Allen, una noción retrospectiva del progreso, de acuerdo con la cual existe algo así como un proceso de aprendizaje acumulativo que ha llegado hasta nosotros, ello no significa que rechace también la noción de progreso entendida en sentido prospectivo, es decir, el imperativo moral-político de mejorar la sociedad futura. La memoria juega el papel del pago de una deuda de los nacidos después con aquellos que les precedieron, y que sin embargo sufrieron. Pero esta reparación anamnética ha de servir también, bajo la forma de un imperativo moral-político, para hacer viable el compromiso con una noción prospectiva de progreso.

En los casos de Adorno y Horkheimer, que tuvieron el siniestro privilegio histórico, todavía no disponible para Benjamin, de conocer el resultado final de esa aniquilación civilizatoria apresada desde mediados de los años cuarenta en la palabra “Auschwitz” (Adorno, 2004), la crítica del progreso hecha valer por Benjamin no pudo menos que resultar pertinente. Ciertamente, un análisis de la noción de progreso en ambos

autores requeriría una dedicación mucho mayor de la que puedo permitirme en este momento, sobre todo teniendo en cuenta el importante giro que se dio a comienzos de los años cuarenta en la filosofía de Max Horkheimer «desde la crítica de la revolución fallida hasta la crítica de la fallida civilización» (Wiggershaus, 1986). Mi interés es más bien centrarme tan solo en algunos elementos importantes de la obra conjunta cuyo aniversario conmemora este monográfico. El objetivo fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*, publicada en 1944, es explicar lo que sus autores consideran la naturaleza paradójica del proceso de modernización: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (Adorno y Horkheimer, 2009: 51). La totalidad del libro pretende ofrecer una suerte de autoilustración de la Ilustración, mostrando cómo la causa de la regresión de la Ilustración a pura barbarie ha de ser buscada dentro del propio pensamiento ilustrado. Aunque la Ilustración nace con la promesa de liberar al ser humano de las potencias naturales y poner las condiciones materiales y espirituales para una existencia libre y pacífica, tal es el famoso diagnóstico, finalmente termina por crear ella misma una situación en la que el ser humano queda convertido en mera materia de dominio. La “enfermedad de la razón”, como la denomina Horkheimer (2002), consiste en su pulsión hacia la dominación de lo natural, pulsión cuyo origen los autores ubican en los mitos antiguos, que pueden ser entendidos como el primer estadio de la Ilustración entendida en sentido amplio. Como en nuestra primera historia del significado de la modernización, también Adorno y Horkheimer, influenciados aquí por Max Weber y Georg Lukács, entienden este proceso en términos de una progresiva racionalización del mundo, si bien leen esta racionalización bajo un signo diferente. Impulsada desde sus orígenes míticos por la pulsión hacia el dominio, la racionalización del mundo deviene ahora en pura irracionalidad.

Resulta tentador leer esta fascinante tesis en términos de una filosofía negativa de la historia –una suerte de *Verfallsgeschichte*–, donde la noción moderna de progreso habría sido puesta, por así decirlo, cabeza abajo. De acuerdo con esta interpretación, defendida entre otros por Jürgen Habermas (2010c), Albrecht Wellmer (1988), Axel Honneth (2009b), Helmut Dubiel (1988) o Juan José Sánchez (2002), *Dialéctica de la Ilustración* invertiría de un solo golpe la valoración de los procesos de racionalización que a Marx no podían presentarse más que como prerequisites para la emancipación social. La relación entre espíritu y naturaleza habría quedado deformada hasta un punto tal en la sociedad moderna, que los presupuestos del materialismo histórico, especialmente la relación dialéctica entre el avance de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones de producción, estarían liquidados (Habermas, 2010: 915). Si en el programa original de teoría crítica de los años treinta la frustración de las esperanzas emancipatorias ilustradas había sido conceptualizada como una limitación histórica, y por tanto superable mediante un sujeto revolucionario, en *Dialéctica de la Ilustración* esta frustración queda convertida en una característica estructural de la razón ilustrada misma, lo cual termina por conducir a una comprensión de las posibilidades de emancipación totalmente alineada con las tesis de Benjamin: como la ruptura del continuum histórico (Sánchez, 2002). O, como dice Albrecht Wellmer, en *Dialéctica de la Ilustración* la libertad deviene «una categoría escatológica» (1990). No son pocos los lugares de la obra a los que parece subyacer esta forma de teleologismo negativo. En el prólogo a la reedición alemana de 1969, por ejemplo, los autores exigen tomar partido «en favor de los residuos de libertad» frente a lo que llaman «la marcha triunfal de la historia» y «la evolución hacia la integración social» (Adorno y Horkheimer, 2009: 49 y 50). También en el prólogo a la edición original de 1944 se afirma que «la caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social» (2009: 54), lo cual parece sugerir, lógicamente, que los autores trabajan con la tesis de una

dinámica evolutiva de signo negativo: «el progreso se invierte en regresión». La recaída del hombre en la barbarie, consecuencia del pertinaz empeño en emanciparse de los poderes de la naturaleza mediante su sometimiento, es presentada por Adorno y Horkheimer en el primer capítulo de la obra como «el curso de la civilización europea» (2009: 68). En uno de los “Apuntes y esbozos”, dedicado a la crítica de la filosofía de la historia, se afirma que «una construcción filosófica de la historia universal debería mostrar cómo el dominio coherente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad», para seguidamente añadir que «la historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror» (2009: 267 y 268).

Estas observaciones sugieren que la interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* como una suerte de débil filosofía negativa de la historia no resulta, como mínimo, tan descabellada o fácil de despachar como algunos críticos quieren hacer ver. Ahora bien, la presencia en *Dialéctica de la Ilustración* de una teleología objetiva y necesaria de la historia, esta vez de signo negativo o catastrofista, no es tampoco algo tan claro como la interpretación heredera de Habermas supone. Que a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* las sociedades industriales altamente desarrolladas se les presentaban como la encarnación de una catástrofe es algo bastante obvio. No es tan obvio, sin embargo, que este estadio pueda ser entendido, con las categorías que el texto ofrece, como el *resultado necesario* de un proceso histórico objetivo. De acuerdo con esta segunda interpretación, la barbarie vivida en Europa a mediados del siglo XX debe entenderse como un fenómeno históricamente contingente, pues el proceso dialéctico no concluye ni puede concluir en ningún tipo de reconciliación necesaria, ya posea ésta un carácter positivo o negativo: «el concepto de Ilustración en un sentido amplio», dice Allen en su interpretación, «acarrea dentro de sí mismo la semilla o el germen de su propia regresión. Pero la forma particular en que esta relación ha funcionado en la historia de Occidente es contingente» (Allen, 2017: 172). El hecho de que Adorno y Horkheimer afirmen de forma explícita su compromiso con la Ilustración —«no albergamos ninguna duda [...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado» (2009: 53)— es un indicativo suficiente de que, para ellos, la Ilustración contiene también potenciales emancipadores (Allen, 2017: 173).

Esta cuestión tiene la mayor importancia para abordar la pregunta sobre el progreso moderno en *Dialéctica de la Ilustración*. Podemos hablar de una concepción negativa, retrospectiva y dialéctica del progreso en la que se constata la regresión como un hecho histórico verificable. Esta constatación, sin embargo, es empleada precisamente al servicio de una comprensión prospectiva del progreso como imperativo moral-político. Este imperativo fue formulado por Adorno de forma asombrosamente clara en la *Dialéctica negativa*: «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (1984: 365). Cualquier discurso sobre el progreso como un hecho histórico consumado conduciría a legitimar tanto a las víctimas del pasado como a las del presente. A la luz de una realidad presente fácilmente categorizable como catastrófica, el horizonte histórico para la emancipación parecía estar efectivamente cerrado, de suerte que la sociedad moderna no alumbraba, al contrario de lo que se había esperado, un sujeto revolucionario capaz de lograr la emancipación, sino más bien un «un nuevo género de barbarie» representado en el fascismo. No es de extrañar, en este sentido, que la teoría crítica de Adorno se dirigiera de forma prioritaria a lo que él mismo llamó “la vida dañada”, entendiendo esta expresión, tal y como afirma Jordi Maiso, como «el punto en que la lógica del sistema social se toca con las biografías individuales» (Maiso, 2022: 15). Frente a la tesis del progreso moderno, Adorno hace valer aquí una interpretación de la historia como catástrofe que desde luego apresa mejor el presente en que él mismo vivió.

La negación de la idea retrospectiva del progreso se hace en favor de la defensa de una idea prospectiva, orientada negativísticamente como evitación de la catástrofe. Pues justamente la afirmación del progreso efectivamente acontecido paraliza ideológicamente el progreso futuro. Por eso Adorno afirma que «el progreso ocurre allí donde termina» (2005: 150; Allen, 2017:163-165).

Aunque sin referirse de forma sistemática a algunos de sus elementos constitutivos –por ejemplo, el problema de la reproducción social o la colonización–, es evidente que Adorno y Horkheimer asumen la historia de la modernización que nosotros hemos denominado “historia de barbarie”. Conviene volver a insistir en que, en el momento de preparación de los materiales de la *Dialéctica de la Ilustración*, resultaba muy difícil que ello no fuera así. Ahora bien, analizada la situación teniendo en cuenta no solamente ese “ahora” particular, sino la totalidad del proceso de modernización, es evidente que el diagnóstico no alcanza a apresar en toda su complejidad el significado del proceso de modernización socio-cultural. Tal y como, a mi juicio con acierto, ha señalado Habermas, la *Dialéctica de la Ilustración*, y en general el tipo de crítica de la razón instrumental y discursiva defendida por sus autores desde comienzos de los años cuarenta, infravalora el contenido emancipador de la modernidad cultural. La racionalización de las imágenes del mundo, la disolución de lo que Horkheimer llama “razón objetiva”, no condujo sin más a una liquidación del individuo y sus valores supremos, sino que constituye el germen de una procedimentalización de la razón expresada en elementos, nada despreciables, como el avance científico o la universalización del derecho y la moral. El inflacionario rechazo de la *primera* historia sobre el proceso de modernización, y por tanto el abandono radical de la noción retrospectiva de progreso, terminar por privar a Adorno y Horkheimer del tipo de sustento normativo necesario para practicar lo que Hegel y Marx, primero, y más tarde Habermas y Honneth, practicaron desde el principio, a saber, la crítica immanente.

5. Conclusiones

A la luz de una comprensión compleja del significado de la modernización, que incluye a la vez sus elementos positivos y negativos, hemos visto cómo las teorías de la modernidad practicadas por la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt han tendido a simplificaciones poco fructíferas. Mientras que Habermas y Honneth, encandilados por los hallazgos normativos del pensamiento político moderno, permanecen parcialmente ciegos ante algunos de los efectos más destructivos de la modernización, Adorno, Horkheimer y Benjamin, abrumados por una realidad histórica inhumana, no pudieron valorar en toda su magnitud aquellas chispas de razón que, con todo, permanecían en la sociedad como herencia legítima de esa misma modernización. El monismo normativo resulta un rasgo típico de los diagnósticos de la teoría crítica, pero resulta también un rasgo innecesario y contraproducente. Ni la racionalización comunicativa, ni el despliegue de la libertad social y sus consecuentes potenciales de reconocimiento, ni la totalización de la razón instrumental constituyen elementos suficientes por sí mismos para apresar la complejidad del proceso de racionalización moderna. Quizás el abandono de las a todas luces infructuosas luchas internas entre seguidores de unos y otros “paradigmas”, y en consecuencia el trabajo cooperativo entre modelos de interpretación y crítica diferentes, no sea la peor de las estrategias a fin de articular diagnósticos del presente que hagan justicia a la heterogeneidad de los fenómenos observables.

Los ideales normativos en que queda consumada la racionalización cultural moderna no son mera ideología legitimadora de la opresión económica, de la misma forma que la ciencia moderna no es simplemente una perversa aniquilación de lo particular-cualitativo. Ambos elementos constituyen, antes bien, progresos socio-culturales sin los cuales la

sociedad sería, en una palabra, mucho peor de lo que de hecho es. O, dicho de otra forma, ambos conforman, en los planos espiritual y material, prerequisites para la emancipación social. Ahora bien, ellos mismos resultan insuficientes y problemáticos, y su ingenua glorificación, ya en la forma del idealismo liberal, ya en la de las actuales corrientes tecnocráticas, no hace sino pervertir el potencial emancipador en ellos contenido. La historia alternativa de la modernidad nos pone ante la conciencia el hecho, a todas luces dramático interpretado desde las categorías de la teoría social moderna, de que en la génesis misma del proyecto moderno nos topamos con elementos que amenazan con dar al traste con la promesa normativa de ese mismo proyecto. Entre ellos, la crisis ecológica, las formas extremadas de desigualdad material, la asignación asimétrica de roles en función del sexo o la colonialidad del poder y el saber no juega precisamente el menor de los papeles.

6. Referencias

- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. Taurus
- Adorno, T. W. (2004). *Minima Moralia*. Akal
- Adorno, T. W. (2005). "Progress". En *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta
- Allen, A. (2017). *The end of progress*. Columbia University Press
- Andrade Guevara, V. M. (2020). "La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 238, 131-154.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal
- Benjamin, W. (2008). *Obra completa*. Libro I/vol. 2. Abada
- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza
- Bhambra, G. K. y Holmwood, J. (2021). *Colonialism and modern social theory*. Polity
- Boltanski, L. & Honneth, A. (2009). "Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates". In Jaeggi, R. & Wesche, T. *Was ist Kritik?* Suhrkamp, 81-114
- Burke, E. (2016). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Alianza
- Castro Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, 6, 153-172
- Castro-Gómez, S. (2017). "¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, 7(13), 249-272
- Celikates, R. (2006). "From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn". *Constellations*, 13(1), 21-40
- De Bonald, L.-A. (1988). *Teoría del poder político y religioso*. Tecnos
- De Maistre, J. (2015). *Consideraciones sobre Francia*. Escolar y Mayo
- Donoso Cortés, J. (2014). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Epublibre
- Dubiel, H. (1988). *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Juventa
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Txalaparta
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de Sueños
- Forst, R. (2009). "Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen". En Jaeggi, R. & Wesche, T. (eds.). *Was ist Kritik*. Suhrkamp, 150-164
- Foucault, M. (2018). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI

- Fraser, N. (1990). "Rethinking the Public Sphere: a Contribution of the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, 25/26, 56-80
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How Our System is Devouring Care, Democracy, and the Planet—and What We Can Do About It*. Verso Books
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu
- Habermas, J. (1992). "La reconstrucción del materialismo histórico". En Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 131-180
- Habermas, J. (1994). "¿Qué significa pragmática universal?". En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, 299-368
- Habermas, J. (2002). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili
- Habermas, J. (2010a). "Ciencia y técnica como ideología". En Habermas, J. *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. Tecnos, 53-112
- Habermas, J. (2010b). "Trabajo e interacción". En Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 11-51
- Habermas, J. (2010c). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp, Band I
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Alfa
- Heins, V. (2010). "Of persons and peoples: Internationalizing the critical theory of recognition". *Contemporary Political Theory*, 9(2): 149-170
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la revolución: 1789-1848*. Crítica
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica
- Honneth, A. y Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata
- Honneth, A. (2009a). *La ineludibilidad del progreso*. En *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del poder*. Antonio Machado
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Katz
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo*. Katz
- Honneth, A. (2023). "Der lange Schatten des Kolonialismus. Ein Literaturessay über Colonialism and Modern Social Theory". *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 20(1), 165-179
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo
- Jaeggi, R. (2013a). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp
- Jaeggi, R. (2013b). "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?". *Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften*, Nr. 01/2013
- Jaspers, K. (2017). *Origen y meta de la historia*. Acantilado
- Kant, I. (2012). *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Taurus
- Koselleck, R. (2002). "'Progress' and 'Decline': An Appendix to the History of Two Concepts." In *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder
- Liotard, J. F. (2006). *La condición postmoderna*. Cátedra
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada*. Siglo XXI
- Mannheim, K. (1953). "Conservative Thought". En Mannheim, K. *Essays on Sociology and Social Psychology*. Routledge
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Planeta
- Marx, K. (1978). *El capital*. Siglo XXI, Libro I, vol. 1

- Mendieta, E. (2001). “La linguistización de lo sagrado como catalizador de la Modernidad”. En: Habermas, J. *Israel o Atenas*. Trotta, 11-54
- Moore, J. W. (2022). “Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History: Dialectical Universalism & the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology, 1492-2022”. *Nordia Geographical Publications*, 51(2), 123–146
- Neuhouser, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Harvard University Press.
- Ortega-Esquembre, C. (2022). “Qué cuenta como un progreso? Axel Honneth ante el problema de la normatividad en la Teoría Crítica”. En Moreno, J. L. y Romero, J. M. (Eds.). *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*. Akal, 53-77
- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. Polity Press
- Piketty, Th. (2014). *El capital en el siglo XXI*. FCE
- Pilapil, R. D. (2020). “Beyond Redistribution: Honneth, Recognition Theory and Global Justice”. *Critical Horizons*, 21(1): 34-48
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Ed. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO
- Romero-Cuevas, J. M. (2014). *Immanent Kritik heute*. Transcript Verlag
- Sánchez, J. J. (2002). “Introducción”. En Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta
- Santiago, E. y Tejero, H. (2019). *¿Qué hacer en caso de incendio?* Capitán Swing
- Santiago, E. (2023). “La emergencia socioecológica como tema de nuestro tiempo”. *Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas, 18, 5 – 22
- Sayre, R. y Löwy, M. (2020). *Romantic Anti-capitalism and Nature: The Enchanted Garden*. Routledge: New York
- Sousa, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores
- Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente*. Austral, vol. I
- Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Punto de lectura
- Todorov, T. (2014). *El espíritu de la Ilustración*. Galaxia Gutenberg
- Velasco, J. C. (2023). “Arbitrariedad y funcionalidad de las fronteras”. En Arcos, F. y Díez Peralta, E. (Eds.). *Fronteras, migraciones y derechos humanos*. Tirant lo Blanch, 37-56
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus
- Weber, M. (2012). “La ciencia como vocación”. En Weber, M. *El político y el científico*. Alianza
- Wellmer, A. (1988). “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”. En Giddens, A. *et al. Habermas y la modernidad*. Cátedra
- Wellmer, A. (1990) “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica”. *Isegoría*, 1, 15-48
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule. Gesichte. Theoretische Entwicklung. Politische Debeutung*. DTV
- Zamora, J. A. y Maiso, J. “Estudio introductorio”. En Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza, 9-62

Nietzsche y Odiseo: El enfoque genealógico en *Dialéctica de la Ilustración*.

Jorge del Arco Ortiz
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 21 septiembre 2023 / Aceptado: 15 octubre 2023

Resumen: Las referencias a Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración* han motivado que durante mucho tiempo se interpretara su argumento principal en clave de filosofía negativa de la historia. Diversos estudios en las últimas décadas han discutido esta recepción, dominante por la enorme influencia que tuvo la lectura de Habermas, resaltando la importancia de atender a la presencia de las ideas y los conceptos de Benjamin y de Marx en la estructura y el trasfondo de las referencias a Odiseo. Este artículo se suma a esa discusión incluyendo una reevaluación de la influencia de Nietzsche a la luz de la interpretación del método genealógico llevada a cabo por Foucault.

Palabras clave: Adorno, genealogía, *Dialéctica de la Ilustración*, Nietzsche, filosofía de la historia.

Nietzsche and Odysseus: The genealogical approach in *Dialectic of Enlightenment*.

Abstract: The references to Odysseus in *Dialectic of Enlightenment* have long led to its main argument being interpreted in terms of a negative philosophy of history. Several studies in recent decades have discussed this reception, dominant due to the major influence of Habermas's reading, highlighting the importance of paying attention to the presence of Benjamin's and Marx's ideas and concepts in the structure and background of the references to Odysseus. This article adds to that discussion by including a reassessment of Nietzsche's influence considering Foucault's interpretation of the genealogical method.

Keywords: Adorno, genealogy, *Dialectic of Enlightenment*, Nietzsche, philosophy of history.

Sumario: 1. Introducción 2. La discusión acerca de la interpretación de Habermas. 3. Las referencias a Odiseo. 4. La mirada genealógica: la importancia de Nietzsche. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

1. Introducción

Dialéctica de la Ilustración es un libro complejo y «enigmático» (Maiso, 2022, p. 109). En su estudio introductorio, el traductor de la edición en castellano para la editorial Trotta, Juan José Sánchez (1998, pp. 9-10), da cuenta de la peculiar trayectoria de un libro cuya influencia en la historia cultural europea de la segunda mitad del siglo XX no haría pensar que fue publicado originalmente en una edición fotocopiada de apenas quinientos ejemplares. Tras una segunda publicación, ya en formato libro, tres años después, en 1947, y de la cual más de diez años más tarde no se habían vendido todos los ejemplares, hubieron de pasar casi veinte años hasta que empezaron a publicarse traducciones —primero en italiano, en 1966; luego en inglés, en 1972— y reediciones, en alemán, en 1969. Fue entonces, a partir de los años setenta, cuando el libro comenzó a circular con profusión y a generar debates sobre su difícil interpretación.¹

Esta reconstrucción de la trayectoria del libro resulta importante porque permite situar su recepción general en un contexto intelectual más preciso. En primer lugar, ambos autores habían fallecido ya cuando sus tesis comenzaron a recibir una notable atención. En segundo lugar, esa atención se produjo en una encrucijada que Sánchez (1998) describe a partir del encuentro entre la «filosofía radical del postestructuralismo francés» y una «corriente de pensamiento crítico de signo conservador» (p. 9). Una encrucijada que habría evolucionado durante otros veinte años hasta conformar un panorama intelectual atravesado por «una contrailustración neoconservadora, por una parte, y [de] una superación posmoderna —no dialéctica— de la modernidad, por otra» (Sánchez, 1998, p. 11). Esta compleja y tardía recepción es la que hizo que un libro escrito a partir de la pregunta por el destino del proyecto filosófico ilustrado, frente a una situación histórica que repetía de forma ampliada el desastre de una nueva guerra mundial, sumando además las masacres a judíos, las deportaciones, los campos de concentración y las purgas (Müller-Doohm, 2005, p. 280), fuera discutido en el marco del debate sobre el tránsito de la modernidad a la posmodernidad.

El apoyo que las posiciones críticas con la modernidad ilustrada pudieran encontrar en *Dialéctica de la Ilustración* es lo que llevó a Jürgen Habermas (1989) a tratar de prevenir la confusión entre el esfuerzo por «traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración» y ciertas actitudes intelectuales que se desarrollaban «bajo el signo de un Nietzsche renovado en términos postestructuralistas» (p. 135). El análisis de Habermas, sin embargo, no llega a establecer claramente esa diferencia. Reconoce que la intención de Horkheimer y Adorno se distingue de la nietzscheana en el impulso filosófico de mantener la «contradicción realizativa (*performativer Widerspruch*)» de la «denuncia [de] la conversión de la ilustración en totalitaria» (Habermas, 1989, pp. 149-150) y no simplemente eliminar la estructura paradójica de la reflexión sobre la ilustración. Pero al mismo tiempo sostiene que la ambivalente posición de Horkheimer y Adorno ante Nietzsche —mostrando a la vez su perspicacia en identificar la dialéctica de la ilustración y su autorefutación en la defensa de la moral de los señores (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 147)— no ha evitado que se dejen influir más de la cuenta por sus planteamientos (Habermas, 1989, p. 151).

Su conclusión es que el análisis de la prehistoria de la subjetividad y la crítica de la razón instrumental, aunque consideren la modernidad desde una perspectiva diferente a la de Nietzsche, en el fondo acaban coincidiendo con sus posiciones. La radicalización de la crítica ideológica a la razón misma —una vez asumida la insuficiencia del marxismo como paradigma de las ciencias sociales capaz de establecer un criterio inmanente para

¹ Sánchez (1998, pp. 14-17) explica también que el freno a las traducciones y reediciones estuvo motivado, entre otras cosas, por el temor a una interpretación incorrecta de sus planteamientos.

dicha crítica— únicamente conduce al tipo de modernismo estético que busca revalorizar el dinamismo de lo transitorio. Algo que habría sido también la clave de la recepción francesa de Nietzsche, a través de autores como Gilles Deleuze o Michel Foucault, como un teórico del poder cuyos «conflictos no pueden *enjuiciarse* bajo aspectos de validez» (Habermas, 1989, p. 159). En el caso de Horkheimer y Adorno, todo ello habría desembocado en un «desbocado escepticismo frente a la razón» al cual se entregaron «igual que el historicismo» (Habermas, 1989, p. 161).

La preocupación de Habermas por los derrotados que tomaba el debate acerca de la crítica superadora de la modernidad en la filosofía francesa le llevó a acentuar esa afinidad entre *Dialéctica de la Ilustración* y el denominado postestructuralismo a través de la influencia de Nietzsche. Además, introdujo, mediante una referencia a Herbert Schnädelbach, la mención al historicismo que daba pie a la lectura de la obra de Horkheimer y Adorno en clave de filosofía de la historia. A continuación, se aborda el problema de esta hipótesis de lectura analizando el sentido teórico y metodológico de la referencia a Nietzsche en *Dialéctica de la Ilustración*, concretamente en lo que se refiere al segundo capítulo, «Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración». Para ello se muestra primero la influencia que ha tenido la interpretación habermasiana y cómo ha sido discutida en términos generales por especialistas en la obra de Adorno. Seguidamente se presenta de manera más precisa el sentido del uso de la *Odisea* en *Dialéctica de la Ilustración* a través del análisis de los referentes polémicos y las influencias conceptuales y metodológicas. Finalmente, siguiendo la línea de afinidad señalada por Habermas en relación con la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, se ofrece una clave diferente para situar la referencia a Nietzsche a partir de la interpretación del método genealógico por parte de Foucault.

2. La discusión acerca de la interpretación de Habermas

Los motivos de la interpretación de Habermas que se han sintetizado en la introducción han marcado en gran medida la recepción de *Dialéctica de la Ilustración*. Stuart Jeffries (2018, p. 304) aún localiza en la obra de Horkheimer y Adorno, como uno de sus aspectos destacados, el abandono del compromiso con el marxismo y la consideración de este como un nuevo instrumento de dominación. Las noticias sobre la persecución a los judíos que llegaban de la Alemania nazi habrían provocado un desplazamiento en su atención que les alejaba del «sufrimiento del proletariado» (Jeffries, 2018, p. 272). Si bien Jeffries sitúa el impulso decisivo de este cambio de perspectiva en el impactante efecto que tuvo la muerte de Benjamin, y la recepción del manuscrito con las tesis sobre el concepto de historia —hasta el punto de considerar que «*Dialéctica de la Ilustración* [...] podría interpretarse como una extrapolación de las dieciocho tesis propuestas por Benjamin en aquel ensayo» (Jeffries, 2018, p. 280)—, y no tanto en la recepción del pensamiento de Nietzsche, lo cierto es que coincide con Habermas en la lectura de la obra como una sustitución de la crítica del capitalismo por otras más filosóficas a la dominación de la naturaleza o la razón instrumental (Maiso, 2022, p. 109).

Más directamente sigue la interpretación habermasiana Albrecht Wellmer cuando propone una lectura de *Dialéctica de la Ilustración* en clave de «filosofía negativa de la historia» (Maiso, 2022, p. 110). En primer lugar, situando igualmente a Nietzsche en el centro de la argumentación de Horkheimer y Adorno (Wellmer, 1993, p. 15). Pero también en la idea de la reconducción de la filosofía hacia el arte para salvar el problema de la instrumentalidad de la razón, aunque, donde Habermas hacía una mención más tangencial a la cuestión del historicismo, Wellmer (1993, pp. 18-20) trae a colación la figura de la teología negativa para enmarcar esta cuestión y sostener una posición más

explícita. La vinculación de la teología con el problema de la filosofía de la historia nos remite nuevamente a Benjamin, si bien, según Wellmer (1993), «la estética de Adorno se encuentra más cerca [...] de un schopenhauerismo escatológico y sensual que de un marxismo ilustrado por la teología» (p. 24), lo cual le lleva a afirmar que *Dialéctica de la Ilustración* «contiene una especie de historia —o quizás debiera decirse metahistoria— del pensamiento: relata la historia del esplendor y la miseria de la Ilustración» (p. 136) y se mantiene dentro de coordenadas nietzscheanas al hacer «la fenomenología de una racionalidad cosificadora» (p. 145). Wellmer ha sido otro de los autores fundamentales a la hora de trazar paralelismos entre la filosofía de Adorno y las ideas de los autores franceses encuadrados en lo postmoderno.²

Esta interpretación general de *Dialéctica de la Ilustración* ha sido convincentemente cuestionada por parte de estudios posteriores sobre la obra de Adorno. Vicente Gómez (1998, pp. 27-35) ha problematizado la lectura en clave de filosofía catastrófica de la historia atendiendo a la propuesta de una filosofía interpretativa formulada por Adorno en dos de sus escritos tempranos más determinantes: «La idea de historia natural» y «La actualidad de la filosofía». Igualmente ha aclarado el sentido del giro estético adorniano, que no tendría tanto que ver con el intento de captar una actualidad pura, tal y como propone Habermas al asimilar sus posiciones con las del postestructuralismo francés, sino con el esfuerzo de reformular una filosofía dialéctica que compitiese con las posiciones articuladas en torno al «positivismo y las ontologías» (Gómez, 1998, p. 59).

José Antonio Zamora (2004, p. 133) también se apoya en los dos escritos tempranos de Adorno para ofrecer una lectura alternativa a la de la filosofía negativa de la historia. Además, analiza el «Prólogo epistemocrítico» a *El origen del Trauerspiel alemán* como clave para leer *Dialéctica de la Ilustración* (Zamora, 2004, pp. 139-145). De este modo, la recepción del manuscrito acerca de las tesis sobre el concepto de historia se ve contextualizada en el marco más amplio de la influencia de las ideas de Benjamin en Adorno. Lo cual le permite señalar también la distancia que toma con respecto a la interpretación de «la relación entre protohistoria y Modernidad de modo arcaizante y no completamente dialectizado» (Zamora, 2004, p. 169). Adorno veía en esa inclinación de Benjamin la puerta a pensar la presencia de lo mítico en la modernidad desde los planteamientos de Klages o en línea con argumentos reconocibles también en Nietzsche, como propone Wellmer (1993, pp. 15-16 y p. 76). En la medida en que «el concepto adorniano de mito tiene más que ver con la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía» (Zamora, 2004, p. 167) es importante reconocer que la «ruptura con la crítica de la economía política» no es tan aguda como se ha planteado y que la noción de protohistoria no remite a lo originario, sino que trata de señalar «los momentos que contradicen la concepción sobre la marcha de la historia como progreso», razón por la cual «el diagnóstico de un fracaso fáctico de la Ilustración no debe confundirse, pues, con su feliz cancelación posmoderna» (Zamora, 2004, pp. 174-175).

La matización de la afinidad entre los planteamientos filosóficos de los primeros teóricos críticos y los desarrollados algunas décadas después en el campo de la filosofía francesa contemporánea proviene de la reconsideración más precisa de la relación de la teoría crítica con Marx y el marxismo a partir de la Segunda Guerra Mundial. Jordi Maiso (2022) dedica un capítulo de su reciente monografía sobre Adorno precisamente a analizar el enfoque que se pone en juego en *Dialéctica de la Ilustración* como una revisión de «algunas asunciones del marxismo», y no tanto un «abandono de Marx» (p. 111). La experiencia histórica del retorno de la violencia social y política más cruda exigía revisar «la pérdida de centralidad de la esfera de la circulación, del dinero y del mercado, de la

² El segundo texto recogido en el volumen que se referencia tiene su origen en una ponencia presentada en marzo de 1984 en un simposio celebrado en París bajo el título «Modernidad y postmodernidad».

que también se resienten las idealizaciones asociadas a ella: la libertad y la igualdad formal» (Maiso, 2022, p. 125). Si el advenimiento de la sociedad capitalista se había interpretado como una forma de atemperar algunos de los elementos más violentos de la dominación directa por medio de la lógica mercantil, resultaba imperativo abordar de qué manera esa mediación del mercado que daba lugar a formas de coacción muda y dominación impersonal permite también lógicas de esclavitud y exterminio que Marx, y el marxismo, parecían considerar superadas con la consolidación de las relaciones sociales capitalistas (Maiso, 2022, pp. 116 y 127).

En estos tres estudios se encuentran importantes claves interpretativas que problematizan los motivos fundamentales de la lectura general que propuso Habermas de *Dialéctica de la Ilustración* y que han marcado el sentido de la recepción dominante: el alejamiento de las coordenadas teóricas del marxismo y el consiguiente acercamiento a posiciones asimilables al postestructuralismo postmoderno francés, lo cual se manifestaría en forma de filosofía negativa de la historia y de recurso a la experiencia estética como única salida a la radicalización de la crítica ideológica al nivel de la razón misma. También muestran que el libro de Horkheimer y Adorno debe más a la recepción y actualización de autores como Benjamin o Marx que a la inspiración despreocupada, y por ello poco precavida, de Nietzsche.

Pero esta breve discusión general deja abierto un problema que sigue siendo uno de los elementos más enigmáticos de la composición y el argumento de *Dialéctica de la Ilustración*: ¿cómo interpretar las referencias a la figura de Odiseo, en particular el primer excursu, y su relación con la tesis central del libro acerca de la imbricación entre mito e ilustración? Este capítulo es decisivo en la mayoría de las interpretaciones del libro de Horkheimer y Adorno en clave historicista (Wiggershaus, 2010, pp. 414-422) y ha sido uno de los más discutidos (Gómez, 1998, p. 31). Para Habermas (1989, pp. 137-138) es la evidencia de que el argumento remite a un proceso histórico-universal en el cual la especie humana, pese a distanciarse cada vez más de sus orígenes, no logra deshacerse de la compulsión mítica. También Jeffries (2018) sitúa el análisis del canto homérico en el centro de su interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* y considera que su interpretación por parte Horkheimer y Adorno, «como una alegoría sobre cómo el sujeto burgués de la Ilustración domesticaba no solo a la naturaleza sino a sí mismo» (p. 300), traza una continuidad desde el siglo VIII a. n. e. hasta el siglo XVIII.

3. Las referencias a Odiseo

3.1. El primer capítulo: fin del nomadismo y división social del trabajo

Las referencias a Odiseo se concentran en los primeros dos capítulos de *Dialéctica de la Ilustración*. Aparecen por primera vez en el capítulo «Concepto de ilustración», después de que Horkheimer y Adorno hayan planteado la tesis de que el proceso de desencantamiento del mundo se ha iniciado ya con ciertos mitos, a propósito de la separación sujeto-objeto como «presupuesto de la abstracción» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 68). Esta separación estaría relacionada con la que la propiedad establece entre las cosas y sus dueños a través de aquellos sometidos al dominio de los propietarios. El argumento se desplaza, por tanto, de la cuestión más filosófica sobre la relación entre mito e ilustración a la vinculación entre relaciones sociales y formas de pensamiento.

Horkheimer y Adorno ilustran la separación que establece un orden social basado en la propiedad mediante una cita del historiador francés Gustave Glotz³ referida al modo

³ La referencia resulta significativa porque Glotz fue un historiador económico político reconocido por asumir el nuevo método comparativo, en lugar de tratar la historia de manera simplemente lineal, y por convertir las teorías históricas en categorías sociológicas (González Alcántud, 2016). También por trazar

en que Odiseo vigila desde su castillo a sus siervos confiado en que custodian adecuadamente sus propiedades. El historiador vincula los cantos homéricos con el fin del nomadismo a partir de la constitución de una relación de dominación basada en el poder de las armas y la propiedad de la tierra. Sobre esa base los filósofos plantean que el establecimiento de ese orden social exige una noción de verdad menos dependiente de las representaciones borrosas y variables de la magia, más capaz de ordenar adecuadamente tales representaciones. El dominio de las ideas en el ámbito del pensamiento persigue la universalidad allí donde ha aparecido una forma nueva de dominación más estable (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 68-69).

La segunda referencia del primer capítulo, nuevamente en relación con la «interconexión de mito, dominio y trabajo» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 85), es la que remite al pasaje de las sirenas en el decimosegundo canto del relato homérico. Es el momento en el cual se centra Jeffries (2018, pp. 299-301) para analizar su simbolismo como alegoría del sujeto burgués.⁴ En este caso se trata de una cita directa al poema. Horkheimer y Adorno interpretan el fragmento a partir del conflicto entre el placer y la subjetivación. Salir del estado de naturaleza meramente animal para constituirse en sujeto exige renunciar a determinados placeres que constituirían una amenaza al orden patriarcal (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 85-86). Esta relación antagónica forma uno de los núcleos de la teoría de la individuación que Adorno despliega en *Dialéctica de la Ilustración* a partir de la teoría psicoanalítica de Freud (Maiso, 2013; Martín, 2017). Pero Horkheimer y Adorno (1998, p. 87) identifican en la solución que encuentra Odiseo al problema de disfrutar del canto de las sirenas un aspecto que tiene que ver con la relación entre trabajo y dominación: la división social del trabajo.

Ese es el sentido que atribuyen a la decisión de atarse al mástil y colocar tapones en los oídos de los remeros para que no escuchen ni el canto ni las desesperadas órdenes de su capitán: unos trabajan y renuncian al disfrute y otro solo puede gozar atado e impotente para acudir a ese placer que le llama. Su análisis está dirigido contra el optimismo tanto de quienes pensaban que mediante el desarrollo de las fuerzas productivas se extendería el placer para todos como de quien asume poder al menos reservar el disfrute para sí mismo, aunque sea a costa de los demás. Ni el problema del dominio «consiste en que los individuos hayan quedado por detrás de la sociedad o de su producción material» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 88) ni la ventaja que obtienen los propietarios con el supuesto intercambio equivalente entre sus derechos de propiedad y el trabajo realizado para ellos anula el sacrificio por su lado del canje.

A pesar de la dualidad de sus referentes polémicos, el uso de la figura de Odiseo en esta segunda referencia del primer capítulo remite más claramente a la burguesía como clase social dominante en las sociedades capitalistas contemporáneas. A la hora de tratar la limitación que supone para el pensamiento su orientación hacia «tareas organizativas y administrativas», Horkheimer y Adorno (1998) mencionan explícitamente a los «directores generales» y la «filosofía burguesa» (p. 89). Pero ello no supone que la continuidad que se establece «desde el astuto Odiseo hasta los ingenuos directores

analogías entre el mundo antiguo y el mundo moderno para sostener la tesis de una temprana modernidad basada en la humanización del conflicto (Moreno Leoni, 2020).

⁴Es importante avisar que la cuestión de la burguesía merece una cierta cautela interpretativa. Lo habitual es asociar el término con la clase social dominante en las sociedades capitalistas de los siglos XIX y XX, pero la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración* es más compleja y entrelaza dicho significado con sus sentidos medieval y moderno. La primera referencia a Odiseo a través de la obra de Glotz ya apunta a que su figura no se remite siempre, ni solamente, a una clase social eminentemente comercial, industrial o financiera. Más adelante se verá cómo el segundo capítulo, dedicado al análisis alegórico pormenorizado de la *Odisea*, se va moviendo entre los diferentes sentidos en la vinculación entre Odiseo y lo burgués dentro de la argumentación sobre la imbricación entre mito e ilustración.

generales» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 89) implique un proceso histórico. Igual que en el caso de la primera referencia, la comparativa trazada se refiere a una lógica común que tiene que ver con la objetivación de la dominación en leyes e instituciones.⁵

3.2. *Primer excursus: la discusión con Lukács*

Ninguna de las dos referencias a Odiseo del primer capítulo habilita la interpretación sobre la perspectiva de la filosofía negativa de la historia que subyacería a *Dialéctica de la Ilustración*. Pero en el segundo capítulo, cuya redacción la crítica especializada atribuye a Adorno, «sin apenas correcciones por parte de Horkheimer» (Sánchez, 1998, p. 40), se plantea que «como la historia de las sirenas encierra en sí el nexo inextricable entre mito y trabajo racional, la Odisea en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 97). Siguiendo un esquema que recuerda al empleado por Georg W. F. Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, Adorno procede a analizar las diferentes situaciones a que se enfrenta Odiseo en su viaje de Troya a Ítaca como itinerario del sí mismo a través de los mitos (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 100). Este capítulo es el que más fácilmente se deja interpretar como una suerte de filosofía de la historia. Adorno plantea, por ejemplo:

«Pero el ciclope representa frente a los lotófagos una era posterior, la edad propiamente bárbara, que es una de cazadores y pastores. La determinación de la barbarie coincide en Homero con que no se practica una agricultura sistemática y, por tanto, no se ha alcanzado aún una organización sistemática del trabajo y de la sociedad capaz de regular el tiempo» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 115).

Sin embargo, para comprender las constantes vinculaciones entre el proceso de constitución subjetiva y el desarrollo de la civilización es importante atender también al punto de partida del capítulo. Adorno comienza situándose ante el problema de la relación entre la forma literaria del poema épico y el mito para afirmar que la equiparación habitual entre ambos ha sido problematizada por la filología y que la crítica filosófica demuestra que se trata de «dos fases de un proceso histórico» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 97). Con ello está recogiendo un debate tradicional sobre la relación entre los distintos géneros literarios y el desarrollo de la cultura para polemizar con una figura muy particular. Cuando afirma que «en el poema épico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 97), apunta a las tesis defendidas por el joven György Lukács en *Teoría de la novela*.⁶ Su argumento establecía la diferencia entre la epopeya y la novela partiendo de la ausencia de individualidad propiamente hablando en la primera (Lukács, 1975, pp. 313-333). Frente a esta idea ofrece Adorno una lectura de la *Odisea* «como prototipo del individuo burgués» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 97).

Pero la discusión fundamental no es de carácter filológico ni se refiere estrictamente a los géneros literarios. La diferencia de lectura es central por lo que se refiere al concepto de sujeto y su relación con la naturaleza. Lukács (1975, p. 356) propone una relación entre novela y aventura que resultaría imposible encontrar en el poema épico porque la

⁵ También es importante precisar que ello no supone una equiparación sin más entre objetivación y dominación. En este punto se plantea muy claramente que la institucionalización implica una limitación del dominio de facto, pues lo obliga a atenerse a una cierta racionalización «que lo hace universalmente disponible» y «así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como distinto de él» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 90)

⁶ Francisco Gil Villegas (1996) atribuye la enorme afinidad temática y argumental entre este ensayo y las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset al «uso de fuentes y problemas comunes compartidos en el mismo medio cultural de la Alemania guillermina» (p. 72).

individualidad que se despliega en la primera no existe en sí misma en el segundo al estar incluida en un cosmos natural sustantivo. Adorno polemiza con esta idea cuando afirma que «éste es el misterio en el proceso entre poema épico y mito: el sí mismo no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 100). Lo que se está discutiendo se comprende atendiendo al modo en que Lukács desarrolla el argumento en la segunda parte del ensayo, sobre la tipología de la forma novelística, cuando aclara que las aventuras del héroe de la epopeya no son propiamente tales porque sus victorias sobre el mundo natural dependen en última instancia de éste y no son expresión de la autoafirmación del sujeto (Lukács, 1975, p. 364).

Esta es la principal posición que la teoría del sujeto de Adorno quiere deshacer. Su argumento es que el sujeto niega su propia naturaleza al separarse de la naturaleza exterior y se condena a la aniquilación (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 107). El conflicto entre el sujeto y la naturaleza que Adorno identifica en la teoría de la individuación a partir de Freud se juega en clave dialéctica. La no identidad del sujeto consigo mismo implica siempre una contradicción entre su autonomía y su determinación social y natural (Maiso, 2022, pp. 167-176).⁷ Igualmente, la teoría acerca de la individuación se localiza siempre en las condiciones históricamente precisas del capitalismo avanzado, y en relación con la desaparición de las mediaciones sociales que componen ese exterior que permite la subsistencia del individuo (López Álvarez, 2011), aunque la apropiación del psicoanálisis, y en este caso el marco de la discusión, pueda hacer que parezca que se trata de una perspectiva antropológica.

El otro gran elemento de la discusión con Lukács en este capítulo se refiere al problema del progreso. Siguiendo con el esquema de la evolución de los géneros literarios, *Teoría de la novela* defiende que el tiempo en la *Odisea* es meramente aparente, y en realidad se encuentra suspendido, pues solamente puede ser constitutivo «cuando ya se ha interrumpido la vinculación con la patria trascendental» (Lukács, 1975, p. 389). Por eso mismo la epopeya es una forma literaria que no conoce diferencia cualitativa en la vivencia entre pasado y presente (Lukács, 1975, p. 393). La tesis de Lukács es que solamente en la novela, como forma literaria surgida de la aparición de la individualidad en la modernidad, el tiempo constituye una resistencia contra la realidad del mundo. Adorno matiza esta idea al plantear que lo que ocurre en el viaje homérico es una cierta liberación del tiempo histórico con respecto al espacio, que es el «modelo irrevocable de todo tiempo mítico», y que si se expresa como trayecto es porque se trata de una «forma de organización interna de la individualidad» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 101) aún débil. Lo que está haciendo es utilizar una idea posterior del propio Lukács contra su posición de juventud. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács (1969, pp. 96-97) había expuesto, desde una óptica ya marxista, la idea de que la objetivación de la fuerza de trabajo suponía una pérdida del carácter cualitativo del tiempo y su cristalización en un continuo asimilable al espacio. Al plantear que la vinculación del tiempo y el espacio responde al modelo mítico, Adorno está atribuyendo a esa objetivación del trabajo en su forma capitalista un carácter no ilustrado.

Pero no es un argumento cronológico. En la segunda referencia a Odiseo en el primer capítulo, la idea de que la constitución del sujeto está vinculada con una cierta «ordenación del tiempo» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 85), basada en el nuevo orden social vinculado más a la regulación y división del trabajo que al poder de las armas, se refiere a su dimensión significativa. La ordenación temporal que expresa el pasaje de las sirenas vincula el proceso de subjetivación con la liberación del «momento presente del

⁷ Esta dimensión dialéctica de la teoría de Adorno es lo que no tiene en cuenta Wellmer (1993, pp. 76-80) en su análisis de la crítica del sujeto.

poder del pasado» y sitúa este al mismo tiempo tras el «límite absoluto de lo irrecuperable» y como «saber utilizable, a disposición del instante presente» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 86). Lo que expresa este esquema temporal que identifican en el pasaje de las sirenas es la noción de una obligada resistencia a la seducción del pasado como naturaleza. En el marco de la discusión con el joven Lukács, apunta directamente a la conclusión de su ensayo, al menos a un elemento importante de ella: la idea de que la superación de la escisión presente en la alienación requeriría una nueva totalidad sustancial que deje a su espalda la realidad escindida, utilizándola únicamente como trasfondo, del mismo modo que el mundo dual del sujeto frente al objeto dejó a sus espaldas el mundo de la naturaleza sustantiva (Lukács, 1975, p. 419). El objetivo de Adorno es refutar ese esquema de superación progresiva del pasado mítico a la luz de una barbarie nazi que ha mostrado cómo el poder del pasado sigue plenamente vigente en el presente y que la violencia política sin mediaciones no es en absoluto irrecuperable. Por eso concluye el excurso con una referencia a la cita de Novalis, sobre la filosofía como nostalgia, con la que Lukács (1975, pp. 297-303) había comenzado un ensayo explícitamente planteado desde la perspectiva de una filosofía de la historia. Quiere matizar que la búsqueda del hogar en todas partes no puede ser la de un «momento primitivo perdido» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 127).

Lukács acusó la recepción de esta crítica en el nuevo prólogo de 1962 a la reedición de *Teoría de la novela*. Después de explicar que la génesis del estudio estuvo relacionada con la desesperación que le produjo el estallido de la Primera Guerra Mundial, así como sobre todo el entusiasmo bélico que la rodeó, y que eso fue lo que le llevó a formularse la pregunta «¿quién nos salva de la civilización occidental?» (Lukács, 1975, pp. 281) —ambas cuestiones enormemente similares al estado de ánimo y el interrogante suscitado en Horkheimer y Adorno treinta años después—, reconoce las limitaciones de un enfoque demasiado dependiente de los métodos de Wilhelm Dilthey que configuraban las tendencias típicas en las ciencias del espíritu de la época. Esa constelación anímica y metodológica habría hecho que la influencia de la perspectiva hegeliana sobre la tesis central acerca de la novela se viera teñida de un cierto pesimismo del presente como «tiempo de la pecaminosidad consumada» (Lukács, 1975, p. 288). Pero Lukács se apresura a aclarar que nada de eso tiene relación con la actitud vinculada con el anticapitalismo romántico y arremete contra Adorno, con la célebre dedicatoria sobre el Gran Hotel Abismo que había escrito contra Schopenhauer en *El asalto a la razón*, por reproducir el mismo esquema, caracterizado como una ética de izquierdas y una metodología ingenuamente de derechas, al intentar movilizar «contra la reacción fascista a Nietzsche» (Lukács, 1975, p. 292). La caracterización de la ética de Adorno es bastante precisa por parte de Lukács. Sin embargo, la propia discusión con su ensayo sugiere que el argumento adorniano no está siguiendo la misma perspectiva metodológica empleada por el joven Lukács. Lo que es necesario dilucidar es la movilización de Nietzsche.

3.3. *Primer excurso: Nietzsche y sus descendientes prefascistas*

Después de la alusión a las tesis de *Teoría de la novela*, Adorno afirma lo siguiente:

«El reconocimiento del elemento burgués ilustrado en Homero ha sido subrayado por la interpretación romántica tardía alemana de la Antigüedad clásica, que siguió las huellas de los primeros escritos de Nietzsche» (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 97-98).

Es Nietzsche quien amplía el diagnóstico sobre la dialéctica de la ilustración a los comienzos de la historia narrada. Con la salvedad de que Nietzsche comprende la ambivalencia de esa dualidad entre progreso y hostilidad hacia la vida, mientras que sus «descendientes prefascistas» se quedan únicamente con el segundo polo y «caracterizan

la obra como un producto de marineros y comerciantes» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98), pues reconocen ahí un cierto elemento democratizante de las relaciones feudales.

Este segundo elemento del punto de partida muestra que la interpretación de la *Odisea* como alegoría del sujeto burgués es un motivo habitual de la crítica filosófica que se está tomando para discutir las nociones de sujeto, progreso o dominación en el marco de la reflexión sobre la deriva fascista de las sociedades capitalistas. Por otro lado, Adorno afirma que se trata de un diagnóstico falso, aunque contenga un elemento de verdad. Pero ese momento de verdad no es que Odiseo represente al sujeto propiamente burgués capitalista. Es la identificación entre ilustración e historia universal (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98). Es el hecho de que efectivamente el esquema ilustrado concibe el proceso histórico como culminando necesariamente en él mismo a través de sucesivas superaciones de estadios anteriores que se dejan atrás. Esto ha sido identificado en la propia crítica de Marx al concepto de historia como historia universal por ser la expresión conceptual de la apropiación capitalista del mundo y del borrado de las huellas de esa enajenación (Acha, 2023, pp. 27-54).

Lo que los prefascistas han percibido con acierto en su lectura de la *Odisea*, en parte influidos por Nietzsche y en parte por su querencia por el dominio inmediato de la fuerza, es que algunos de los elementos que caracterizan las mediaciones institucionales o legales que constituyen esa objetivación del dominio que implica ya una cierta racionalidad no surgen únicamente al final del feudalismo medieval.⁸ Incluso si Adorno considera esto una forma de iluminar algo que suele pasar desapercibido al sesgo ideológico ilustrado, por considerar el pasado en todo caso como el «alba sagrada» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98) que el progreso habría dejado atrás en su marcha triunfal hasta el presente, también deja claro que las formas de la dominación que aparecen en la *Odisea*, y que se critican erróneamente como expresión de formas de mediación y circulación, siguen siendo tan míticas como la violencia desnuda que ensalzan (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 99).

Esta segunda posición que Adorno aborda después de aludir a Lukács representa el otro oponente que está confrontando y que también ha empleado la *Odisea* como argumento sobre la ilustración tanto en la disputa interpretativa como en la ideológica. Conjuntamente representan las dos posiciones que quiere discutir la tesis general de la imbricación entre mito e ilustración: quienes asumen la ilustración como un proceso histórico de progresivo alejamiento de los mitos y quienes ven en ella un proceso histórico de decadencia y distanciamiento del paraíso perdido al que hay que volver. Por supuesto, en ambos casos, la referencia se debe a la enorme influencia que tuvo la filosofía de Nietzsche. Pero atender a este marco polémico obliga a relativizar la interpretación de

⁸ Antes he mencionado la necesidad de una cierta cautela interpretativa con respecto a la noción de lo burgués. El pasaje en el cual Adorno despliega este argumento resulta particularmente complejo de interpretar justamente por la ambigüedad del término alemán «*Bürger*». El término castellano «burgués» mantiene esa significación ambivalente, aunque su uso habitual remite más al significado propiamente capitalista que al sentido etimológico vinculado con el burgo, lo urbano, en última instancia, lo civil. Juan José Sánchez mantiene con pericia la ambigüedad, por ejemplo, al traducir «*Bürgerlichkeit*» por «espíritu burgués» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98). Sin embargo, los traductores de las dos ediciones en inglés, John Cummings (Herder and Herder, 1972; reimpresión por Verso a partir de 1979) y Edmund Jephcott (Stanford University Press, 2002), se ven impelidos a utilizar, respectivamente, «*bourgeois spirit*» y «*middle-class qualities*». Lo hacen, además, en uno de los pocos pasajes donde han considerado que, efectivamente, el término «*burgher*» era más apropiado que «*bourgeois*» —en el caso de Jephcott el único pasaje de toda su traducción—. Que Adorno utilice, además, el término «*Liberalität*» precisamente en este punto no ayuda a deshacer la ambigüedad, pero hay que tener en cuenta que justo en la frase anterior ha equiparado el concepto de «liberalismo» («*Liberalismus*») con la noción genérica de «mediación» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98), manteniendo, por tanto, el argumento en un plano de discusión filosófica general más que en uno de precisión histórica o sociológica.

que ello constituye una evidencia sobre el argumento en clave de filosofía de la historia. Especialmente cuando Adorno reprocha irónicamente a la interpretación romántica tardía alemana no percatarse de que su interpretación supone conceder ya la victoria al reproducir el sesgo ideológico ilustrado que identifica historia universal e ilustración (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 99). La conclusión del análisis de Adorno busca refutar ambas cuando afirma que los elementos novelescos del poema épico no desmienten ni superan la dimensión mítica, sino que la incorporan mostrando su anacronismo (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 127-128). Pero ese anacronismo no puede asumirse como si se tratase de algo que se ha dejado definitivamente atrás, si no se quiere perder precisamente esa capacidad de autorreflexión que caracterizaría a la ilustración frente a la prehistoria.

El problema de este análisis del punto de partida y los oponentes polémicos es que no explica aquellos momentos en los que Adorno parece no limitarse a recoger el motivo habitual que han utilizado diferentes posiciones para defender interpretaciones contrapuestas dentro de un mismo esquema. Es cierto que la conclusión del capítulo vuelve a referirse a la idea del fin del nomadismo y el ordenamiento estable que produce la propiedad (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 127), tal y como se había hecho en la primera referencia a Odiseo a través de la cita de Glotz, lo cual no remite a un orden social burgués estrictamente capitalista. Pero esta ambigüedad con respecto a la precisión histórica del orden social que se está analizando a través de su figura no quita para que la exposición de la astucia como esquema de la razón burguesa basada en el principio de intercambio, y la identificación de la *Odisea* como una robinsonada (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 112-113), no apunten a que Adorno está haciendo suya esa lectura en clave de ilustración burguesa capitalista y, por tanto, efectivamente trazando una continuidad epocal hasta los tiempos homéricos.

También son constantes en el capítulo, así como en el libro en general, las referencias a la noción de prehistoria. Tanto en el marco de la presentación de la tesis principal del libro en su conjunto, donde la imbricación entre mito e ilustración es también la «imbricación entre prehistoria [*Prähistorie*] e historia» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 100), como en el marco específico del análisis del capítulo, donde se conectan el esquema de la subjetivación como amputación de la conciencia de sí como naturaleza, «perceptible ya en la prehistoria [*Urgeschichte*] de la subjetividad», con el argumento sobre la racionalidad de la dominación que sigue la lógica de la división social del trabajo, donde lo amputado también se encuentra «ya neutralizado y reducido en la prehistoria [*Urgeschichte*] burguesa» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 107). Estas alusiones en el marco del propio análisis de Adorno, junto a otras que se refieren continuamente a la idea de la historia de la civilización, o la afirmación final del capítulo sobre cómo la *Odisea* narra la prehistoria (*Urgeschichte*) de la subjetividad (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 127), arrojan algo más que una sombra de duda sobre la idea de que Adorno no está adoptando también una perspectiva de filosofía de la historia al discutir con las interpretaciones de Lukács o las lecturas románticas de Nietzsche. Es preciso entonces aclarar estas referencias a partir del enfoque que subyace al empleo de la alegoría para caracterizar a Odiseo como burgués capitalista.

3.4. El problema de la interpretación alegórica y el sentido de la protohistoria

La profundización en el sentido del enfoque alegórico que Adorno toma de Benjamin permite mostrar lo que la contextualización de la discusión y el punto de partida no explican suficientemente. El estudio de Zamora (2004) resulta particularmente provechoso para comprender la «fisonomía alegórica de la historia» (p. 137) que se pone en juego. En primer lugar, porque al destacar la contraposición entre las nociones de

conocimiento y verdad que Benjamin articula en el «Prólogo epistemocrítico» a *El origen del Trauerspiel alemán* alerta con respecto a las intenciones de Adorno. Benjamin quería alejarse de lo que se entiende por conocimiento para ir más allá de lo universal del concepto y lo particular del dato hacia una cierta singularidad que fuera capaz de iluminar una verdad a través de una interpretación objetiva (Zamora, 2004, pp. 138-139). Si Adorno está interpretando la *Odisea* de manera similar a como Benjamin analizaba el drama barroco, no tiene mucho sentido buscar en ello un argumento filológico o histórico (Gómez, 1998, p. 127).

Pero si resulta esclarecedor leer el excursus sobre Odiseo a la luz del sentido que tiene para Benjamin «la “histórica filosófica” como “ciencia del origen”» es porque Zamora (2004) muestra que el término que da título al estudio sobre el drama barroco alemán indica lo que pueda estar queriendo hacer Adorno con la «representación de lo pasado en su actualidad» (p. 140). La categoría de origen no busca una explicación genética, ni se entiende como la fuente de la que surge algo, sino, más bien, como algo

«que en el “instante de la reconocibilidad” en la presencialización simultánea de determinados momentos, en la configuración de los elementos extremos, lleva su verdad a representarse a sí misma» (Zamora, 2004, p. 140).

Del mismo modo que Benjamin «no pretendía hacer una arqueología de una forma literaria del pasado, sino acercarse a una experiencia histórica que aquél comparte con su presente» en su estudio sobre el barroco, la constelación entre origen, actualidad y verdad que Adorno presenta en el análisis alegórico de la *Odisea* no pretende trazar una continuidad que va desde Homero a Auschwitz, sino «arrancar las cosas de sus contextos habituales» (Zamora, 2004, p. 142). La técnica del montaje que Benjamin tomó de las vanguardias artísticas, sobre todo del surrealismo, para aplicarlo sobre la historia (Zamora, 2004, pp. 143-145) es la que parece utilizar Adorno para desarrollar la alegoría del sujeto burgués vinculando la figura de Odiseo con la del «*homo oeconomicus*» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 113).

Así lo considera también Maiso (2022) cuando señala que «no se trata de reconstruir el proceso histórico, sino de colocar el presente bajo una luz adecuada» (p. 131), mostrándolo así como contradictorio, más que como resultado. Iluminar esas contradicciones no resueltas a partir de su constelación con elementos arcaicos implica seguir a Benjamin también en ese inacabado proyecto sobre los pasajes al que se refería como una «protohistoria del siglo XIX» y en el cual

«no pretendía realizar una prehistoria de dicho siglo ni una historia de sus orígenes, sino una interpretación que, a partir de ciertos elementos constitutivos del mismo, estuviera en condiciones de disolver ciertas ilusiones sobre la modernidad capitalista que ya no se sostenían» (Maiso, 2022, p. 131).

El objetivo de desnaturalizar la manera en la cual se comprende el presente lleva a Adorno a recurrir a elementos del pasado remoto. Si se tratase de reconstruir una continuidad lineal o causal se reforzaría la impresión de su inevitabilidad. Lo que pretende es movilizar «su “fuerza constructiva” para trazar una protohistoria del presente como perpetuación de la prehistoria» (Maiso, 2022, p. 130).

Esta distinción entre protohistoria (*Urgeschichte*) y prehistoria —así como entre lo que se podría considerar, en este segundo caso, el concepto propiamente histórico (*Prähistorie*) y el concepto marxiano (*Vorgeschichte*)⁹— es clave también para entender el enfoque y el argumento de Adorno en las referencias señaladas más arriba. Maiso (2022,

⁹ En su traducción al castellano, Sánchez también destaca la importancia de este concepto marxiano referido a la etapa previa a la verdadera salida del reino de la necesidad a través de la sociedad socialista (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 91).

pp. 113-115) explica que Adorno moviliza el concepto marxiano para deshacer el optimismo en el progreso técnico y señalar a los propios marxistas que ese progreso es perfectamente compatible con la barbarie. La idea fundamental que quiere trasladar es que el fascismo no supone un retorno a lo arcaico contra la civilización. Es la manifestación de la violencia que anida en la propia civilización en forma de opresión y explotación. Siguiendo esta actualización del concepto que propone Adorno, Maiso (2022, p. 129) muestra que su perspectiva se ha movido siempre en la idea de una persistencia de la prehistoria más que en el argumento de un decurso histórico hacia la catástrofe. Su análisis explica que el recurso a la *Odisea* en *Dialéctica de la Ilustración* pretende indicar que el principio de intercambio de equivalentes, allí donde se supone que debía articular relaciones sociales al margen de la violencia, expresa una forma de racionalidad que no se ha deshecho en absoluto ni de la arbitrariedad del engaño ni del sacrificio de los otros y de uno mismo (Maiso, 2022, pp. 132-142).

4. La mirada genealógica: la importancia de Nietzsche

Estos análisis de las influencias de Marx y de Benjamin sobre los conceptos de prehistoria, protohistoria o alegoría empleados por Adorno problematizan la interpretación historicista de *Dialéctica de la Ilustración* y deshacen la tesis sobre la filosofía negativa de la historia al colocar el problema de la relación entre razón y dominación en el marco de la pervivencia de estructuras de no libertad como forma de cuestionar la noción de progreso y explicar la barbarie fascista. La objeción que se podría formular desde la lectura habermasiana es que, si bien es posible detectar esas influencias a través del uso de sus conceptos y perspectivas, lo cierto es que Marx solo aparece expresamente mencionado una vez —en el capítulo sobre la industria cultural y no en el capítulo sobre el concepto de ilustración o en el excursus sobre la *Odisea*—, mientras que Benjamin no es referenciado explícitamente en todo el libro. Aún hay que explicar la referencia directa a Nietzsche como aquel que habría «captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración» (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 98).

Su presencia en el capítulo dedicado al análisis de la *Odisea* no parece suficientemente aclarada como influencia genérica del debate histórico-filosófico sobre los géneros literarios ni como mera mención para señalar la tergiversación de un diagnóstico ambivalente a la hora de tratar la relación entre la Ilustración y la vida. Máxime cuando Nietzsche ocupa un lugar tan central en el segundo excursus y cuando Adorno (2019) reconocía, en unas lecciones dictadas en 1963, que, siendo justo, «es el filósofo del que más cosas he tomado de entre los grandes filósofos —y en verdad quizás más que de Hegel—» (p. 313).¹⁰ Incluso atendiendo a la enorme importancia que tiene la influencia de Benjamin, también la de Nietzsche es notable en este caso, tal y como ha mostrado Germán Cano (2001, pp. 144-150) al señalar que muchos de los temas que el primero moviliza en torno a la discontinuidad temporal, el quiebre de la linealidad, la mirada al pasado o la inactualidad del presente coinciden con la propuesta nietzscheana

¹⁰ El tercer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* es atribuido casi exclusivamente a Horkheimer (Sánchez, 1998, p. 40). John Abromeit (2011, pp. 36-48) ha mostrado cómo la influencia de Nietzsche fue decisiva en Horkheimer desde su juventud intelectual, siguiendo un patrón epocal común, pese a su rechazo a las posiciones específicas que remarcaba la interpretación habitual del momento. Esta evaluación eminentemente negativa fue matizada a partir de los años treinta con una apreciación más dialéctica y positiva de su papel como crítico de la moralidad idealista que se mantendría en *Dialéctica de la Ilustración*, pese a las objeciones sobre la fundamentación histórica y social de dicha crítica (Abromeit, 2011, pp. 281-282). Por otro lado, Stefan Müller-Doohm (2009, p. 278) considera que la influencia de *La genealogía de la moral* es casi igual de importante que las de Marx o Hegel en *Dialéctica de la Ilustración*.

y que incluso la célebre referencia al freno de emergencia como metáfora de la revolución puede tener su origen en una reflexión del propio Nietzsche.¹¹

El estudio clásico de Peter Pütz (2001, pp. 91-92) sobre la relación entre Nietzsche y la teoría crítica —publicado originalmente en 1974 y traducido al inglés en 1981— indicaba que los teóricos críticos sostuvieron una interpretación diferente al retrato habitual en Alemania, desde la fascinación juvenil de Benjamin por la figura hasta la apreciación más atemperada de Horkheimer acerca de su obra. Pero sobre todo especifica que Adorno «fue el más cercano» (Pütz. 2001, p. 93). Fue una de las referencias sobre las que Habermas apoyó su lectura de *Dialéctica de la Ilustración* porque sitúa a Nietzsche como reemplazo de Hegel para anunciar la degeneración de la ilustración en mero instrumento de dominación (Pütz, 2001, pp. 94-96).

Este argumento sobre la presencia de Nietzsche en *Dialéctica de la Ilustración* también ha sido presentado por Germán Cano (2001, pp. 147-148). Comparte incluso la interpretación acerca del desplazamiento de Marx a Nietzsche en esta obra (Cano, 2001, p. 165). Lo interesante de su análisis es que, pese a compartir este marco de la lectura habermasiana, no coincide en sus conclusiones: el destino de la crítica a la ilustración no carece de criterios racionales para sostenerse ni está condenado a culminar en uno u otro tipo de irracionalismo (Cano, 2001, p. 186). La originalidad del trabajo de Cano consiste en separar la filosofía de Nietzsche de «la estetizante y frívola recepción “posmoderna”» (2001, p. 219), en un sentido muy similar al que plantea Adorno cuando se refiere a la unilateralidad de la lectura que habían hecho sus descendientes prefascistas. Muestra así una posición más cercana a la que despliega *Dialéctica de la Ilustración* y menos dependiente del debate francés de los años ochenta. Aún más decisivo es el hecho de que sitúe lo problemático de la interpretación de Habermas sobre Nietzsche en una lectura que no tiene en cuenta la especificidad de la genealogía como investigación histórica, sobre todo en *La genealogía de la moral*, al tomarla como si fuese una suerte de indagación sobre los orígenes (Cano, 2001, pp. 230-231).

La interpretación descuidada respecto al enfoque utilizado por parte de Horkheimer y Adorno es el principal problema que se ha transmitido a través de la recepción habermasiana. Apenas un año después de que se publicara en el volumen colectivo *Mythos und Moderne* lo que luego constituiría el quinto capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad*, Axel Honneth defendía una tesis doctoral que se publicaría dos años más tarde, en 1985, en la misma editorial y el mismo año en que aparecía libro de lecciones de Habermas. Honneth sigue de cerca la lectura de este último tanto en lo que se refiere a la interpretación del giro de la teoría crítica hacia la filosofía de la historia como en la idea de que ello acaba por acercar las posiciones de Horkheimer y Adorno a los planteamientos del postestructuralismo francés, en este caso, particularmente a Foucault, a quien considera como la culminación implícita de una «radicalización negativa de *Dialéctica de la Ilustración*» (Honneth, 1993, p. xv). Atribuyendo a Adorno el acercamiento de Horkheimer a las coordenadas filosóficas benjaminianas en las que él se había movido desde su juventud —así como una querencia por una teoría social que fuera capaz de explicar el horror de la culminación catastrófica del proceso de civilización que tan intensamente había vivido— Honneth plantea que el núcleo de la teoría crítica se trasladó hacia una filosofía de la historia que pudiera clarificar «la génesis histórica de la dominación total» (Honneth, 1993, p. 37). El interés de la interpretación de Honneth en este caso, sin embargo, proviene de la manera en que conecta esto con la lectura de Foucault. En lugar de centrarse sobre el problema que Nietzsche habría transmitido tanto

¹¹ También Zamora (2004) recupera un fragmento de los borradores sobre Baudelaire donde Benjamin afirma que su obra «aparece bajo una nueva luz en conjunción con Nietzsche» (p. 149) y Wiggershaus (2010) cita una carta a Scholem en la que lo sitúa del lado de la «verdadera filosofía» (p. 112).

a Foucault como a los teóricos críticos a la hora de seguir manteniendo criterios de validez para la crítica, como había hecho Habermas, se desplaza al plano metodológico y analiza el texto «Nietzsche, la genealogía, la historia» para mostrar que

«siguiendo a Nietzsche, Foucault ahora denomina “genealogía” a un tipo de escritura histórica que integra en una sola investigación las tareas de la historia de las instituciones y la historia conceptual» (Honneth, 1993, p. 178).

Este nuevo enfoque es evaluado un poco más adelante, a partir de los resultados obtenidos en *Vigilar y castigar*, con la conclusión de que, si bien puede haber sido útil para aclarar las presuposiciones técnicas y conceptuales del encarcelamiento, no ocurre lo mismo con sus causas históricas (Honneth, 1993, pp. 187-190).

Esta evaluación de la genealogía como método crítico se vio modificada en el segundo volumen sobre la teoría crítica que Honneth publicó veinte años después. Aun cuando sigue rechazando lo que entiende como una teoría social basada en el supuesto de una filosofía de la historia, ahora atribuida a «todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer a Habermas» (Honneth, 2009, p. 28), su análisis del concepto de crítica incorpora una evaluación positiva de la inclusión del enfoque de Nietzsche en el paradigma hegeliano de la crítica inmanente porque permitiría un criterio metacrítico capaz de calibrar si determinadas normas o principios siguen manteniendo su sentido original en la praxis social (Honneth, 2009, p. 55). El cambio afecta también a la consideración de la experiencia del nazismo, que ya no es visto como una fuente de inquietud que empujaría a la teoría crítica, a través de Adorno, hacia la cuestión histórico-filosófica de la historia universal, sino como el motivo del «acercamiento sistemático a la genealogía de Nietzsche» (Honneth, 2009, p. 62) para completar el modelo de la crítica. A pesar de que la tesis sobre la filosofía de la historia siga presente como marco de intelección de la teoría social de la teoría crítica, es importante resaltar que la atención al carácter hermenéutico de la perspectiva de Adorno sobre la «fatalidad de la historia natural» (Honneth, 2009, p. 66), le lleva a matizar que lo que se interpretaba «como resto de una filosofía metafísica de la historia» (Honneth, 2009, p. 67) consistía más bien en la interpretación genealógica de un capitalismo que se presenta como segunda naturaleza.

Este cambio de perspectiva reorienta en parte los análisis que se sitúan en la línea interpretativa de la lectura de Habermas. José Emilio Esteban Enguita (2014) defiende una aportación a la comprensión de la radicalización de los años cuarenta consistente en

«considerar la discontinuidad de la Teoría Crítica como el paso de una filosofía social a una genealogía de la Modernidad y no a una filosofía negativa de la historia y, en consecuencia, reforzar la influencia de obras como *Dialektik der Aufklärung* o *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* en las posteriores lecturas no emancipatorias de la modernidad, metidas muchas de ellas en ese cajón de sastre denominado “posmodernidad”» (p. 44).

Enguita (2014) propone distinguir la genealogía de las filosofías de la historia, aunque conlleve igualmente «una reconstrucción de la totalidad del proceso histórico que caracteriza a Occidente y en algunos casos de la Historia Universal», en base a seis rasgos fundamentales, de los cuales los tres últimos caracterizan la interpretación genealógica como «un saber del “origen”» que «comprende la Modernidad como una “época final”» y que «tiene como *intentio* y *telos* la “superación” de la Modernidad» (p. 56). Ello es lo que le conduce a la conclusión de que *Dialéctica de la Ilustración* es una

«interpretación de la Modernidad que la somete a la característica mirada del proceder genealógico, una de cuyas características es poner en perspectiva el presente remontándose al origen del que procede, explicando a continuación la lógica que rige el proceso del que es fruto y mostrando ese presente como consumación, como punto de llegada, como estación de

término, como época final de una historia que es nuestra historia y que llamamos Occidente» (Enguita, 2014, p. 59).

La salida del marco de la filosofía de la historia es fundamental para captar la «mirada genealógica que opera en *Dialéctica de la Ilustración*» (Maiso, 2022, p. 116). Pero resulta clarificador, respecto de la perspectiva nietzscheana que pone en juego Adorno a la hora de proponer la figura de Odiseo como clave de la dialéctica de la ilustración, la recepción del enfoque de la genealogía llevada a cabo por Foucault —aun cuando la asimilación genérica de la perspectiva de Adorno con las tesis de los autores encuadrados en el postestructuralismo francés siga siendo problemática y lleve siendo matizada por algunos estudios desde hace décadas (Dews, 1995, pp. 19-38, Zamora, 2011, p. 93)—. Sobre todo, porque cuestiona que la genealogía sea una investigación sobre el origen que trata de reconstruir conceptualmente un proceso histórico.

En el texto analizado por Honneth en 1985, que Foucault publica en homenaje a Jean Hyppolite en 1971, pero cuyo origen tanto Didier Eribon (1992, p. 254) como Daniel Defert (2001, p. 45) sitúan en los cursos sobre Nietzsche impartidos en Vincennes —y, por tanto, en fechas muy próximas a la publicación de *La arqueología del saber* (Foucault, 2002 [1969])—, se señala el hecho de que la genealogía es designada por Nietzsche, en ocasiones, con el término «*wirkliche Historie*» y «caracterizada como el “espíritu” o el “sentido histórico”» (Foucault, 2008, p. 43), en clara alusión a Hegel.¹² Pero lo que Foucault detecta es que con ello Nietzsche está criticando, y venía haciéndolo desde la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, toda forma de historia que reintroduzca un punto de vista suprahistórico, que trate de recoger y reducir en una totalidad cerrada sobre sí misma la diversidad del tiempo, analizando el pasado con una mirada del fin del mundo (Cano, 2001, p. 255). Por el contrario, lo que Nietzsche busca hacer con la genealogía es desprenderse de toda metafísica en el análisis histórico y proponer una «mirada disociante capaz de disociarse a sí misma» (Foucault, 2008, p. 44).

El modo en el cual Foucault (2008, pp. 45-49) describe en estas páginas el proceder genealógico es útil a la hora de leer las referencias de *Dialéctica de la Ilustración* a Odiseo porque muestra el objetivo de deshacer todo aquello que se da por inmutable, especialmente aquello que permita el juego del reconocimiento de lo que somos a través de las constancias, y proponer una irrupción del acontecimiento singular donde se aprecien las fuerzas en juego, no como parte de una mecánica o un destino, sino de una lucha. El retorno que propone la mirada genealógica nunca es reconstructivo ni trata de describir «génesis lineales» (Foucault, 2008, p. 11). Lo que busca es articular esa otra compleja relación entre singularidad y totalidad que Benjamin trató de poner en práctica a través de la noción de idea, plenamente consciente de la paradoja (Zamora, 2004, pp. 138-139). Es lo mismo que Foucault (2002, pp. 21-24) advertía en la introducción de *La arqueología del saber*. Frente a los descentramientos operados por Marx y Nietzsche se recurría de nuevo a la perspectiva de la totalización o la continuidad —hasta el punto de antropologizar a Marx o leer a Nietzsche en términos de filosofía trascendental, rebajando su genealogía a una búsqueda de lo originario—. Pero lo que Nietzsche propone se aleja de esa perspectiva. Tal como recoge Foucault (2002, pp. 340-345) en la conclusión, tratando de explicar su propia mirada arqueológica, lo que intenta es ofrecer una perspectiva diagonal, moviéndose entre la filosofía y la historia sin apoyarse

¹² La alusión a Hegel no proviene solamente del concepto de espíritu. El adjetivo *wirkliche* remite al concepto de actualidad o efectividad [*Wirklichkeit*]. Hegel lo usaba para distinguir entre una concepción sustantiva de realidad (*Realität*) y una noción de lo real como algo devenido, producido en el encuentro entre lo ideal y lo material, donde aparece también la dimensión de la modalidad y lo posible (Galcerán, 1995). De ahí que tanto José Vázquez Pérez como Andrés Pascual Sánchez traduzcan el término como historia «efectiva» (Foucault, 2008, p. 47; Nietzsche, 2019, p. 34).

definitivamente en ninguna, para ofrecer un diagnóstico capaz de problematizar el estatuto del sujeto. Por eso la genealogía constituye exactamente lo contrario a la «búsqueda del “origen”» (Foucault, 2008, p. 11).

Habermas (1989, p. 157) introdujo la idea de que la genealogía establecía una jerarquía basada en el valor superior de lo originario en su análisis de la influencia de Nietzsche en *Dialéctica de la Ilustración*. Al plantear que Horkheimer y Adorno encuentran en Odiseo un mito del origen para explicar la interrelación entre mito e ilustración, así como la lógica del sacrificio presente en la individuación, pone sobre la mesa «el doble sentido del verbo alemán “*Entspringen*”, el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida» (Habermas, 1989, p. 137). Pero el análisis de la genealogía que lleva a cabo Foucault (2008) pone de relieve que el término al que es preciso atender es más bien «*Ursprung*» (p. 13). Se trata de la misma raíz que empleaban Benjamin y Adorno para referirse a la protohistoria (*Urgeschichte*) como aquella dimensión del pasado cuya reconstrucción a partir de imágenes y constelaciones tiene la capacidad para desnaturalizar el presente. Además, Foucault distingue dos usos específicos del término muy diferentes a los dos sentidos destacados por Habermas para el término «*Entspringen*». En primer lugar, uno que se opone claramente al tipo de «origen milagroso que busca la metafísica», articulado por «los análisis de la filosofía histórica que plantea preguntas sobre los principios», y, en segundo lugar, uno que se utiliza «de forma irónica y decepcionada» para referirse al tipo de fundamento u origen trascendental que la filosofía ha buscado desde Platón a Schopenhauer y que Nietzsche considera una «invención» artificiosa, una «artimaña» que oculta un «secreto de fabricación» (Foucault, 2008, pp. 14-15).

Fijándose en el «Prólogo» a *La genealogía de la moral*, Foucault hace notar que Nietzsche está reconsiderando sus perspectivas anteriores con respecto a la solemnidad del origen para adoptar una posición irónica en relación con la idea de que allí pudieran encontrarse esas claves teóricas o normativas que han caído en el olvido. Al revés, Nietzsche considera ahora que el comienzo histórico es bajo, pero «no en el sentido de modesto, o de discreto, [...], sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad» (Foucault, 2008, pp. 14-15). Esto es algo que Vincent Pecora señaló muy pronto con respecto a la interpretación de Habermas. Lo que estaba siendo interpretado como pragmatismo o estetización sobre la base de la influencia genealógica perdía de vista que «la verdadera importancia de Nietzsche para Horkheimer y Adorno era quizá el grado en el cual la propia genealogía era ya una parodia rigurosa del pragmatismo y el esteticismo al que la filosofía crítica se había reducido a sí misma» (Pecora, 1991, p. 119). La noción de parodia rigurosa es una excelente clave de lectura para las referencias a Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración*.

Permite matizar también el otro motivo introducido por Habermas, y desarrollado por Wellmer (1993, p. 151), sobre la salida de la paradoja de la autorreflexión de la ilustración por la vía del modernismo estético. Gómez (1998, pp. 81-150) ha mostrado ampliamente el sentido epistemológico del acercamiento entre arte y filosofía en Adorno. Su teoría estética no proviene de la «añoranza de una actualidad pura» (Habermas, 1989, p. 153). Más bien al contrario. Resulta del doble esfuerzo de recuperar, para el ámbito del arte, el momento de la mediación conceptual, sin relegarlo a lo «simplemente irracional» (Gómez, 1998, p. 85), al mismo tiempo que se emplea como «*clarificación del proceso de objetivación en general*» (Gómez, 1998, p. 108), en el ámbito filosófico, por su capacidad de sostener la tensión entre la forma y el contenido que la dialéctica y el positivismo parecían deshacer por el lado del concepto y del dato, respectivamente.

Aunque aquí sería importante hacer distinciones precisas a la hora utilizar las posiciones posteriores del postestructuralismo como vía de aclaración de esta cuestión,

pues la lectura foucaultiana de la genealogía nos ofrece menos claves en lo que se refiere a la dimensión estética, en la medida en que su perspectiva genealógica se desarrolló más bien por el lado de la investigación histórica, es reseñable que coincida también con Adorno en la idea de la exageración como forma de vincular la especulación con la libertad del pensamiento (Cook, 2019, p. 150). El uso de la retórica y la hipérbole como elementos dramáticos que potencian la fuerza crítica de la genealogía en el acto concreto de la descripción también ha sido destacado por Martin Saar (2002, pp. 238-239) como un elemento característico que exige matizar las afirmaciones de las proposiciones con el efecto de verdad que se busca explotando esas herramientas narrativas mediante la construcción de amplios desarrollos temporales sobre emergencias y caídas, escenas primigenias o periodizaciones capaces de ofrecer contrastes sorprendentes. El estilo general de Adorno en este sentido, su manera de integrar la exposición en el argumento y viceversa, no es tan asimilable con el estilo genealógico de Nietzsche o Foucault. El punto de conexión de *Dialéctica de la Ilustración* con la idea de filosofar a martillazos por esta vía resulta en parte forzado, salvo en lo que tiene que ver con la idea de conectar extremos tan rigurosamente como sea posible para que el propio pensamiento se vea obligado a volverse contra sí mismo (Allen, 2016, pp. 194-195). Este elemento común resulta útil para comprender las referencias a Odiseo si se atiende al modo en que Saar (2002: 236-237) describe irónicamente el sentido de lo que Foucault llamó ficciones históricas: se trata de contar una historia sobre la génesis y el desarrollo de la propia autocomprensión de tal modo que al escucharla no se quiera ser como se pensaba que había que ser, se sea consciente de que no es algo necesario, y así la genealogía abra el espacio de lo posible.

El concepto de comienzo que Foucault (2008) utiliza para explicar que la genealogía emplea la historia precisamente para «conjurar la quimera del origen» y mostrar los valores o el conocimiento surgiendo en «su irrisoria mezquindad [...], al fin sin máscaras, con la cara de lo otro» (p. 23) resulta otra buena clave de lectura en este sentido. Al analizar la conexión que las nociones de alegoría y constelación mantenían con la idea de historia natural, en cuanto que instrumentos de interpretación crítica, Gómez (1998) se fija en un trabajo donde Adorno pone en práctica el «artificio» y la «ideación crítica» con el objetivo de mostrar la mercantilización de la música «a través del juego y la contraposición de los conceptos de lo “arcaico” y “lo moderno”» (p. 30). Por eso su análisis del primer excursus plantea que, si la *Odisea* es tomada como testimonio de la ilustración, no deja de ser uno entre otros, quizá el más elocuente, pero no el único posible, y propone el término «“prototipo” (Urbild)» (Gómez, 1998, p. 32) para referirse al papel que juega la figura de Odiseo como individuo burgués. Discutiendo la cuestión de si se describe o no linealmente una lógica objetiva de la historia en el argumento acerca de la ilustración, Gómez (1998) muestra que la estructura del primer capítulo reproduce el carácter fragmentario de la obra, conectando la forma de exposición con el contenido como vía de especificación y haciendo operar cada uno de los fragmentos como un «comienzo» (p. 37). Si se atiende a la caracterización que hace Sánchez (1998, p. 14) de los dos excursus como formas de poner de manifiesto la dialéctica de la ilustración en dos momentos históricos clave, la ilustración griega y la ilustración moderna, pero sin añadir ningún contenido nuevo, sino simplemente verificando de algún modo la tesis básica del primer capítulo, resulta convincente asumir que no estamos ante el despliegue de un argumento estrictamente histórico, o histórico en sentido habitual, aunque sea filosófico, sino más bien ante un «ejercicio genealógico» (López Álvarez, 2000, p. 137).¹³

¹³ Se puede mencionar en este punto, como otra clave importante para leer el excursus sobre Odiseo, vinculada con el análisis de Gómez sobre la estructura del primer capítulo y la interpretación de Sánchez acerca de los excursus, la precisión que hizo Fredric Jameson (2010, pp. 103-104) sobre el sentido musical

Si la genealogía no consiste en invertir la dirección de la mirada histórica para remontarse al origen, ni en conceptualizar el desarrollo histórico negativamente, es porque busca destacar elementos que la mirada filosófica tradicional dejaba de lado. Dos de los tres usos que Foucault (2008, pp. 63-69) identifica en la genealogía, bajo el aspecto paródico y en oposición, respectivamente, a la historia como continuidad y como reconocimiento, son la subversión de la solemnidad de la historia y la disociación de nuestra identidad. Es menester mencionar también el tercero porque compete al núcleo del argumento filosófico que Horkheimer y Adorno despliegan en *Dialéctica de la Ilustración*: «el sacrificio del sujeto de conocimiento» (Foucault, 2008, p. 69). En el primer excursus, Adorno propone un ejercicio que reproduce muy de cerca las claves en torno a la problematización del concepto de origen cuya resignificación expone Foucault (2008) distinguiendo los diferentes sentidos que señalan en Nietzsche «el objeto propio de la genealogía» (p. 24).

En primer lugar, Foucault (2008) recurre a un sentido del término que José Vázquez Pérez traduce como procedencia y que apunta al hecho de que «la genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido» (p. 27), sino, más bien, la desnaturalización.¹⁴ Pero sobre todo vincula la procedencia con el problema de la remisión al cuerpo como lugar de inscripción de los acontecimientos y con la investigación sobre la articulación entre el cuerpo y la historia (Foucault, 2008, pp. 30-32). Si en algún sentido la necesidad de recordar la naturaleza en el sujeto condensa la principal crítica de Adorno a la concepción ilustrada del sujeto es en el permanente reclamo de atención a lo somático (López Álvarez, 2000, pp. 138-146). Cano (2001) sitúa el carácter gris del intento de producir extrañamiento genealógico en el encuentro entre la atención a esas regiones a las que no atiende la mirada totalizadora y el esfuerzo por disipar los olvidos que la racionalidad impone cuando oculta su procedencia a medida que «va empapando las cosas —conceptos, costumbres, instituciones— a lo largo del tiempo» (p. 265). Resulta difícil encontrar una descripción más precisa de la centralidad que atribuye Adorno a los remeros en la interpretación del pasaje de las sirenas que conecta la racionalidad del sujeto burgués con la división social del trabajo (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 87).

Lo mismo ocurre con el sentido que Vázquez Pérez traduce como emergencia. Foucault (2008, p. 33) explica que aquí la genealogía no busca situar el presente en el origen porque ello supondría validar la idea de destino, sea trágico o brillante. Lo que se busca es situar la investigación en el juego de las dominaciones y los estados de fuerza con el objetivo de hacer aparecer en la historia el lugar del enfrentamiento (Foucault, 2008, pp. 34-37). Lo que la genealogía quiere desmontar así es la idea de que la violencia sea algo que va quedando poco en el pasado a medida que la guerra va domesticándose

del término «modelo» que Adorno elaboró, en relación con los motivos benjaminianos de la constelación y el fragmento, para separarse del sentido científico y filosófico habitual del «ejemplo». En *Filosofía de la nueva música*, publicado en 1948 y considerado por el propio Adorno (1966) como una «digresión a la *Dialektik der Aufklärung*» (p. 9), se contraponen el principio reaccionario en la técnica musical que exalta la subjetividad estética autónoma, al margen de aquello a lo que da forma, con el uso de una técnica residual que llega del pasado. La variación ofrece la posibilidad de reunir el desarrollo con el material, de tal modo que se dinamice este último, que tampoco está dado absolutamente, y se refleje la identidad como no identidad. En esta idea, que Adorno toma de los ejercicios que Arnold Schönberg llamaba modelos, percibe que «la fidelidad a las exigencias impuestas por el tema significa también que éste se modifica profundamente en todo momento» (Adorno, 1966, p. 50).

¹⁴ Este sentido de la procedencia —según el cual la genealogía, al atender a lo más próximo para «apartarse bruscamente de ello y volver a captarlo a distancia» (Foucault, 2008, p. 52), invierte la mirada del historiador que simula investigar lo lejano, mientras subrepticamente fundamenta el presente— también coincide con el objetivo con que Adorno recurre a Odiseo siguiendo la propuesta benjaminiana (Maiso, 2022, pp. 132-133).

mediante reglas en las leyes de la paz civil y la humanidad progresa a cada paso de una dominación más salvaje a una más atenuada (Foucault, 2008, pp. 39-40). Nuevamente esto expresa con precisión el argumento que quiere deshacer Adorno con el análisis de la *Odisea* como testimonio de la dialéctica de la ilustración.

5. Conclusiones

La lectura de *Dialéctica de la Ilustración* en clave de filosofía negativa de la historia fue una interpretación de Habermas condicionada por la recepción del libro en el contexto de los incipientes debates sobre la posmodernidad. El argumento acerca de la vinculación que la influencia de Nietzsche trazaba entre sus autores y el postestructuralismo francés ha sido discutido en diversos estudios que sacan a la luz el peso que seguía teniendo la teoría de Marx y contextualizan el uso de las ideas metodológicas de Benjamin a la hora de recurrir a la figura de Odiseo como alegoría del sujeto burgués. De este modo, se separa a Horkheimer y Adorno de la crítica unilateral a la modernidad basada en un supuesto proceso histórico de asimilación entre razón y dominación para mostrar que su intención tiene más que ver con situar el presente fuera de las coordenadas y los sentidos que lo naturalizan como resultado de un progreso. En línea con esta interpretación de *Dialéctica de la Ilustración*, este artículo ha mostrado que, atendiendo a la lectura de la genealogía nietzscheana de Foucault, hay que situar la influencia de Nietzsche en la obra, especialmente en el análisis de la *Odisea*, en la misma lógica de desnaturalización del presente mediante el recurso a lo arcaico y no como una indagación sobre los orígenes de la modernidad que restituya la continuidad de la historia occidental como una totalidad negativa.

6. Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Acha, O. (2023). Karl Marx y la crítica de la historia universal: el lugar de los Grundrisse. En *Marxismo e historia. Deconstrucción y reconstrucción del materialismo histórico*. Prometeo, pp. 27-54.
- Adorno, Th. W. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Las Cuarenta.
- Alcantud González, J. A. (2016). El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad. En *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 28, pp. 23-49.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress*. Columbia University Press.
- Cano, G. (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva.
- Defert, D. (2001). Chronologie. En Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*. Gallimard.
- Dews, P. (1995). Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity. En *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*. Verso.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Anagrama.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos.
- Gómez, V. (1998). *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Cátedra.
- Galcerán, M. (1995). Realidad y actualidad o efectividad o bien la concepción hegeliana del ser como existencia devenida. En *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 12, pp. 57-78.

- Gil Villegas (1996). *Los profetas y el mesías: Lukács y Onega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Honneth, M. (1993). *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. The MIT Press.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Turner.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Fondo de Cultura Económica.
- Leoni Moreno, A. M. (2020). La invención de la «humanidad» en la historiografía europea del siglo XX: sobre el tratamiento de los prisioneros de guerra en el mundo helenístico. En *Revista de historiografía*, 34, pp. 253-275.
- López Álvarez, P. (2000). *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Biblioteca Nueva.
- López Álvarez, P. (2011). Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno. En Jacobo Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva, pp. 33-70.
- Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo.
- Lukács, G. (1975). Teoría de la novela. En *Obras completas, I*. Grijalbo, pp. 277-420.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis. En *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, 5, pp. 132-150.
- Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI.
- Martín, F. N. (2017). La teoría del sujeto en *Dialéctica de la Ilustración*: una poco explorada marca freudiana. En *Discusiones Filosóficas*, 18 (31), pp. 134-148.
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno. A Biography*. Polity.
- Nietzsche, F. (2019). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Pütz, P. (2001). Nietzsche y la teoría crítica. En *Cuaderno Gris*, 5, pp. 91-106.
- Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. En *European Journal of Philosophy*, 10(2), pp. 231-245.
- Sánchez, J. J. (1998). Introducción. En Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, pp. 9-46.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta.
- Zamora, J. A. (2011). Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo. En Jacobo Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva, pp. 71-94.

Federico García Lorca y la *Dialéctica de la Ilustración*. Afinidades en torno a la ciudad-mundo

Carlos Marzán Trujillo
Universidad de La Laguna

Recibido: 02 marzo 2023 / Aceptado: 20 marzo 2023

Resumen: *Poeta en Nueva York* y *Dialéctica de la Ilustración* responden tiempos, estilos e intereses distintos. Sin embargo, entre estas obras cabe iluminar algunas afinidades en su descripción del mundo del capitalismo tardío que se halla, cada vez más, envuelto en el manto del mito.

Palabras clave: Ilustración, mito, capitalismo tardío, ciudad-mundo, eclipse del individuo, razón.

Federico García Lorca and *Dialectic of Enlightenment*. Affinities around the city-world.

Abstract: *Poet in New York* and *Dialectic of Enlightenment* respond to different times, styles, and interest. However, between these works, it is possible to highlight some affinities in their descriptions of the world of late capitalism that is increasingly wrapped in the mantle of myth.

Keywords: Enlightenment, myth, late capitalism, city-world, eclipse of individual, reason.

1.

Hace ahora ochenta años que Horkheimer y Adorno -durante su exilio americano-estaban inmersos en la escritura de *Dialéctica de la Ilustración*, que Querido Verlag publicaría en alemán en la recién liberada Holanda. Un libro complejo tanto respecto a su estilo como a su contenido y que entrelaza, de manera casi invisible, polifónica, los modos de hacer filosofía de dos pensadores cuyo peso aún irradia en nuestro presente. De textura compleja y temáticas diversas, el libro gira en torno a una tesis central: la insaciable ansia de dominio de los humanos con miras a su autoconservación que termina por patologizarse y llevarlos a la autodestrucción. De esa obra han sugerido multitud de interpretaciones, entre ellas las que sostienen que el pensar crítico que lo guía conduce a callejones sin salida, a la parálisis de la razón, o la de quienes afirman que esa crítica, que no se detiene ante nada, aún debe transitarse.

El texto de Adorno y Horkheimer expone sus reflexiones en medio del lenguaje discursivo. Pero lo hace a modo de constelaciones conceptuales y recurriendo a metáforas y fragmentos, rebelándose contra la sistematicidad, contra los discursos totalizadores y cerrados, contra el orden clasificatorio, pues rechaza obedecer -como se lee en el prólogo- a las “exigencias lingüísticas vigentes” en un momento en el que “el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma”. Una de las dificultades de su lectura radica en esa “quijotería” lingüística empeñada en deconstruir los conceptos sedimentados históricamente por medio, precisamente, del trabajo conceptual (único recurso de la filosofía) para poder expresar lo que no cabe hacer con el lenguaje discursivo: el dolor y los padecimientos que arrastra el proceso civilizatorio. Pensaban que el peligro de convertir esa expresión en conceptos consistía en que pudiese enmudecer. Pero también son conscientes de que no cabe que la filosofía devenga arte ni que éste se torne en filosofía. El texto exige un esfuerzo de pensar a quienes lo leen, y rechaza “la falsa claridad que es sólo otra expresión del mito” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 54). De ahí que no puedan abandonar el trabajo del concepto. En ese afán de *Dialéctica de la Ilustración* por dar con la palabra precisa se alumbran ideas que expresan disonancias, lo no trillado por el lenguaje habitual y filosófico, que promueven nuevos significados con los que aprehender la realidad. Hay momentos en los que esos “gestos conceptuales”¹, que son palabras cercanas a las sensaciones, casi imágenes, apuntan a disolver el carácter natural que ha adquirido lo dado.

2.

Ha transcurrido casi un siglo desde que Federico García Lorca escribiese su *Poeta en Nueva York*, un libro publicado póstumamente fuera de una España recién subyugada por el fascismo, escrito con la fuerza evocadora del lenguaje poético. La versatilidad, el orden de sus palabras y su ritmo proponen sentidos que trascienden el lenguaje habitual. La fuerza del libro radica en su capacidad especulativa, en su posibilidad creadora de decir y nombrar lo que designa desde ángulos insospechados. Esa capacidad especulativa de

¹ Esa noción de “gestos conceptuales” se encuentra en la correspondencia de Adorno con Horkheimer. Al respecto, *cf.*: (Horkheimer, M. 1996, p. 157). A finales de la década de los treinta, como se refleja en sus protocolos de discusión, Adorno y Horkheimer reflexionaron en torno a la crítica al lenguaje discursivo y la búsqueda una mayor capacidad expresiva. El texto de mayor relevancia sobre este tema se encuentra en una conferencia que Horkheimer impartió en 1939 en la Universidad de Columbia que sería publicada posteriormente con el título de *Kopula und Subsumtion* (Horkheimer, 1985b). Como sostuvo en alguna ocasión: “el lenguaje no es sólo un medio (*Mittel*) de comunicación universal, sino el medio (*Medium*) de la expresión” (Horkheimer, 1985c, p. 20).

sus palabras consiste en que no quedan fijadas en lo que es su significado corriente que es traspuesto a un espacio distinto, de modo similar al que lo reflejado en un espejo transporta fuera de sí aquello que refleja. Ese lenguaje plástico y máximamente expresivo, tan alejado de los conceptos filosóficos, insinúa ideas que hacen pensar y que, inevitablemente, conceptualiza quien lo lee.

Lorca está alejado respecto a la formación, experiencias e intereses teóricos de los miembros del Instituto de Investigación social y, sin embargo, las ideas que pone en juego en su *Poeta en Nueva York* son coincidentes a algunas de las planteadas en *Dialéctica de la Ilustración*. A pesar de las diferencias de perspectivas, de estilos e intenciones entre esas obras, coinciden en señalar algunos problemas que atraviesan el mundo que las rodea: la atomización y eclipse de los sujetos, la asfixiante totalidad social, la creciente mecanización de la vida, la diversión organizada, el cuestionamiento de la idea de progreso, la opresión de la naturaleza y sus rebeliones, la idea de una razón achatada en *ratio* o la barbarie que oculta el oropel civilizatorio e ilustrado. Son afines en señalar el carácter mitológico que envuelve la modernidad.

Algunos años antes que Horkheimer y Adorno llegasen a Norteamérica, lo hacía Federico García Lorca, que residirá desde junio de 1929 a febrero de 1930, sobre todo, en Nueva York. Sus edificios, sus anuncios luminosos, sus teatros y clubs de jazz, su intenso tráfico, el rápido deambular de las masas o su Universidad de Columbia, en la que se respiraba silencio a pesar de estar enclavada en medio del bullicioso Manhattan, le impresionaron vivamente. Estar allí era como vivir en medio de un continuo espectáculo. Se trataba del lugar “más atrevido y moderno” del planeta. Pero tras esa aparente alegría, la vida allí le resulta dura y triste, por eso quiere que su libro sea sobrio y que “la parte social adquiriera importancia” (García Lorca, 1994, p. 741). A sus ojos, era la “ciudad-mundo”, emblema del desarrollo civilizatorio, símbolo del capitalismo más avanzado y del progreso alcanzado por la humanidad. Pero, para él, esa urbe, retorta en la que se destila el mundo, era un símbolo patético, “el del sufrimiento”. Las masas que ve recorrer la ciudad se le antojan compuestas por individuos angustiados, profundamente solitarios y desamparados, de personalidad atrofiada. Los individuos se hallaban “encadenados y sordos; encadenados por un sistema económico cruel al que pronto habrá que cortar el cuello, y sordos por sobra de disciplina” (p. 352). Una disciplina que se hace necesaria para conservar la existencia y que reclama “el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad” (p. 144). En medio de esa gran urbe se refleja la creciente deshumanización que padece el mundo contemporáneo, que es, sobre todo, geometría y angustia: “la aurora de Nueva York tiene/cuatro columnas de cieno/ y un huracán de negras palomas/que chapotean las aguas podridas. /La aurora de Nueva York gime/por las inmensas escaleras/buscando entre las aristas/nardos de angustia dibujada” (García Lorca, 1990, p. 161). A pesar de que en una primera mirada, sus calles y edificios o el ritmo de la gente pudieran resultar alegres, despreocupados, pero la creciente mecanización de la vida revela una “angustia vacía” en la que se unen “la esclavitud dolorosa de hombre y máquina” (García Lorca, 1994, p. 344). Algo que se hace aún más doloroso en los negros que veía en Harlem, seres subordinados, esclavos de esos otros esclavos, pues lo eran “de todos los inventos del hombre blanco y de todas sus máquinas... porque los inventos no son suyos, viven de prestado (p. 347). Máquinas cuyos pilotos, que acaban por ser sus siervos, se hacen cada vez más prescindibles, pues “cuanto mayor es el interés del individuo por tener poder sobre las cosas, tanto mayor será el dominio que esas cosas ejerzan sobre él” (Horkheimer).

Polimorfa y uniforme, campechana y ceremoniosa, opulenta y miserable, tiene -como escribía Gretel Adorno a Benjamin- tintes surrealistas: “lo que más me admira es que no todo es... tan nuevo y avanzado como cabría pensar. Por todas partes se percibe el

contraste entre lo más moderno y lo decrepito y envejecido. No hace falta buscar aquí cosas surrealistas, pues a cada paso se encuentra uno con ellas” (Adorno y Benjamin, 1998, p. 236). Los textos de *Poeta en Nueva York*, se aproximan a un tono surrealista que no está en su obra anterior. Con ellos pretende mostrar experiencias alienantes, difíciles de percibir por medio del pensamiento discursivo habitual. Por eso sus construcciones lingüísticas están cargadas de elementos ilógicos, que quieren ser máximamente expresivos, visuales. A través del lenguaje poético trata de cuestionar los límites entre el sentido y el sinsentido, la realidad y el sueño, el arte y los productos industriales. Trata de sintetizar esos elementos contradictorios en forma de montaje cinematográfico. De ahí que desease que el libro llevara “ilustraciones fotográficas y cinematográficas”². Y en esto sigue al surrealismo y su empeño por crear imágenes en detención, naturalezas muertas. Nueva York era exactamente eso para su amigo Buñuel, un “libro de imágenes”. *Poeta en Nueva York* reúne poemas que aspiran a ser fotografías máximamente “abstractas e impersonales”. Por eso, cuando da una charla sobre su texto -inacabado aún- en la Residencia de Estudiantes plantea que en lugar de hablar de “un poeta en Nueva York”, tendría que hacerlo, más bien, de “Nueva York en un poeta”³, pues el autor aspiraba a anular su mirada subjetiva sobre la “ciudad-mundo” y registrar sus impresiones del modo más objetivo posible. Son poemas cargados de imágenes que quieren ser una suerte de fenomenología de la *Gran Manzana* que apuntase a lo que es en sí misma a través de imágenes lingüísticas y tomarle, así, su pulso con la adecuada distancia. De ese modo cabría dar “más patetismo a los temas, pero un patetismo frío y preciso, puramente objetivo”⁴. Esa aspiración a la objetividad lo aproxima también al movimiento surrealista en el que el sujeto, como sostenía Adorno, “aplica su energía precisamente a su autodisolución... y todo resulta, por así decirlo, más objetivo” (2003, p. 100). Pero se trata de una objetividad que, paradójicamente, requiere de un “más sujeto”, pues un mundo en el que está mermada la libertad objetiva requiere, precisamente, de una mayor libertad subjetiva. *Poeta en Nueva York* se aproxima al surrealismo como la forma artística más adecuada para denunciar el carácter tanático del capitalismo, como instrumento para “romper con todos los prejuicios de una civilización caduca y desescombrar a la humanidad de una cultura gastada” (López Torres, 1993, p. 153).

Para Lorca lo terrible es que la multitud que ve en esa gran ciudad, y que se mueve a ritmo frenético, es que no sueña en paraísos ni utopías, “no hay mañana ni esperanza posible” y asume que el mundo siempre será igual, que los individuos están sometidos a la rueda de Ixión, que su deber no consiste en otra cosa que “en mover aquella gran máquina noche y día” (1994, p. 348) que, aunque muevan velozmente, siempre los dejará en el mismo lugar. Allí, tras la cultura y la opulencia, se esconde -como diría Benjamin- la barbarie y el mito: “agonía, agonía, sueño, fermento y sueño. Este es el mundo, amigo, agonía, agonía. Los muertos se descomponen bajo el reloj de las ciudades... y la vida no es noble, ni buena, ni sagrada” (García Lorca, 1990, p. 222). Sobre la agonía y la angustia que padecen los individuos, que deben adaptarse a cualquier tarea que le sea demandada para mantener el sistema, reflexionaría Horkheimer durante su exilio americano. Para él, también los individuos devenían esclavos y apéndices de las máquinas sin tiempo para nada, salvo para servirlos. En la sociedad del capitalismo tardío lo único que parece importar del individuo es “su capacidad de reaccionar rápidamente y su afinidad con

² *Ibid.*, 741. Esa idea también se encuentra en el proyectado libro de los *Pasajes* de Benjamin, tan cercano al surrealismo, en el que trataba de exponer los materiales que presentaba con la máxima objetividad, alejándose de toda teoría e interpretación. Un libro que debería llevar fotografía y otras imágenes. Un libro inacabado que comenzó a tomar forma a finales de los años veinte.

³ García Lorca, F. (1994). “Conferencia sobre un poeta en Nueva York”, en *Poeta en Nueva York*, p. 343.

cualquier tipo de maquinaria, ya sea técnica, deportiva y política” (Horkheimer, 1985, pp. 336-337). Ser racional equivale, cada vez más, a adaptarse a lo dado. En ese enjambre de ventanas y de gentes de toda condición que no parecen estar arraigadas ni al suelo ni al sentir de sus propias vidas, Lorca piensa que allí “ni una sola persona tiene tiempo de mirar una nube o dialogar con una de esas delicadas brisas que tercamente envía el mar sin tener jamás una respuesta” (García Lorca, 1994, p.345). Del mundo del que procede (próximo aún al medievo, en lo que plasma *Las Hurdes, tierra sin pan*) no le era posible experimentar la dirección ni las tendencias sobre las que giraba el presente. En obras como *Bodas de sangre*, *Yerma*, *Doña Rosita la soltera* o en *El romancero gitano* señala la estela del mito del mundo premoderno en el que escribe. Los personajes que allí aparecen cargan el peso de la tradición religiosa, del destino impuesto, del instinto no acotado por la razón, asumen el sacrificio, el lastre de viejas venganzas. Ahora, desde Nueva York, desde la platea del mundo moderno que representa el más reciente capitalismo, también percibe la sombra del mito. Describe el capitalismo tardío como un sistema económico incompatible con la vida, en los que abundan los seres sumisos y descontentos. Allí, “llega el oro en ríos de todas las partes de la tierra y, con él, llega la muerte” (García Lorca, 1994, p. 348). Un sistema que no concede lugar para la felicidad y en el que cada uno “debe demostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea...cada uno puede ser feliz con tal... de que renuncie a su pretensión de felicidad” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 198).

3.

En Nueva York, García Lorca es testigo del *crac* del 29, la mayor crisis del capitalismo mundial, un acontecimiento que tendrá globalmente grandes repercusiones en las esferas de la economía, la política y la sociedad: “estos días he tenido el gusto de ver... (o el disgusto) la catástrofe de la bolsa de Nueva York. Claro que la bolsa de Nueva York es la bolsa del mundo. El espectáculo de Wall Street... donde están las centrales de todos los bancos era inenarrable. Yo estuve más de siete horas entre la muchedumbre en los momentos del gran pánico financiero...La gente se quedaba en la miseria de la noche a la mañana... Cuando salí de aquel infierno en plena Sexta avenida encontré interrumpida la circulación. Era que en el piso 16 del Hotel Astor se había arrojado un banquero a las losas de la calle... Este espectáculo me dio una nueva visión de la civilización... Desde luego era una cosa muy emocionante como puede ser un naufragio” (García Lorca, 1994, p. 195). Su poema, “Danza de la muerte” dibuja esa experiencia de la zozobra del capitalismo financiero, que trae “las cosas secas”, el dolor y la muerte. El mascarón de ese barco, que es el sistema en el que navegan – incluso sin proponérselo- los habitantes del planeta se estrella contra la vida, a la que hunde: “el mascarón bailará entre columnas de sangre y de números, /entre los huracanes de oro y gemidos de obreros parados/ que aullarán, noche oscura, por tu tiempo sin luces. / ¡Oh salvaje Norteamérica, oh impúdica ¡Oh salvaje!” (García Lorca, 1990, p. 139). Los poderes económicos y sociales se revelan como potencias naturales ciegas. En medio de la civilización, de un orgulloso mundo ilustrado, surge el caos, lo salvaje, lo que no puede controlarse, el ancestral miedo a lo desconocido. El capitalismo, pese a su deslumbrante opulencia y sus aparentes destellos de grandeza coexiste junto a una danza tenebrosa y mortal. Eso le lleva a sentir “la muerte real, la muerte sin esperanza, la muerte que es podredumbre y nada más” (García Lorca, 1994, p. 348). Esa ciudad de Nueva York, que retrata poéticamente, iluminada por luces de neón y que es vanguardia de la modernidad, está rodeada por borrascosas nieblas, por la oscuridad y el mito, por sufrimientos innecesarios. Se asemeja a *Mahagonny*, el lugar en la que se desarrollaba la ópera, estrenada en 1929 -con libreto de Brecht y música de

Weil- y que representa la descomposición del mundo burgués. Una urbe nihilista en la que reina la violencia y la anarquía, que se derrumba por la amenaza de un huracán que nunca llega y que pierde la confianza en sí misma. Adorno escribía en 1930 que la absurdidad de esa urbe “es real y no simbólica. El sistema vigente, con el orden, el derecho y los usos, es calado como anarquía; nosotros mismos estamos en Mahagonny donde todo está permitido, salvo no tener dinero” (Adorno, 2008, p. 125).

También la crisis llevaría al Instituto de Investigación Social a teorizar e investigar empíricamente sobre las tendencias que se vislumbran tras ese caos financiero. La “gran depresión tendría importantes y nefastas consecuencias. El *crac* del 29 marcó el fin de la fase liberal del capitalismo y hacía constatable no sólo la estabilización del sistema, sino la desactivación del proletariado como sujeto colectivo de la transformación social. Tras ella, resulta clara la intervención cada vez mayor de los estados en la economía. Al tiempo que supuso el auge del autoritarismo y el nazismo. El análisis de la transformación del capitalismo fue objeto de importantes debates en el seno del Instituto a comienzos de los años treinta. En esos debates se establecieron dos perspectivas: la de quienes planeaban que el fascismo era un régimen excepcional surgido en un momento de crisis profundas y fuertes confrontaciones sociales (que denominaron como “capitalismo totalitario”), y la de quienes consideraban el fascismo un fenómeno inmanente al liberalismo, (que llamaron “capitalismo de Estado”), La primera tesis fue sostenida por F. Neumann, A. Gurland y O. Kirchheimer, mientras que la segunda por F. Pollock o H. Marcuse y apoyada, desde un plano más secundario, por Adorno y Horkheimer. La tesis del capitalismo de Estado (apoyada en la visión del estatismo soviético, el nacional-socialismo o el *New Deal* de Roosevelt), le otorgaba un papel clave a la política sobre la economía y, con ello, la capacidad al sistema de mediar en las crisis, elevar el empleo y amortiguar los antagonismos sociales. Algo que conllevaba un incremento de las estructuras burocráticas, así como la pérdida de libertades y autonomía de los individuos. Por el contrario, quienes defendían la tesis del “capitalismo totalitario” pensaban que no se establecía una primacía de la esfera política sobre la económica, sino tan sólo su mutua imbricación, en la que se fusionaban grandes capitalistas y jefes del partido, lo que hacía difícil distinguir lo público de lo privado, lo legal de lo ilegal. Horkheimer, como director del Instituto, trató de evitar polémicas teóricas en un momento internacional cada vez más complejo. Lo que parecía claro era que las crisis económicas en lugar de desembocar en estallido revolucionario, quedaban controladas. Se hacía también más evidente que se consolidaban formas de dominio autoritarias en sistemas político-sociales y económicos, en principio, opuestos. Y eso era algo que abría progresivamente una visión pesimista de la historia.

La crisis del capitalismo iba de consuno con las que se daban en todos los ámbitos de la vida: en la sociedad (la clase que se enfrentaba al sistema se integraba cada vez más en él): en la cultura, en la política, en las ideas que no eran capaces de entender el presente. El panorama histórico en el que vivían estaba sumido en una profunda crisis. La inmensa dimensión de la crisis exigía una paulatina reconsideración de la teoría crítica misma, de su instrumental conceptual y de su relación con la investigación empírica. No es de extrañar, por tanto, que Horkheimer se ocupara de ahondar en la función social de la filosofía y que enfatizara su carácter crítico, tanto frente a su reducción positivista, como ante su disolución en sociología del conocimiento. Para él, se hacía necesario avanzar por el camino crítico que Kant recomendaba transitar, un camino diferente al del dogmatismo de la metafísica (y del cientificismo) y del escepticismo de tintes derrotistas. Eso no implicaba un rechazo a las ciencias, sino la necesidad de ahondar en sus supuestos, dependencias y contradicciones. Ahora veía en la integración de las ciencias empíricas, tan importante en el proyecto inicial del Instituto serios

obstáculos a la reflexión cuando ésta se hacía más necesaria. En ese momento histórico complejo reivindicó con nuevas fuerzas la tradición filosófica que ese grupo de exiliados trató de salvar desde el exilio: la filosofía clásica alemana y, con ella, la lengua en la que se expresaba, que no podían permitir que los usurpara la barbarie. Para Horkheimer, el vínculo entre la teoría y la crítica (que ha servido para designar el sentido mismo del Instituto de Investigación Social como “Teoría crítica”), se hacía cada vez más difícil de establecer. Eso le lleva a subrayar la necesidad de una teoría esencialmente crítica, pues la teoría o resulta insuficiente para entender el horizonte del presente o, en el peor de los casos, cede ante lo establecido. A pesar de todo, no mantendrá un discurso “antiteórico” sino que, más bien, intentará destacar los aspectos críticos de la teoría en la constelación histórica en la que vive y que es tan poco dada al pensamiento.

Horkheimer, cercano a la tesis de Pollock, definirá las tendencias del presente como un paulatino avance hacia un tipo de “Estado autoritario”, una idea que tiene meramente un carácter ideal o regulativo. Bajo ese concepto que expresa la transición del capitalismo de los monopolios al capitalismo estatal marcado por el control burocrático de la economía. Un concepto que le sirve para entender el estatismo integral de la Unión soviética, el estatismo mixto -en el que persiste el beneficio privado- del fascismo y las derivas de sociedades democráticas como la norteamericana. Con ese concepto pretende condensar las derivas de las sociedades contemporáneas hacia una mayor burocratización y control de la vida de los individuos. En el mundo contemporáneo, la historia parece encaminarse a una crisis cada vez mayor, no tanto de las formas culturales, políticas o sociales de la época liberal burguesa, sino a una crisis de la racionalidad misma. Cada vez se le hace más patente que el desarrollo de la razón se hace idéntica con el empeño de autoconservación de los seres humanos, un empeño que es idéntico con el dominio. En la nueva configuración social, los individuos van perdiendo -bajo las grandes estructuras económicas- su autonomía y su libertad. Son reducidos a meras funciones de los mecanismos económicos y devienen meros autómatas que tratan de autoconservar a toda costa su existencia física inmediata. Cada vez se les exige un mayor sometimiento y adaptación y, con ello, una menor capacidad reflexiva, pues podría resultar un estorbo para esos propósitos. El eclipse del individuo conlleva el de la razón, desposeída de sentidos y finalidades que estén más allá del interés de la mera autoconservación. El pensamiento y la razón parecen quedar reducidos a meras operaciones instrumentales, a habilidades. La razón parece achatarse al ejercicio de funciones ordenadoras y clasificadoras de la realidad, a un saber calculístico, más preocupado por el “cómo” que del “qué”, a instancia de adaptación, carente de anhelos y sueños. La razón (*Vernunft*), expresado de modo kantiano, se reduce paulatinamente a entendimiento (*Verstand*). Sus reflexiones en torno al presente le empujan a tratar de interpretarlo no tanto recurriendo a los instrumentos teóricos de los que se proveyó en sus inicios la Teoría crítica, sino al pensamiento inscrito en la tradición filosófica. No sólo desea entender la transformación del capitalismo liberal en monopolista (o la emergencia del capitalismo autoritario, del capitalismo de estado o del estado autoritario), sino algo más básico: “por qué la humanidad “en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 50). Eso le llevará a esforzarse por comprender la crisis del presente desde un plano más profundo, desde el desenvolvimiento del proceso civilizatorio. Ese esfuerzo, asumido también por Adorno, tiene un carácter radical, pues busca las raíces (esto es, el lugar en que radica) el horror que atraviesa el presente. Eso persigue *Dialéctica de la Ilustración*, entender el vínculo entre la razón y el dominio que recorre la civilización hasta convertirse en abierta

irracionalidad. El libro intenta entender por qué la luz de la razón, el impulso por saber, desemboca en ciego dominio, locura, autodestrucción, desencantamiento, dolor, mito:

Podía decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos de apariencia completamente inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida en germen... en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre (Horkheimer, 2002,p. 179)

La civilización, como apuntan Horkheimer y Adorno, se asienta en el dominio que ejerce el sujeto sobre su propia naturaleza, sobre los otros y sobre la naturaleza externa, como medio para autoconservarse y para poder controlar sus miedos ante lo que es distinto a sí mismo. Pero en ese proceder olvida que él mismo también es naturaleza. Por eso se quiebra y se golpea a sí mismo, destruye aquello que pretende conservar. Al reificar las cosas, se reifica a sí mismo. La entera naturaleza es tratada como mero material abstracto a disposición del sujeto que desea hacer el mundo a su horma. En ese proceso, desencanta, unifica y hace las cosas idénticas, las despoja de sus cualidades, para devorarlas con mayor ahínco. Detrás de la civilización se esconde la barbarie mítica, la coacción y la violencia. La razón es portadora de una irracionalidad ciega que pervive en medio de un mundo completamente ilustrado:

con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. En el momento en el que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, sino también el de la propia vida: el progreso social, el incremento de las fuerzas materiales e intelectuales, incluso, la conciencia misma, pierden todo valor, y la intronización del medio como fin... es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad” (Horkheimer y Adorno, 1994, pp. 106-107)

Sin esa potencia discursiva que se despliega en *Dialéctica de la Ilustración* y que pretende dar cuenta del mal radical que esconde el proceso civilizatorio, Lorca en “Nueva York (oficina y denuncia)” apunta al mismo problema, pero de manera expresiva, con un lenguaje especulativo, repleto de sentidos y poco aptos para ser comprendidos “sin la ayuda cordial del duende”. En esos poemas sobre la gran ciudad, hechos “exclusivamente de una lógica lírica y trabados tupidamente sobre el sentimiento humano” (García Lorca, 1994, p. 344) también se muestra la infinita querencia por el dominio de una razón que deviene *ratio*, cálculo: “Debajo de las multiplicaciones/ hay una gota de sangre de pato/ debajo de las divisiones/ hay una gota de sangre de marinero/ debajo de las sumas, un río de sangre tierna... “ (García Lorca, 1990, p. 203). Hay una llamada a repensar el dominio, a despertar la *anamnesis* de la naturaleza en el sujeto, pues si la civilización y el empuje ilustrado por traer la luz de la razón al mundo, no piensa que haya tomado una senda autodestructiva, si no piensa ese “momento regresivo, firma su propia condena” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 53). La ilustración debe ilustrarse sobre sí misma, ejercerse como tal para superar la violencia mítica. Mientras tanto, al pensamiento sólo le cabe denunciar los excesos de dominio de una razón humana engeguecida y, si la situación no revierte, mantener activamente la esperanza abierta de que ese mensaje - aunque se olvide o se suprima- pueda ser pensado nuevamente en otro tiempo. Se trata de un mensaje difícil de asumir mientras los seres humanos revoloteen en torno a sus pequeños sueños, a su deseo de sobrevivir a toda costa frente a los otros y lo otro. Es, además, un mensaje difícil de expresar, pues es complicado dar con la palabra precisa que plasme ese horror. No queremos y no sabemos transmitirlo: “nosotros ignoramos que el

pensamiento tiene arrabales/donde el filósofo es devorado por los chinos y las orugas/ y algunos niños idiotas han encontrado por las cocinas/pequeñas golondrinas con muletas/que sabían pronunciar la palabra amor” (García Lorca, 1990, p. 157). En la razón también hay “arrabales” capaces de denunciar una vida que no vive. La razón no es sólo fuente de dominio, sino de solidaridad, de empuje emancipador y de crítica: “yo denuncio a toda la gente/que ignora la otra mitad, /la mitad irredimible/que levanta sus montes de cemento/donde laten los corazones/de los animalitos que se olvidan/ y donde caeremos todos/ en la última fiesta de los taladros” (p. 204). Es necesario subrayar que ni en *Dialéctica de la Ilustración* ni en Lorca hay nostalgia de retorno al pasado, ni deseos de restituir un tiempo inexistente en el que naturaleza y razón estuviesen reconciliados. Ni clamar por una ecología que devenga producto del mercado bursátil. El recuerdo de la naturaleza en el sujeto no añora una vuelta a la naturaleza, porque la razón y la ilustración son irrenunciables conquistas de la civilización y porque toda naturaleza está mediada por el sujeto. Ese recuerdo sólo llama la atención para poner freno al sufrimiento innecesario y al exceso de dominio.

Horkheimer destacó en los ensayos reunidos bajo el título de Crítica de la razón instrumental (*Eclipse of reason*) que el sojuzgamiento de la naturaleza por parte de los sujetos conlleva el sojuzgamiento de la naturaleza que los constituye. Ese sometimiento de la naturaleza -sustancia de la civilización- provoca que ésta se subleve, se resista, bajo la forma de enfermedades mentales, de trasgresiones de todo tipo, de rebeliones sociales y raciales. Eso también lo muestra el texto de Lorca en “Norma y paraíso de los negros”. En Harlem, lo lúbrico tiene un acento de inocencia “que lo hace perturbador”. Allí se palpa el dolor de los negros por “ser negros en un mundo contrario”. En sus ojos, cuenta, hay una mirada de reserva. Lo que él llama “su rey”, un individuo vestido de etiqueta, con cuello duro y traje de etiqueta podría estallar junto a sus congéneres ante la humillación y el dolor que padece: “¡Ay Harlem!, ¡Ay Harlem!, ¡Ay Harlem! / No hay angustia comparable a tus ojos oprimidos/a tu sangre oprimida dentro el eclipse oscuro/a tu violencia granate sordomuda en la penumbra/ a tu gran rey prisionero con un traje de conserje” y más adelante: “Aguardad bajo la sombra vegetal de vuestro rey/ a que cicutas y ortigas turben postreras azoteas” (García Lorca, 1990, p. 131). El dominio civilizatorio es férreo y tenaz porque se sostiene en fragilidad.

Dialéctica de la ilustración destaca como la ilustración, a través de la industria cultural y el divertimento estupidiza a la gente; señala cómo sus necesidades de evadirse de la asfixia del sistema resultan dirigidas, que la diversión (programada) es un instrumento útil para soportar una vida insoportable. “Divertirse” -se lee- “significa estar de acuerdo... significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 114). También *Poeta en Nueva York* revela los intentos de evasión de muchedumbres que descargan los domingos en Coney Island su angustia de ser máquinas disciplinadas. A ese lugar, nos cuenta, acuden más de un millón de criaturas a comer, beber y olvidar “y dejan el mar lleno de periódicos y las calles abarrotadas de latas, de cigarros apagados, de mordiscos, de zapatos sin tacón” y vomitan “en grupos de cien personas apoyadas sobre las barandillas de los embarcaderos” (p. 349). *Dialéctica de la Ilustración*, escrita con la potencia del lenguaje filosófico, y *Poeta en Nueva York*, con la fuerza de su musicalidad expresiva, señalan algunos temas similares en torno a la mácula que porta la racionalidad civilizatoria. A pesar de la luz que la ilustración proyecta sobre el mito, no ha dejado de estar envuelta en su capa. Adorno y Horkheimer fueron testigos de un siglo rodeado de las brumas del mito: Auschwitz, Pearl Harbor, Hiroshima, Vietnam. A Lorca se lo llevó en Granada.

4. Referencias

- Adorno, Th. W (2003) *Obra completa, Notas sobre literatura*, vol.11, Akal
- Adorno, Th. W. (2008) *Obra completa, Escritos musicales IV*, vol. 17, Akal.
- Adorno, Th. W y Benjamin, W. (1998) *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta.
- Buñuel, L., (1982) *Mi último suspiro*, Plaza y Janés.
- García Lorca, F. (1990) *Poeta en Nueva York*, Cátedra.
- García Lorca, F. (1994) *Obras VI*, Akal.
- Gibson, I. (1985-1987) *Federico García Lorca*, Grijalbo.
- Gibson, I. (1998), *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca*, Plaza y Janés.
- Horkheimer, M. (1985 a), *Gesammelte Schriften, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, vol.8, Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (1985 b) *Gesammelte Schriften, Nachgelassene Schriften 1931-1949*. vol 12, Fischer Verlag.
- Horkheimer, M., (1985 c) *Gesammelte Schriften, Nachgelassene Schriften 193-1949-1972*. vol 13, Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. y Adorno Th. W. (1994) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta.
- Horkheimer, M. (1996) *Gesammelte Schriften, Briefwechsel*, vol. 17, Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental*, Trotta.
- López Torres, D. (1993) *Obras completas*, Aula de Cultura de Tenerife.

Sobre si *Dialéctica de la Ilustración* se dice de una o de muchas maneras. En torno a Hegel, Heidegger y Adorno

Antonio Sánchez Domínguez
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 10 octubre 2023 / Aceptado: 23 octubre 2023

Resumen: Este trabajo pretende hacerse cargo de dos presuntas maneras de nombrar la Ilustración y sus potencialidades destructivas. Se pretende recorrer, pues, el tipo de autodestrucción incoado en el concepto de Ilustración en la versión de Adorno y Horkheimer y el tipo de autodestrucción incoado en el concepto de Ilustración hegeliano. La diferencia tiene que ver, en principio, con un diferente tipo de concepto de lo negativo, concepto que en Hegel llevaría incorporado un tipo de cierre ontoteológico del que Adorno, pero también Heidegger, por otros motivos, quiere escapar.
Palabras clave: dialéctica, negación determinada, Ilustración, ontoteología¹.

On whether the *Dialectic of Enlightenment* is said in one or in many ways. About Hegel, Heidegger and Adorno

Abstract: This work aims to address two alleged ways of thinking Enlightenment and its destructive potentials. It intends to explore, then, the type of self-destruction incardinated in the concept of Enlightenment in the version of Adorno and Horkheimer and the type of self-destruction incardinated in the Hegelian concept of Enlightenment. The difference primarily concerns a different type of concept of the negative, a concept that in Hegel would involve a kind of ontotheological closure that Adorno, but also Heidegger, for different reasons, seeks to avoid.
Keywords: Dialectics, determined negation, Enlightenment, ontotheology.

Sumario 1. Dialéctica de la Ilustración como extrañeza hegeliana. 2. Una ilustración más ilustrada que la hegeliana. 3. Ontoteología y teodicea. 4. Sobre si el terror “ilustrado” se dice de una o de muchas maneras. 5. Una nota sobre la sociedad civil. 6. *Dialéctica negativa* como verdadera dialéctica de la ilustración. 7. Referencias

¹ Correo: a.sanchez@ucm.es Orcid: 0000-0002-9675-344X. Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: Por una historia conceptual de la contemporaneidad (PID2020-113413RB-C31); La nueva lectura metafísica de Hegel: propuestas para una reorientación dialéctica (PID2022-139693NB-I00); y Seminario Hegel Complutense 2023-2024. Lectura de “Líneas fundamentales de la filosofía del derecho” (UCM Innova-Docencia 2023-2024, n° 196).

1. Introducción

Una peculiar extrañeza recorre el rotulo *Dialéctica de la Ilustración*, firmado por Adorno y Horkheimer al finalizar la segunda guerra mundial. Esa extrañeza tiene una obvia filiación hegeliana. ¿Por qué escribir, en plena segunda guerra mundial, una obra sobre la Ilustración? ¿Por qué, incluso, no haberla llamado, de nuevo, en, tal vez, un homenaje al ilustrado entre los ilustrados, Kant, simplemente, qué es la ilustración? ¿Por qué optar por la palabra *Dialéctica*, en ese momento asociada al idealismo hegeliano? Si observamos el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*, ciertamente sorprende que Hegel no aparezca como interlocutor privilegiado. Tras el resumen, comparecen específicamente Kant, Sade y Nietzsche. Y es que, ciertamente, viendo el resumen que se proporciona de Kant, Sade y Nietzsche, ese resumen relativamente poco Hegel. Pues la noción de espíritu ha comparecido en la obra de Hegel, precisamente, para evitar lo que Horkheimer y Adorno dicen de Kant, Sade y Nietzsche, esto es, para evitar un exceso o primacía de las leyes del ser como modelo del que se colige el mundo entero.

Pero es más, ¿no había ya escrito el propio Hegel una *Dialéctica de la Ilustración*? ¿Acaso no podemos llamar *Dialéctica de la Ilustración* a lo que hace Hegel en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*? ¿Estamos tal vez ante dos variaciones sobre un mismo tema? ¿Qué relación guardan entre sí estas dos *Dialécticas de la Ilustración*, la de Adorno y Horkheimer con la que se encuentra radicada como parte estructural del propio capítulo VI del texto hegeliano? ¿O estamos, tal vez, ante un ajuste de cuentas con aquello que la dialéctica hegeliana no hace y Adorno y Horkheimer creen poder hacer? Es decir, ¿estamos tal vez ante una dialéctica de la dialéctica y, por tanto, ante una suerte de propedéutica de la propia y futura *Dialéctica negativa*? Adorno no publicará *Dialéctica negativa* hasta casi veinte años después de haber publicado esta *Dialéctica de la Ilustración*. Aun así, ya en los años 30 podemos leer a Adorno decir que hay que renunciar al intento sistemático de “aferrar la totalidad” (1994, p.73), esto es, que hay que renunciar al ejercicio filosófico de estructurar la propia filosofía como Sistema. En *Dialéctica negativa* nombrará, directamente, la época de los sistemas, como ese pasado “reino ominoso de la poesía filosófica” (1984, p. 28). Es decir, una voluntad presuntamente antihegeliana o, al menos, de puesta entre paréntesis de los contornos más sistemáticos de la filosofía, ha recorrido toda la obra de Adorno y, aun así, en 1945, nos encontramos con un título que parece ser una revisión de lo que ya había hecho Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* casi 140 años antes.

En un artículo de estas características no podemos detenernos en desentrañar qué significa estrictamente dialéctica en Hegel y Adorno, o ilustración en ambos, pues seguramente el trabajo ocuparía entonces demasiadas páginas. Pero sí creemos poder cartografiar, si quiera mínimamente, el tipo de juego, con respecto a Hegel, que quieren llevar a cabo en una obra que, por otra parte, ha sido de una influencia decisiva para toda reflexión posterior sobre la ilustración.

2. Una ilustración más ilustrada que la hegeliana

Habermas nos recuerda que “Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema” (Habermas, 2008, p.55). Esto es así, precisamente, porque Hegel es quien, al convertir la propia historia de la filosofía en filosofía -es decir, al hacer una historia filosófica de la filosofía-, se vuelve capaz de dar a la modernidad misma -también a la ilustración- un lugar determinado en el conjunto; es decir, de volver problemático el lugar mismo conocido como modernidad o como ilustración. Dicho de otra manera, esto “es posible porque

Hegel determina la historia de la filosofía en cuanto tal de un modo que tiene que ser filosófica en lo fundamental” (Heidegger, 2007, p. 346). O, también, Hegel, “cuya entera filosofía es una filosofía de la Historia, o más bien una filosofía que disolvía todo pensamiento filosófico anterior, así como todo otro pensamiento, en historia” (Arendt, 2007, p.13). Por ello, y para hacer esto, la única manera que tiene Hegel de proceder es, efectivamente, realizando una dialéctica de la ilustración. Hacerla, en términos hegelianos, es no aislarla o abstraerla, esto es, considerarla mero paso entre pasos, mero momento entre momentos. El procedimiento dialéctico localiza, intra-ilustración, diferentes segmentos y, al mismo tiempo, prepara, por la propia dinámica intra-ilustración, la negación posible de la misma o, al menos, una reescritura o exégesis de los propios límites internos de la propuesta ilustrada. Semejante movimiento lleva a lo que Hegel entiende como una crítica de las limitaciones propias de las filosofías de la reflexión o de las filosofías del entendimiento -especialmente de la filosofía kantiana-, cuya desarticulación o reponderación parte, precisamente, del carácter abstracto y de una recepción de la misma en una clave antiespeculativa. Es así como, al principio de la *Ciencia de la Lógica*, realizando el balance del estado actual de la filosofía, Hegel observa cómo la recepción de la filosofía kantiana (i.e. de las filosofías de la reflexión y del entendimiento) ha producido “el singular espectáculo de un *pueblo culto desprovisto de metafísica*” (Hegel, 2011, p.183). Ese espectáculo, diríamos hoy, positivista, no tendría nada de especial si Hegel no hubiera colegido de ese espectáculo algunos de los desvaríos a los que llevaba la propia filosofía de la ilustración -de nuevo, esas filosofías del entendimiento-. Ese espectáculo de la abstracción, del entendimiento, de los excesos del entendimiento, se declinaría, entre otras cosas, como el mal, esto es, como el terror. Es decir, que la ilustración, esa que expulsa la razón y el procedimiento dialéctico llevaba, a ojos de Hegel, a los excesos más terribles y trágicos de la revolución francesa. Esto no se convertía en una enmienda a la totalidad de la ilustración, pero sí a una tendencia que, si no se frena en ella, es potencialmente autodestructiva. Por su parte, y de manera similar, la pregunta con la que Adorno y Horkheimer, desde el prólogo, pretenden orientar el texto es solo una, a saber, si la ilustración lleva, en sí misma, incoado el germen de su propia autodestrucción. Esa pregunta era la que ponía en marcha el propio cuestionamiento hegeliano de su propia época, y podemos leerla así en Adorno y Horkheimer:

La aporía frente a la que nos encontramos en nuestro trabajo se evidenció así como el primer objeto que debíamos investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber reconocido con la misma claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, que las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy acontece por doquier. Si la Ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre este momento regresivo, firma su propia condena (Adorno y Horkheimer, 2007, p.13).

Es decir, que entre los elementos de la Ilustración, algunos de ellos, abandonados a un uso irreflexivo, podrían, de manera dialéctica, generar la propia autodestrucción de la misma. ¿Se diferencia esta dialéctica de la propia dialéctica de la ilustración hegeliana? En el caso del texto de 1944, redactado durante la guerra, el problema no es, en ningún caso, extrínseco, sino, desde luego, inmanente a la Ilustración misma. Eso y no otra cosa es lo que permite el uso del término dialéctica, a saber, que es el propio objeto el que, de manera inmanente, deviene otro -tal vez, incluso, su contrario-. En esto el concepto mismo de dialéctica se mantiene en una órbita de corte hegeliano. El propio Hegel dice

que “la dialéctica superior del concepto es la de producir y aprehender la determinación no simplemente como límite y contrario, sino obtener de ella y aprehender a partir de ella el contenido *positivo* y resultado, siendo solo así como ella es *desarrollo* y progreso inmanente” (2002, §31, p.110). Hegel diferencia así la dialéctica propia de la *Ciencia de la Lógica* -de la que dependen, como “presupuesto” (2022, §3, p.110), las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*- de la dialéctica platónica, que depende de “un hacer externo” (2022, §31). Es decir, la aproximación es, al menos por ahora, y al menos a este respecto, homónima. Esto significa que, si el concepto de Ilustración es, de alguna manera, el mismo, una crítica inmanente del mismo debería dar lugar, tanto en Adorno y Horkheimer como en Hegel, el mismo tipo de peculiar autodestrucción. El caso es que la autodestrucción no es, en Hegel, algo propio -no exclusivamente- de la ilustración, sino que forma parte de toda figura, de todo momento, de toda posición.

En Hegel, el motor de la autodestrucción de todo concepto adquiere, en fin, el nombre de *Aufhebung*, y el sistema de esa autodestrucción el nombre de *Ciencia de la Lógica*, pero en la Lógica hegeliana este procedimiento no es, en fin, “sin resto”, esto es, que el concepto -en este caso, el concepto Ilustración- no sería peraltado sin más, sino que produciría un otro tal que, de alguna manera, la Ilustración se mantendría como intrahistoria del estado actual del concepto que siguiera a Ilustración. Es decir, que lo otro de lo anterior hace de lo anterior la bibliografía, la biografía, o la nota al pie del concepto presente. De esa manera, la Ilustración no ha suprimido el Cristianismo, sino que lo ha integrado, como ha integrado el protestantismo, Roma o Grecia, en un sistema de destrucción -y contención- programada por el propio concepto y sin el cual lo que no hay es, en fin, historia misma. *Dialéctica de la Ilustración* se dedica de manera preeminente a la Ilustración, y ciertamente ellos quieren hacer la dialéctica del concepto Ilustración, esto es, extraer del propio concepto su otro -a ser posible un otro que no sea mera autoliquidación-. El problema es conseguir esto, no colegir del paso a lo otra teleología alguna y que el problema del paso no se convierta en intraproblema común a todo concepto posible -esto es, no devenga sistema-.

Pues bien, Adorno y Horkheimer mencionan que ese uso de ilustración es el que incorpora el propio principio de libertad, cosa que, por otra parte, el propio Hegel hace extensible a la modernidad en su conjunto como época en que se despliega el principio de libertad y principio sin el cual no se puede comprender lo moderno de la modernidad o los principios mismos de la modernidad. Dice Hegel, pues, que “el principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad” (2022, §273, p. 376). Es el reconocimiento de ese *príus* de la libertad lo que Hegel ve, ciertamente, imposible de superar de la modernidad misma, y la dialéctica de la modernidad -y de la ilustración- se convertirá en una suerte de limitación de las potencialidades destructoras de una libertad irrestricta, atomista, abstracta. Esto, sí, en Hegel.

A los autores del Instituto de investigación social puede producirles cierto pavor las resonancias teleológicas de semejante planteamiento y es por ello que, todavía, esperan, de alguna manera, frenar el proceso de autodestrucción de la ilustración en su negativo (i.e. todos los excesos regresivos de un progreso ciego). La ilustración, pues, se habría visto “paralizada por el miedo a la verdad” (Adorno y Horkheimer, 1944, p. 13). Ahora bien, si se asume que el tipo de crítica es inmanente y no por una causa exterior, significa que el propio desarrollo del concepto, también en Adorno y Horkheimer, mantiene, al menos en este punto, algún tipo de, como mucho, teleología -si se quiere dar por fracasada la empresa- y, como poco, predisposición -si se quiere asumir que la reducción de Hegel en *Dialéctica de la ilustración* no termina por completarse-. Para intentar frenar la posible caída en Hegel, la estrategia expositiva de Adorno y Horkheimer -no abandonada del todo

nunca por Adorno- va a ser llamar a este movimiento excesivo propio de la “negación determinada” una caída en la “mitología”. Dicen pues que:

Con el concepto de negación determinada, Hegel ha hecho resaltar un elemento que distingue a la Ilustración de la desintegración positivista que él le imputa. Mas al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, esto es, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó él mismo en la mitología (Adorno y Horkheimer, 1944, p. 39).

Es decir, el problema parece estar, para Adorno y Horkheimer, en la utilización de la negación determinada como la forma de evitar la degradación, el aplanamiento, y la abstracción positivista, esto es, lo que para Hegel son los excesos de las filosofías de la reflexión. Y es que, además, y a tal efecto, semejante aproximación mediante semejante útil teórico implicaba terminar, de nuevo, poniendo sobre la mesa algún tipo de idea de “totalidad” como trasfondo o referencia idealista, elemento que, en el caso de Adorno, desde muy temprano había supuesto un problema fundamental con respecto a Hegel y Lukács (Escuela Cruz, 2022, p. 188). Ahora bien, ¿hay otra manera, digamos, dialéctica, de no depender de la negación determinada? ¿no utilizan algún tipo de negación determinada el propio Adorno y Horkheimer para producir algo así como el paso del mito a la ilustración? Es decir, ¿no es la ilustración una suerte de resultado de la propia negación determinada y ahora lo que tocaría es, simplemente, producir una nueva negación determinada dentro del propio concepto de ilustración? Recordemos que el proceso, no solo para Hegel, sino también para Adorno y Horkheimer, debe de producirse, como veíamos al principio, mediante un descubrimiento inmanente al propio concepto de ilustración, esto es, mediante una suerte de buceo dentro del propio concepto para extraer de él lo otro de sí -esto es, lo otro que no es violencia, terror o progreso ciego-. ¿Pero puede haber progreso desde el interior del concepto sin asumir una negación determinada o, dicho de otra manera, sin asumir un nivel de positividad no positivista? ¿No es, precisamente, el procedimiento dialéctico, una forma de producir esa positividad no positivista, esto es, racional (valga, espiritual; valga, en fin, dialéctica)? ¿O es que acaso estamos preparando el camino para asumir que toda onto-teo-logía (ahora iremos con esto) es, en realidad, una mitología (alguien podría decir, tal vez, ideología)?

3. Ontoteología y teodicea

Evidentemente, Onto-teo-logía se convierte hegelianamente en otra forma de mencionar Filosofía de la Historia, tal y como se puede leer, sin la heideggeriana referencia a la ontoteología, en el esbozo de Adorno y Horkheimer dedicado a la crítica de la filosofía de la historia, donde podemos leer que “parece casi una extravagancia querer construir la historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías como la de libertad y la de justicia” (2007, p.239). Es obvio que lo que se pretende, por otra parte, es, simplemente, dar salida, sin negación determinada, al propio concepto de Ilustración, esto es, no construir una historia universal partiendo de categorías como libertad y justicia. Esto es, evitar a toda costa que el destino de la ilustración dependa de la negación determinada (valga decir, igualmente, de la negación de la negación o del hegeliano mecanismo nombrado como el *für sich*). Esto es, no poder extraer míticamente de lo pequeño el destino de la totalidad. Por eso dando el mismo concepto de ilustración podemos leer a Adorno y Horkheimer decir que:

Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Ya en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, está contenida la conciencia de su distancia respecto de la verdad, que hace del apologista un mentiroso. La paradoja de la fe degenera finalmente en vértigo, en mito del siglo XX, y su irracionalidad en organización racional en manos de los acabadamente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 35).

Cuesta, por otra parte, distinguir este diagnóstico del diagnóstico del que por otra parte se pretenden diferenciar Adorno y Horkheimer -a saber, el que será el heideggeriano-. Sin poder asumir las consecuencias que supone para el pensar la reducción tecnocientífica de la metafísica occidental (i.e. la metafísica occidental comprendida como imagen tecnocientífica del mundo), sí parece poder reinterpretarse la historia, hasta aquí, adorno-horkheimerianamente, como un proceso de dos pasos; esto es, pre-socrático (valga decir, mítico) o post-socrático (valga decir, pues, ilustrado). Obviamente, para Adorno y Horkheimer esto no puede suponer un retorno de lo presocrático o un pensamiento más allá del pensamiento occidental que renuncie a todas las categorías del mismo, como sí parece pretender el Heidegger de los *Beiträge*. Pero la coincidencia entre el carácter técnico de la ilustración -como lo postsocrático mismo- y la historia ilustrada de occidente como metafísica y reducción tecnocientífica parece coincidir. Y parece coincidir hasta el punto de que la renuncia al sistema que se ve en el Adorno de *La actualidad de la filosofía* o de *Dialéctica negativa*, ya citados más arriba, coincide con la renuncia del Heidegger de los *Beiträge* cuando dice: “Ya pasó el tiempo de los sistemas” (Heidegger, 2011, p. 22). Dicho de otra manera, la conclusión del “paso del tiempo de los sistemas”, común a Heidegger y a Adorno, no conduce al mismo sitio, desde luego, pero vuelve más difícil alejar al Adorno de *Dialéctica de la Ilustración* del sistema hegeliano. Puede, desde luego, acometerse el intento de no caer en las garras de la onto-teo-logía hegeliana, y es cierto que Heidegger no encontró otra manera de escapar a ese lenguaje -de nuevo, el lenguaje de la metafísica occidental que se consume en Hegel (Heidegger, 1994, p.67)- que forzar los límites del lenguaje mismo, en una huida hacia adelante que se convirtió en una huida hacia atrás, donde el atrás no era un atrás cronológico, sino un reconocimiento de lo no pensado o impensado por la metafísica occidental. Ahora bien, si pretende hacerse el mismo proceso -y entendemos que es el objetivo de Adorno y Horkheimer acometerlo- de pensar fuera de las garras de la onto-teo-logía sin caer en la deconstrucción heideggeriana, la cosa se vuelve más compleja y es más fácil caer en Hegel de lo que uno pudiera querer o pretender. Dicho de una tercera o cuarta manera; la negación determinada puede aparecer donde menos te lo esperas como mecanismo oculto -o pretendidamente oculto por los autores- del intento de hacer una dialéctica de la ilustración no sometida a presupuestos onto-teo-lógicos. Se podría decir, *grosso modo*, y todavía volveremos sobre esto, que *Dialéctica negativa* es el intento “sistemático” -entre comillas, pues es ahí donde nos encontramos el “ya pasó el tiempo de los sistemas” en versión adorniana- de superar el atolladero de la posible recaída de toda negación en la negación determinada. Es decir, que el objetivo es construir un sistema anti-sistemático de la negación para, por un lado, evitar las garras de la onto-teo-logía -de las que todavía se habría escapado, en el mejor de los casos, a duras penas, en *Dialéctica de la ilustración*- y, por otro lado, cortocircuitar definitivamente -y de nuevo- cualquier tipo de salida en clave heideggeriana de esas garras -lo que comúnmente se conoce como la jerga de la autenticidad, crítica ya prefigurada en algunos esbozos fundamentales de dialéctica de la ilustración-. Esa prefiguración o “borrador” de la jerga de la autenticidad es especialmente importante, no por Heidegger en sí, sino,

precisamente, para calibrar la posible recaída en los tentáculos del sistema hegeliano. Nos dejan a ese respecto este tipo de análisis:

Esa palabra recuerda que aún tiene voz aquello que debe existir sólo para ser vencido: la naturaleza, de la que brotan las mentiras de los orientados a la raza y al folclore. Cuando esa voz interrumpe por un instante sus coros se oye el horror, acallado por aquellos, que vive, como en todo animal, incluso en sus corazones racionalizados y vencidos. Las tendencias que esa palabra saca a la luz son omnipresentes y ciegas. La naturaleza en sí no es buena, como quería el antiguo romanticismo, ni noble, como quiere el nuevo. Como modelo y meta, ella representa el antiespíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida y reconocida como tal se convierte en el impulso de la existencia hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el principio la firme resistencia contra jefes y colectivos. Lo peligroso para la praxis dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual aquélla más bien coincide, sino el que la naturaleza sea recordada (Adorno y Horkheimer, 2007, pp. 273-274).

El problema de esta aproximación es que, ciertamente, nos acerca indefectiblemente a posiciones abiertamente hegelianas. Es decir, nos acerca a todas las posiciones que tienen que ver con el problema de la *segunda naturaleza*, del olvido, muerte o reducción de la primera, y de la primacía del espíritu por encima del folclore y el lenguaje de los orígenes. Es decir, que la escapatoria del planteamiento fundamental de Heidegger estaría, ciertamente, consumada a la altura de 1944 pero, en cambio, incluso en estos esbozos finales, la escapatoria del planteamiento hegeliano sigue estando en serias dificultades. Y es que este concepto anti-romántico de la naturaleza está tematizado de la misma manera en Hegel. Las críticas al romanticismo, están tan esparcidas por todo el sistema del idealismo y son tan conocidas que no merece la pena reproducirlas aquí. Pero sí merece la pena recordar que la superación del folclore de los orígenes, de la reducción de la autenticidad al problema del origen y que, en fin, lo que puede tematizarse como “la huida de los dioses griegos” en versión hegeliana, es el resultado definitivo de tomarse en serio el propio término *Aufhebung*. Es decir, que la *segunda naturaleza* es con respecto a la primera lo que la ilustración y la modernidad en general con respecto a Grecia. Lo propio de la modernidad es el reconocimiento de la pérdida de Grecia -de ahí todo ese inventario de poemas cuyo máximo exponente sería el propio “la huida de los dioses griegos”. Huyen para no volver, como la naturaleza se pierde para no volver. Toda forma de regresión a la misma constituye para Hegel una forma de romanticismo. Toda forma de retorno abstracto constituye, también, una forma de romanticismo. Por ello mismo la negación de la negación -el retorno- no es el retorno de Grecia -o el retorno de la naturaleza-, sino el reconocimiento de la herida por la pérdida y el hacer de la herida por la pérdida la morada misma. Dicho en términos de Adorno y Horkheimer, la forma de retorno folklórica es, en fin, el anti-espíritu. Y ciertamente en Hegel es también así, porque lo espiritual es, ante todo, asumir la herida por el no retorno de lo perdido, por el reconocimiento de lo perdido en tanto que perdido, por evitar, en fin, cualquier deriva romántica. Esto y no otra cosa es el movimiento de la dialéctica hegeliana. Y puede valer, a tal efecto, la consideración a este respecto hecha por Gadamer:

Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condolemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de una suerte que el dolor no se marcha sin

dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos “quedamos con” el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hemos “sobrepuesto” a él (Gadamer, 1980, p. 126)

Nos quedamos, como mucho, con el dolor -el dolor de haber perdido Grecia, los Dioses, la primera naturaleza, la naturaleza en general- asumiendo que el dolor es todo lo que queda. Romántico es, pues, no querer asumir el dolor, no querer soportarlo, esto es, ansiar formas abstractas de retorno, de negación, de resurrección. Podríamos decir, pues, que *Dialéctica de la ilustración* se completa en *Dialéctica negativa*, o que *Dialéctica negativa* es la verdadera ejecución del proyecto que se encuentra en forma de embrión incoado en *Dialéctica de la ilustración*. Esto sería decir, finalmente, que el proceso de destrucción de la ontoteología -mitología del progreso, mitología de la ilustración, ideología de la ilustración, teleología como lo incardinado en la metafísica occidental- no se completaría en *Dialéctica de la ilustración* por déficits, digamos, internos, y se completaría, en el mejor de los casos, en dialéctica negativa, como ajuste de cuentas definitivo y completo con el sistema hegeliano. Pues, efectivamente, y, valga decir, como para Heidegger, el problema no es ya solo Hegel, sino de la “Ilustración misma” -¡de lo post-socrático y post-mítico mismo!-. Es por ello que Adorno y Horkheimer nos dicen que:

Esto no le ha sucedido sólo a su filosofía como apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino también a la Ilustración misma como valedora de aquella sobriedad por la cual ella cree distinguirse enteramente de Hegel y de la metafísica. Pues la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en lo que sus enemigos románticos siempre le han reprochado: método analítico, reducción a elementos, descomposición por medio de la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 39).

Es decir, el problema no es ya solo la ilustración tal y como la comprende Hegel, sino que el ataque se extiende a que en toda forma de ilustración el “proceso está decidido de antemano”. Esto es otra manera de decir, como dicen, que “La ilustración es totalitaria” (2007, p.22), esto es, que su concepto de progreso está trufado de teleología (lo que no deja de ser una forma muy determinada de metafísica o de reducción de toda metafísica a ontoteología (valga decir, también, onto-*teleo*-logía). ¿Pero qué significa esto, por otra parte? Pues, básicamente, que toda Ilustración está trufada, para Adorno y Horkheimer, de un muy determinado tipo de mitología, esta es la de la teleología colonialista y burguesa, esto es, la de la decisión del proceso mismo, la de haber marcado el hacia dónde demasiado en claro, provocando así que, en todo progreso, por ciego, se oculte, de alguna manera, la regresión –“La maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (2007, p. 50) –. El hacia dónde de la reducción de todo momento al mito del sujeto:

La ilustración siempre ha considerado que la base del mito es el antropomorfismo, la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza. Lo sobrenatural, los espíritus y los demonios, son reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la ilustración, al mismo denominador: el sujeto” (2007, p. 22).

Pero ese sujeto es, obviamente, para Adorno y Horkheimer, solo uno, porque la teleología colonial propia de la ilustración tiene la identidad del sujeto consigo mismo -y este es un muy determinado tipo de sujeto- como punto de partida. Por ello, comentando ya el antisemitismo, dicen que “el odio a la diferencia” es “teleológicamente inherente a

dicha mentalidad” (2007, p. 221). Ahora bien, ¿es toda teleología, si es que fuese eso lo que está verdaderamente en juego en Hegel -o asumiendo que es así- inherentemente contrario a la diferencia?

4. Sobre si el terror “ilustrado” se dice de una o de muchas maneras

Vayamos por un momento al problema mismo de la ilustración en Hegel. En Hegel encontramos un mismo tipo de “divorcio” de la ilustración consigo misma -el divorcio de esa especie de autoliquidación a la que se referían Adorno y Horkheimer-. En el prólogo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* nos dice que:

No hace mucho tiempo que se ha desvanecido aquel estado inocente, aparentemente feliz, en el que la filosofía iba de la mano con las ciencias y la educación, y una templada Ilustración del entendimiento se declaraba concorde con las pretensiones de la intelección y la religión, [mientras] un [cierto] derecho natural se llevaba bien con el estado y la política, y la física empírica se denominaba filosofía natural. La paz era sin embargo bastante superficial y especialmente aquella intelección [propia de la Ilustración] estaba de hecho en íntima contradicción con la religión, del mismo modo que aquel derecho natural se contradecía con el Estado. Vino entonces el divorcio y la contradicción se desplegó; pero en filosofía, el espíritu celebró la reconciliación consigo mismo de tal modo que esta ciencia sólo está en contradicción con aquellas contradicciones y con el disimulo de ellas (Hegel, 1999, p. 61).

Es decir, se ha roto el estado de presunta inocencia de la ilustración por un divorcio de la ilustración consigo misma. Una ilustración del mero entendimiento arrojaba como saldo un progreso ciego a las propias contradicciones que la ilustración desplegaba. Sin el ejercicio de la razón y de la dialéctica del propio concepto la libertad se volvía una “libertad del vacío”, que lleva a al “fanatismo de la destrucción de todo orden social existente” y a la “eliminación de los individuos sospechosos de [querer] levantar un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera levantar cabeza” (Hegel, 2022, §5, p. 86). Sin haber vivido la segunda guerra mundial (sic), la única referencia posible a este respecto son los “excesos” de la revolución francesa, y entonces ese fanatismo y esa imposibilidad de asentar sobre el terreno de la historia cualquier organización posible se convierte en la posibilidad más propia de un concepto no dialéctico de ilustración. Y “por eso en la Revolución el pueblo se volvió a destruir también las instituciones que él mismo había establecido, pues toda institución es contraria a la autoconciencia abstracta de igualdad” (Hegel, 2022, §5, p. 87). Esa imposibilidad de lo institucional mismo en sentido meramente abstracto es lo que Adorno y Horkheimer han explicitado como “regresión” incoada en las propias instituciones ilustradas (2007, p.13).

Hegel entiende, pues, que el único rendimiento posible de esta forma negativa, forma por medio de la cual procede la voluntad del entendimiento, es el terror. El terror no es pues, tanto “una consecuencia del derecho, más de una política del derecho (y de los derechos naturales e inalienables), política que refuerza la abstracción constitutiva del mismo y el contractualismo que vuelve teóricamente posible esta deriva” (Kervégan, 2007, p131 [trad. nuestra]). La fundamentación de esa aproximación reside en que establece un principio de identidad abstracta en el que cualquier particularidad perece. Este es el “giro decisivo” (Ripalda, 1992, p. 127) del pensamiento hegeliano, a saber, el de “reconocer sistemáticamente la abstracción y violencia inhumana en que para él culmina la ilustración como destino ineludible de su época y de su propia filosofía” (1992,

p. 127). Lo que queda imposibilitado mediante la libertad y voluntad abstractas es el punto de vista de la filosofía del espíritu objetivo, esto es, de una filosofía que se despliega en instituciones de la libertad y que hacen de la diferencia el punto de partida que hay que respetar y sobre el que se asienta el principio mismo del mundo moderno. Hegel interpreta que la ilustración en sentido moderno fundamentaba el derecho desde una óptica reductiva propia del entendimiento. Desde esta óptica el concepto mismo de orden y de institución se torna abstractamente igualitarista, donde igualdad no es ya lo que se entiende como concepto ilustrado o moderno -en sentido contemporáneo a nosotros-, sino como igualdad a la baja, reducción de la diferencia, reducción a falsa identidad. Es aquí donde aparece el espacio para Hegel como un pensador de la diferencia en el seno de lo social, como pensador de la limitación de una igualdad abstracta en la que la vara de medir de lo social la establece el entendimiento y no un procedimiento asimilador de las diferencias (i.e. dialéctica). Es así como Hegel reintegra o procede, mediante un institucionalismo fuerte a una “integración de la voluntad subjetiva en una voluntad objetiva que tan sólo es su negación en la medida en que se quiera pensar la primera como autosuficiente” (Kervégan, 2007, p.201). O también, dicho de otra manera, la finitud del individuo es rescatada así sin estar sometida a la violencia hermenéutica de unas instituciones abstractas que se ha dado mediante el procedimiento igualador del entendimiento. Esto es, que o las instituciones surgen de la diferencia y lo que objetivan es la diferencia misma o las instituciones se convierten en violencia, de nuevo, valga, se vuelven, como decían Adorno y Horkheimer, regresivas. Dicho por Heinrich, “No es objetivo [el mundo] porque deponga toda subjetividad y se pierda en una forma de estar-ahí (...), sino porque construye y mantiene activamente, a partir de su subjetividad y para ella, un mundo real adecuado a la Idea de esa subjetividad” (Heinrich, 1990, p. 281). Lo importante para una lectura, digámoslo grosso modo, antitotalitaria de Hegel es, precisamente, reconocer que la institución se construye para y por la subjetividad, no contra ella o pese a ella. Solo, de nuevo, el entendimiento, construye y constituye “pese a”, y, precisamente por ello, ni construye ni constituye nada. Es decir, lo que se funda mediante la actividad del entendimiento es la nada misma, la nada de sentido institucional, la nada de fuerza de las instituciones para aprehender la singularidad del corte que introduce la diferencia. Esto es, y pese a que les pese, que las filosofías de la finitud eran insuficientes fenomenológicamente como filosofías de la finitud, y que al someter la finitud a la moderna razón ilustrada lo que perdían por el camino era la finitud misma, completamente desgajada, atomizada y, en último término nihilizada.

Para eso, para esa labor de, digamos, ordenamiento del territorio, el entendimiento no es suficiente, pues en seguida presenta “signos de miopía al pensar todo sistema a la imagen de un retrato de la naturaleza” (Lebrun, 2004, p.29 [trad. nuestra]). Esa miopía lleva a una cartografía que supone aplanamiento y nivelación del territorio mismo, de tal manera que el territorio no termina por parecer territorio alguno. Nivelación mencionada por el propio Adorno y Horkheimer:

La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta con sus objetos como el destino cuyo concepto erradica: liquidándolos. Bajo el nivelador dominio de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la cual la naturaleza lo prepara, los mismos libertados acabaron convirtiéndose en aquella “tropa” que Hegel señaló como el resultado de la Ilustración (2007, p.29).

¿Pero cómo pone el propio Hegel freno a esa tropa? La filosofía del espíritu objetivo (otra manera de llamar a la *Filosofía del derecho* hegeliana) se convierte pues en una filosofía de cómo la libertad se hace mundo, de cómo la libertad consigue declinarse por

medio de las propias leyes de la naturaleza, esto es, de que el territorio de lo humano sea, ciertamente, un territorio del espíritu, de la libertad, y a esto el entendimiento es ciego. La situación terrorífica en la que se sume el territorio cuando este es tratado por el mero entendimiento permite reinterpretar al kafkiano agrimensor de *El castillo* como aquel que solo puede permitirse los útiles propios de la agrimensura, esto es, los útiles propios del entendimiento. El territorio, ahí, se ha perdido por completo, pues el entendimiento del agrimensor es incapaz de rearticular aquello que primero ha dividido y, por tanto, es incapaz de comprender el lugar mismo del castillo -de la soberanía, del derecho, de la institución- en el espacio. Lo único que podría proponer el entendimiento del agrimensor es, en puridad, cortar por lo sano, esto es, de nuevo, el terror. Ninguna asamblea se puede, por tanto, bastar solo de agrimensores, así se entiende que el “el terror jacobino es consecuencia inevitable de esa limitación. Una asamblea escribe sus razones en un papel y luego lo presupone sobre la realidad, encontrando que lo que es no coincide con lo que debe ser. Los trozos que sobran de la realidad los va recortando la guillotina. La violencia histórica no es más que el resultado de esta constatación” (Fernández Liria, 2019, p. 134). Lo que pretenden, y creemos que aquí está la base de una presunta complementariedad, al menos por ahora, de Hegel con Adorno y Horkheimer, es rescatar la finitud de las garras de la abstracción nihilizante. Ello, aunque el proceder de Hegel sea, al final, sistemático y marcadamente teleológico y el proceder de Adorno y Horkheimer sea, digámoslo así por ahora, eminentemente sectorial. Estaríamos pues ante un ajuste de cuentas, por partida doble, con la historia de la filosofía y con la modernidad -esa que, como decía Hegel (y gustaba citar a Heidegger)- “pisa tierra firme” (Heidegger, 2007, p.250). Por todo ello Hegel tiene que exigir un segundo paso a la ilustración, lo que se traduce como restitución de la capacidad positiva de la razón, recobrando y asegurando, restituyendo pues, el espacio de la diferencia, esto es, reintegrando el terreno del despliegue razonado de la particularidad en clave racional -valga decir, dialéctica-. Esto y no otra cosa es la *Dialéctica de la ilustración* hegeliana.

5. Una nota sobre la sociedad civil

Ahora bien, por hacer cierta justicia a Adorno y Horkheimer, lo que parece estar en juego en su planteamiento es una limitación de la propia distinción de sociedad civil/Estado en Hegel, de tal manera que la presunta armonía hegeliana entre subjetividad y objetividad se habría suprimido por el exceso de la actual sociedad civil: “El sentido de la realidad, la adaptación al poder, no son ya resultado de un proceso dialéctico entre el sujeto y la realidad, sino que son producidos directamente por el mecanismo industrial” (2007, p. 219). Esto es, que el acoplamiento de expectativas habría desbordado la capacidad del status quo soberano -de la unidad, en términos hegelianos, de la eticidad o, incluso, del espíritu objetivo al completo- y estaría, simplemente, producida por el propio mecanismo industrial. Dicho de otra manera, no es que la dialéctica de la ilustración hegeliana estuviera estructuralmente mal, es que si estaba mal era porque no parecía poder prever que la producción de expectativas, es más, de realidad, o de efectividad, se produciría directamente por un espacio que era mera negación y no negación de la negación; esto es, que sería producido por el término medio de la eticidad -la sociedad civil- y no por la negación de la negación -el Estado y las instituciones políticas-. Esto significaría que el carácter dador de sentido y reintegrador de las diferencias ya no sería el Estado mismo, sino que los generadores de sentido estarían en la sociedad civil y en lo que, por ejemplo, hoy llamamos industria cultural -industria emancipada de cualquier hacia dónde que verdaderamente pretenda rescatar la diferencia más allá de que sea económicamente

beneficioso para ella-. Esta y no otra es la línea de lectura que después, con éxito de público, desarrollarían Negri y Hardt (2001).

Es decir, que el problema estaría en un presunto desborde de la sociedad civil, desborde que la ontología hegeliana no podía prever y que la haría reventar por dentro. Así pues, por ejemplo, ciertamente se puede encontrar una crítica en Hegel a los excesos de lo que hoy denominaríamos capitalismo. Cuando leemos, sin ir más lejos, que la sociedad civil, abandonada a su suerte -esto es, sin las instituciones del Estado, sin la negación de la negación, sin la unidad o el hacia dónde-, producen un espectáculo de desenfreno y miseria:

Por un lado, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción de todas sus necesidades que se desahoga por todos lados, [en cuanto] arbitrio contingente y capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y [destruye] su concepto sustancial; pero, por otro lado, en cuanto infinitamente excitada y en total dependencia de la contingencia y del arbitrio externos, así como limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades tanto contingentes como necesarias se vuelve contingente. La sociedad civil ofrece en estas oposiciones y en la complicación de ellas el espectáculo del desenfreno, de la miseria, así como el de la corrupción física y ética que es común a ambas (Hegel, 2022, §185, p. 278).

Esto es, que la particularidad, por sí sola, produce solo miseria y desenfreno, corrupción sin más. Esto es, digamos, lo que Hegel entiende o puede entender por un “capitalismo” desenfrenado, excesivo, sin cortapisas, sin impuestos, sin barreras. Evidentemente Hegel tiene una solución a este respecto; eso que todavía hoy llamamos Estado. Es por ello que ya no se puede tratar, en términos de Adorno y Horkheimer, de superación alguna o de *Aufhebung* alguna de la sociedad civil en el Estado, sino de liquidación. Por ello

se trata de un proceso de liquidación más que de superación, de negación formal más que de negación determinada. Si los colosos sueltos de la producción han superado al individuo, no es porque no lo hayan satisfecho plenamente, sino porque lo han extinguido como sujeto. En esto precisamente reside su perfecta racionalidad, que coincide con su locura (Adorno y Horkheimer, 2007, pp. 219-220).

6. *Dialéctica negativa* como verdadera dialéctica de la ilustración

Para poder completar el proceso de crítica a la dialéctica de Hegel tendrá que llegar a *Dialéctica negativa*. Efectivamente, ahí el truco será contradecir lo que Hegel decía de la dialéctica de Platón. Hegel, como veíamos más arriba, diferencia su propia dialéctica de la platónica al faltarle a esa el elemento positivo (el *für sich*, la negación de la negación, la negación determinada). El procedimiento de Adorno solo podrá ser, en fin, igualar, desde el principio -aunque desde luego esta no será la única reducción realizada de Hegel a Platón con Hegel para así reducirlos a ambos a un tipo de procedimiento positivo, esto es, a una dialéctica en realidad igual, positiva. Ya en el prólogo leemos:

La formulación *Dialéctica Negativa* es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. Devanar su paradójico título es una de sus intenciones (Adorno, 1984, p. 7).

Dicho de otra manera, el objetivo es el mismo que el que se recoge en *Dialéctica de la Ilustración*, que forma aquí parte de un mismo programa: el de una dialéctica no positiva, esto es, el de una dialéctica negativa, cuyo prólogo verdadero sería la *Dialéctica de la Ilustración*, que, digámoslo así, sería una suerte de prólogo que toma la ilustración como ejemplo. Pero el mismo método de reducción de la ilustración a mitología sigue siendo en *Dialéctica negativa* un punto de partida irrenunciable: “Se puede determinar incluso racionalmente lo que hay de falso en la racionalidad desarraigada, descentrada de sí misma: Ilustración convertida en mitología” (Adorno, 1984, p. 41). Es decir, tenemos, ya desde muy pronto en *Dialéctica negativa*, el ejemplo, Ilustración como mitología, que era ejemplo y tema del anterior libro. Pero en *Dialéctica negativa* ya se ve claramente que evitar la caída en la ontología fundamental heideggeriana y no enmendar del todo la ilustración es el problema con el que se las estaba viendo Adorno en 1966 y del que la obra de 1944 se convertía en una primera tentativa, y se ve, igual de claramente, que el problema central a esquivar para completar ese camino sería la supresión del propio planteamiento hegeliano. Así, al respecto de Heidegger -y su relación con la ilustración-, podemos leer que:

Aunque a Heidegger le importe poco, la transición eleática al hoy glorificado concepto del ser era ya ilustración con respecto al hiloísmo. Pero el regreso al otro lado de la reflexión del pensamiento crítico hasta orígenes sagrados, tratando de borrar todo lo que es ilustración, no hace más que intentar eludir imperativos filosóficos que, una vez notados, tenían que impedir la satisfacción del ansia ontológica (Adorno, 1984, p.76)

Por este camino, Adorno cree completar la crítica a la ontología fundamental como mero “ansia ontológica”, y detecta en ella una insuficiencia lectora, caracterizada como incapacidad -en el mejor de los casos, cuando no impostura- para ver lo que de ilustración pudiera haber en el lugar al que Heidegger cree retroceder no encontrando ilustración alguna. Es así como Heidegger considera haber encontrado un suelo suficientemente sólido como para evitar -o eludir- esos presuntos imperativos filosóficos que, por otro lado, introducirían a la historia de la filosofía en una suerte de progreso ilustrado *ad infinitum*. Es así como Heidegger, piensa Adorno, moldea –“cortadas a la medida de la necesidad que se siente” (Adorno, 1984, p. 76)– estructuras de pensamiento filosófico que no se dejarían interpretar como quiere, así como así. Dicho de otra manera, Adorno reinterpreta el retroceso heideggeriano al pensamiento pre-socrático como mera violencia hermenéutica. Pero lo que, al fin y al cabo, está y sigue en juego, es la misma necesidad, ya vista en el esbozo en el que aparecía la renuncia a la naturaleza en *Dialéctica de la ilustración*, de evitar la tentación del origen, que aquí, en la caracterización madura de dialéctica negativa, aparece como “El sufrimiento bajo lo que es registrado por la filosofía de Heidegger como pérdida del ser es la misma falsedad y difícilmente hallará el apoyo que buscó en Hölderlin” (Adorno, 1984, p. 92).

No podemos en un artículo de este tipo hacer justicia a si Adorno hace, valga la redundancia, justicia a Heidegger, reduciéndolo como parece pretender a un mero ejercicio de violencia exegética. Pero sí que creemos que estas consideraciones sirven para cartografiar el mapa de lo que ha sido un único y coherente proyecto filosófico; el de evitar una doble tentación, la de la ontología fundamental y la de la ontoteología. En ese proceso Adorno puede considerar valioso, incluso, un acercamiento a esos -por tomarle el título a Lindberg- *irreconciliables* que son Heidegger y Hegel (Lindberg, 2010). Por ello podemos leer que:

Desde entonces la ilustración ha seguido avanzando irresistiblemente y la misma subjetividad ha sido arrebatada en el proceso de desmitologización. Con ello se han hundido las posibilidades de salvamento hasta un punto límite. La esperanza en él ha sido entregada paradójicamente abandono, a una secularización que no se detiene ante nada y a la vez se reflexiona a sí misma. Lo que hay de verdadero en el planteamiento de Heidegger es lo que se pliega a esta situación negando la metafísica tradicional; lo que hay de falso se manifiesta, cuando habla -en esto no tan opuesto, ni mucho menos, a Hegel- como si con ello se hiciera inmediatamente presente lo que hay que salvar (Adorno, 1984, p. 102).

Es decir, que para poder reducir el problema hegeliano, a la altura de *Dialéctica negativa*, Adorno tiene que recurrir a otro tipo de violencia exegética virtualmente irreprimible, esta vez contra Hegel, y consiste en hacer de este último una especie de rehabilitador de algo perdido. Para ello el método exegético consistirá en una suerte de igualación entre el problema del *ser* y el problema del *espíritu*:

Ciertamente Heidegger opone el culto del ser al culto idealista del Espíritu, lo que presupone crítica a la divinización de aquél. Sin embargo, ese ser se parece enormemente al Espíritu, a pesar de ser su antípoda, no en menos represivo que él; sólo que más impenetrable, ya que aquel tenía la transparencia por principio, y por consiguiente tan incapaz de reflexionar críticamente su propia esencia dominadora como no lo fue nunca filosofía alguna del espíritu (Adorno, 1984, p. 103).

Esto sería tanto como sustituir -solo por mor de leer críticamente a Adorno- la jerga de la autenticidad como la jerga del espíritu; una jerga, ciertamente, dice Adorno, “más transparente”, ambas con una esencia dominadora, solo que la de la autenticidad lo ocultaría mejor, por más impenetrable. El problema de esta aproximación es que perturba el tipo de crítica al romanticismo propia de Hegel y que, como veíamos, impedía reconstrucción o vuelta alguna al origen; es decir, en Hegel no se salva nada, salvo la herida o el recuerdo, salvo la vigilia o el dolor. El trabajo del espíritu es así negativo, y los rendimientos en la historia solo objetivos, esto es, institucionales, esto es, finitos, esto es, insuficientes. El problema de esta reducción de Hegel al problema del origen es, en fin, que, en lugar de un Hegel de la supresión -esto es, totalitario- tenemos un Hegel de la absoluta conservación -esto es, romántico-. Y Hegel no es ni una cosa ni la otra, porque es más bien el intento desesperado por conservar y suprimir al mismo tiempo. Esa desesperación es la desesperación del concepto, la inquietud del concepto, la inquietud -por tomarle el término a Nancy- de lo negativo. Es decir, que el problema sistemático, del sistema, del sistema de la identidad, de la adecuación pura entre concepto y realidad, no se logra resolver hegelianamente en la Filosofía del espíritu objetivo, esto es, en el mundo de los hechos (*i.e.* instituciones), sino solo en la Filosofía del espíritu absoluto. Esto garantiza que la ilustración nunca es la figura completa que las lecturas teleologicistas pretenden observar en ella. El error que, creemos, Adorno y Horkheimer localizan en la ilustración en *Dialéctica de la ilustración* y también Adorno en *Dialéctica negativa* es el mismo que localiza Hegel en la *Enciclopedia*, en la *Lógica*, o en la *Fenomenología*. Solo una lectura parcial del Sistema que pretendiera ver en el término medio del espíritu (Filosofía del Derecho o Filosofía del Espíritu objetivo) un momento absoluto, podría considerar que la teleología es ahí estructuralmente completa. Pero ninguna ilustración puede asegurar adecuación completa entre concepto y realidad -verdadero destino de lo absoluto- ni tampoco garantía alguna de una última negación de la negación. Esto es, que la ilustración, en Hegel, es negación, momento negativo, momento transido de

negatividad, momento que, simple y llanamente, espera superación, y a ser posible -y debe ser posible, aunque no por ello teleológicamente posible- sin terror.

Quedaría, pues, algún apunte posible sobre sí, más allá del problema propio de *Dialéctica de la ilustración* -cuya completud, como asumimos aquí, sería escribir no otra cosa que *Dialéctica negativa*- y la reintroducción de la misma como momento de finitud, esto es, de negación, en Hegel, anulando en parte el problema de la ilustración hegeliana, es suficiente para desarticular un trabajo -el de *Dialéctica negativa*- que en realidad no se para en el ejemplo *ilustración*. Y es que el problema propio de *Dialéctica negativa* no es ya o no es específicamente el problema de un tratamiento insuficiente del planteamiento ilustrado por Hegel, sino una enmienda general a las insuficiencias de lo negativo, esto es, a un presunto desconocimiento, por parte de Hegel, del verdadero “poder” de lo negativo. No es este el lugar para resolver esta cuestión. Pero sí diremos un par de cosas, toda vez que el proyecto de alejamiento de la metafísica hegeliana ha puesto, para dar lugar a dos caminos diferentes, pero al menos en esa misma línea, a Heidegger y a Adorno. En ambos casos el problema parece ser que la diferencia, que la finitud, que la negación, queda estructuralmente superada por Hegel; esto es, que no hay, en pureza, ni diferencia, ni finitud, ni negación. Y ello, aunque diferencia, finitud y negación signifiquen cosas diferentes en Adorno y Heidegger. En ambos casos el problema es el tratamiento hegeliano de la negación -en cuyo exceso de positividad anhelada se localizaba el exceso teleológico ilustrado-. Por el lado de Adorno, el problema es que, como saldo obvio del planteamiento hegeliano, caemos en una filosofía de la identidad que, dicho vulgarmente, no deja respirar a la diferencia. Por el lado heideggeriano, el problema estaría en la asfixia onto-teológica que oblitera el problema del ser en un éxtasis de lo óntico mismo. Es fundamental para el planteamiento adorniano haber mostrado que este camino de asfixia logocentrista conduce a la ilustración al peculiar giro destructor, colonizador, y a creerse en la potestad de no dejar nada -nada de la finitud- fuera de sí. Pero es que, al menos por lo que respecta al método y a los intereses de Adorno, creemos que el concepto de negación en Hegel puede, en determinadas partes del movimiento del espíritu, ostentar el mismo nivel de precariedad conceptual -estructural- en el que Adorno quiere mantener lo negativo. Esa precariedad es, en Hegel, camino, pero no es, en la misma negatividad, otra cosa que esa negatividad, ello incluso cuando lleve el germen de su superación. Pero el caso es que en Hegel la finitud no es suprimida, como no es suprimido el momento negativo, como no es suprimida -en el Estado- la sociedad civil y como no es suprimida la entera eticidad -en el espíritu absoluto-. Es decir, la precariedad se queda sostenida en lo negativo, conservada en lo negativo, insuperada en lo negativo, tensionada por el espacio tiempo del mundo objetivo. El mundo, es decir, nuestro mundo, no deviene absoluto, o no puede devenir solo absoluto, porque la posterioridad del espíritu absoluto o la anterioridad con respecto a este del espíritu objetivo no es una anterioridad o posterioridad cronológica. Ocurre todo, digámoslo así, al mismo tiempo, y por ello, solo desde ese “lo mismo” del “mismo tiempo” el concepto, sí que ahí, ha devorado el tiempo. No superación del mundo y asunción en el seno del mundo de la dialéctica negativa de Adorno es, de alguna manera, el rendimiento de esa obra conocida como *Filosofía del Espíritu objetivo* (como *Filosofía del derecho*) y, al menos ahí, siempre y cuando el Espíritu absoluto no se despliegue como *Aufhebung* (reducida a supresión) del mundo, seguirá habiendo una estructural, negativa y adorniana precariedad. Pero es que ahí, en la *Filosofía del Derecho*, incluso ahí, sí, incluso en los momentos más “idénticos de la misma”, en los momentos, digamos, más absolutos, sigue habiendo negatividad, hay sobre todo desajuste, es decir, sigue habiendo tiempo y sigue habiendo precariedad. Dicho de otra manera, el monarca puede morir y no dejar descendencia. Y dicho todo esto de una última manera; Hegel sería, en definitiva, el mejor lector de *Dialéctica negativa*.

7. Referencias

- Adorno, T. (1994). *La actualidad de la Filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayo, Altaya.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Akal.
- Adorno, T. (2012). *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Ramón Chamorro, Akal.
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*, trad. Ripalda, Taurus.
- Arendt, H. (2007), *Karl Marx y la tradición del marxismo occidental*, trad. Marina López & Agustín Serrano de Haro. Titivillus, 2007
- Escuela Cruz, C. (2022), “Adorno, Lukács y las interpretaciones metafísicas del materialismo marxiano”, en: *Pensamiento*, 78, 181-197.
- Fernández Liria, C. (2019). *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Akal.
- Gadamer, H. G. (1980). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Manuel Garrido, Cátedra.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Jiménez Redondo, Katz,
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Abada.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2022). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Ápeiron.
- Heidegger, M. (2007). “Hegel y los griegos”, en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza.
- Heidegger, M. (1994). “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, trad. de Dina V. Picotti C., Biblos.
- Heinrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Diaz, Monte Ávila Editores.
- Kervégan, J. F. (2007). *Lo político. Entre especulación y positividad*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo.
- Kervégan, J. F. (2007). *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin.
- Lebrun, G. (2004). *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil.
- Lindberg, S. (2010). *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*, L'Harmattan.
- Nancy, J. L. (2005). *La inquietud de lo negativo*, trad. Juan Manuel Garrido, Arena libros.
- Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Paidós.
- Pérez, B. M. (2020). El acontecimiento de la inversión dialéctica. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 355-366.
- Ripalda, J.M. (1992). *Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel*, Trotta.

Violencia contra sí mismo, los otros y la naturaleza. *Dialéctica de la ilustración*. Teoría, método y estudio de su recepción en Chile, Argentina y América Latina¹

Mauro Basaure

Universidad Andrés Bello (UNAB), Chile

Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), Chile

Recibido: 29 octubre 2023 / Aceptado: 7 diciembre 2023

Resumen: El artículo analiza la recepción del libro de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* en Chile, Argentina y América Latina. Se utiliza una metodología *bottom-up* para reconstruir las diversas formas en que los textos han sido apropiados. El estudio del caso chileno muestra que dicha recepción se concentra en los fragmentos que desarrollan los conceptos de ilustración y cultura de masas, dejando de lado otros fragmentos del libro, que adquieren un carácter marginal. Muestra además que conforme pasan las décadas esa recepción se especializa y publica en revista más que en libros. El texto luego estudia la recepción de esos fragmentos marginales en América Latina, mostrando que el único país en que son verdaderamente recepcionados es Argentina. Ello se considera un indicador de una especialización más compleja, profunda y sustantiva, que la que ocurre en otros países de América Latina.

Palabras clave: Teoría crítica, recepción, Chile, América Latina, Argentina, campos académicos.

Violence against self, others, and nature. Dialectics of enlightenment. Theory, method, and study of its reception in Chile, Argentina, and Latin America.

Abstract: The article analyzes the reception of Adorno and Horkheimer's book *Dialectic of Enlightenment* in Chile, Argentina and Latin America. A bottom-up methodology is used to reconstruct the different ways in which the texts have been appropriated. The study of the Chilean case shows that such reception concentrates on the fragments that develop the concepts of enlightenment and mass culture, leaving aside other fragments of the book, which acquire a marginal character. It also shows that as the decades go by, this reception specializes and publishes in journals more than in books. The text then studies the reception of these marginal fragments in Latin America, showing that the only country where they are truly studied and used is Argentina. This is considered an indicator of a more complex, deep, and substantive specialization than what occurs in other Latin American countries.

Keywords: critical theory, reception, Chile, Latin America, Argentine, academic fields.

Sumario: 1. Introducción. 2. Esbozos de una metodología de la recepción en el contexto académico actual. 3. La recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en Chile. 4. Aspectos de la

¹ Agradecimientos: Agradezco a Miguel Valderrama por sus comentarios, que ayudaron a mejorar este texto y a Andrés Díaz tanto por sus comentarios y el apoyo en la confección de este artículo. Financiamiento: Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (ANID/FONDECYT): proyecto 1231922. Proyecto ANID/FONDAP número 15130009.

recepción de la Dialéctica de la Ilustración en América Latina. 4.1. Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración. 4.2. Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral. 4.3. Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración. 4.4. Apuntes y esbozos. 4.5. El Esquema de la cultura de masas. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

1. Introducción

En este artículo expongo los resultados de una investigación sobre la recepción de *Dialéctica de la ilustración (Dialektik der Aufklärung)* en América Latina. El libro de Theodor Adorno y Max Horkheimer se publicó originalmente en 1944 bajo el título *Philosophische Fragmente*. La segunda impresión, de 1947, se publica en Ámsterdam con el título definitivo. En habla hispana se cuenta con una traducción desde 1969², de modo que dicha recepción, en principio, pudo comenzar ya en la década de los setenta del pasado siglo.

Siguiendo estudios anteriores (Basaure, 2023), expongo, en un primer momento, los contornos de lo que considero la aproximación metodológica más adecuada a este tipo de investigación. Se trata de una perspectiva que privilegia una reconstrucción *bottom-up*, que —evitando realizar generalizaciones sin fundamentos empíricos sólidos (lógica *top down*)— busca dar cuenta de la multiplicidad temática y disciplinar de los modos de apropiación de los textos en estudio y, al mismo tiempo, ser sensible a los contextos históricos de esa apropiación. Si cabe hablar, con propiedad, en términos generales de la recepción de una tradición de pensamiento, ello es siempre en el sentido estricto de un acercamiento asintótico desde la diversidad de los contextos e interpretaciones concretas hacia niveles cada vez más altos de generalización. Afirmo que dicha multiplicidad se acrecienta con la especialización de las investigaciones en el área en estudio, la que a su vez se fortalece por dos fenómenos distintos. De una parte, hay una especialización asociada a las condiciones actuales de producción académica que conducen a privilegiar publicaciones en formato de artículos de revistas especializadas, dejando relativamente de lado los análisis más generalistas —asociados, por ejemplo, a diagnósticos de época o de la sociedad actual— y cuyo formato de publicación es típicamente el libro. De otra parte, la especialización puede deberse a la mayor amplitud y profundidad de los campos académicos en los que una determinada tradición, autor u obra es relevante. En función de ello se desarrolla mayor investigación, en diferentes direcciones, de diferentes objetos, ampliando así el alcance de la recepción de dichos autores u obras. Si en el primer caso se trata de una especialización forzada por las condiciones actuales de la producción

² La primera traducción castellana de *Dialéctica de la Ilustración* tuvo como título *Dialéctica del Iluminismo* y data de 1969. Se trató de una edición argentina, en la colección de Estudios Alemanes de la editorial SUR, y fue traducida por H. A. Murena. Luego, en 1987, esa misma traducción fue reeditada, también en Buenos Aires, por la editorial Sudamericana. Él puede deberse, según indica Mariana Dimópulos (2015), al uso de Murena de la traducción italiana (*Dialettica dell'illuminismo*), quizás, sospecha esa autora, sin siquiera pasar por el original alemán. Esto vino a ser corregido por la editorial Trotta que publicó *Dialéctica de la Ilustración* —el título de uso común hoy en día— en 1994. La traducción estuvo a cargo de Juan Sánchez, y se basó en el tomo las Obras Completas de Max Horkheimer cuyos derechos los tiene la editorial alemana Fischer. Por último, en 2007, la editorial Akal publica una nueva traducción, a cargo de Joaquín Chamorro, basada esta vez en la edición de las obras completas de Adorno, cuyos derechos los posee la editorial Suhrkamp. Esta diferencia de derechos es la causa de que el texto “El esquema de la cultura de masas”, escrito por Adorno, finalice *Dialéctica de la Ilustración* de Akal, pero no exista en *Dialéctica de la Ilustración* de Trotta, ni tampoco en las ediciones del siglo pasado. Jordi Maiso (2009) ha hecho un estudio evaluativo de estas ediciones. Miguel Grijalba (2016) habla de la “desastrosa” traducción original. En la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en Chile y América Latina no se ve preocupación de los aspectos recién mencionados; es decir, no se tematiza la edición usada.

académica, en el segundo ella es forzada por la dinámica de investigación del propio campo académico. Se trata de dos fenómenos que cabe distinguir conceptualmente, pero que empíricamente pueden encontrarse típicamente unidos. En todo caso, esta investigación da indicios claros de su separación [2].

A partir de estas intuiciones teóricas y metodológicas, en un segundo momento, estudio el caso chileno de recepción de *Dialéctica de la Ilustración* para mostrar que, en él, puede identificarse —tendencialmente y, sobre todo, en la última década— una mayor especialización producto del primero de estos fenómenos; es decir, la especialización forzada por el cambio en las condiciones de la producción académica. Por lo mismo, ello no indica necesariamente la fortaleza y amplitud de campos intelectuales asociados a la teoría crítica o de temáticas y disciplinas afines. Tomo como indicador de lo anterior el que —pese alto número y a la variedad temática de las publicaciones que tienen como referencia *Dialéctica de la Ilustración*— ellas se concentran en los ámbitos más destacados y citados de este libro —el concepto de ilustración y la teoría de la cultura de masas—, ignorando por completo aquellos fragmentos del libro, cuya investigación supone una mayor especialización y, para ello, campos académicos más vigorosos en el área. Me refiero a los excursos, el estudio sobre antisemitismo, y a los fragmentos finales del libro [3]. Por último, intento demostrar la solidez de este indicador rastreando la recepción precisamente de esos fragmentos (“marginales”) en América Latina. Los resultados de ese esfuerzo no menor son claros: el caso chileno no es en absoluto anómalo pues dichos fragmentos han encontrado una verdadera recepción solo en Argentina. Más allá de la especialización forzada por la transformación de las condiciones de producción académica, en este país puede evidenciarse (además) una especialización asociada a una mayor amplitud y profundidad de los campos de investigación en que la teoría crítica es relevante, el del psicoanálisis entre ellos [4].

2. Esbozos de una metodología de la recepción en el contexto académico actual

Frente a la tarea de realizar un estudio de la recepción de una tradición de pensamiento, como la de la Escuela de Frankfurt, se plantean una serie de cuestionamientos y alternativas sobre cómo proceder (Fischetti, 2008). Desde mi perspectiva, la disyuntiva más importante es doble: entre unicidad y diversidad, de un lado, y entre una lógica *top down* o una *bottom-up*, del otro (Basaure, 2023). Diversidad significa reconocer las diferencias relevantes entre autores, sus obras, así como, dado el caso, aquellas al interior de una misma obra. Cuando se trata de *Dialéctica de la Ilustración*, por ejemplo, se muestra empíricamente relevante diferenciar sus partes internas; es decir, entenderla como lo hicieron sus propios autores, como fragmentos. Significa también reconocer las diferencias históricas, temáticas, de enfoques, y disciplinares del contexto de recepción. Muy en concordancia con esto, la lógica de investigación *bottom-up* significa, en este marco, realizar un trabajo empírico de reconstrucción de las recepciones del contexto en estudio, buscando reconocer diferencias relevantes en ellas, sean temporales, espaciales, temáticas, disciplinares, regionales, entre otras.

Desde mi perspectiva, esta aproximación desde la diversidad y la lógica *bottom-up* es el punto de partida. Desecho, por tanto, la lógica de investigación *top down*, pues generando una aparente globalidad anula desde un principio las diferencias. Ello, sin embargo, no significa rechazar la posibilidad de una perspectiva global y unitaria —traducida aquí como hablar, de modo general, de la recepción de la Escuela de Frankfurt. Esta perspectiva totalizante bien puede concebirse como un horizonte que guía

la investigación en su esfuerzo por ir agregando e integrando la diversidad de los relatos de recepción en un discurso cada vez más general y unitario, pero cuya unidad no significa abstracción (*top down*) y falta de diversidad, sino todo lo contrario. Unidad en la diversidad, síntesis, holismo, pluralismo, son nombres que podrían asociarse a esta aproximación.

Cualquier narrativa de la recepción de una tradición de pensamiento supone una doble complejidad: Por una parte, la diversidad interna de la tradición y; por otra, la diversidad que impone el contexto donde tiene lugar dicha recepción. Un ejemplo que muestra muy bien esto puede encontrarse en el libro editado por Alain Blanc y Jean-Marie Vincent (2004) *La postérité de l'École de Francfort*, en que diversos autores estudian la recepción de dicha escuela en los casos de Italia, España, Polonia, Grecia, Estados Unidos y Francia. En todos esos casos dicha recepción ha estado marcada por procesos políticos y sociales, y las urgencias de esos contextos de recepción (Fischetti, 2008; Maiso, 2010). Así lo he mostrado para el caso de Chile (Basaure, 2023) en que el contexto de la dictadura de Augusto Pinochet y el posterior proceso de transición son determinantes en dicha recepción. De acuerdo con esta doble complejidad, no puede decirse que dicha narrativa sea un proceso pasivo o puramente “receptivo”. Lo cierto es que dicho contexto es altamente selectivo, impone condiciones, límites, orientaciones, modos de apropiación específicos que solo cabe conocer en la medida que se estudie de modo igualmente específico (diversidad y lógica *bottom-up*).

Una verdadera reconstrucción en estos términos supone, de hecho, el inmenso trabajo de considerar, en el límite, todos los textos de esa tradición, incluso aquellos pobremente leídos y citados, en algunos casos por el simple hecho de que no han sido traducidos al idioma del contexto en estudio, o lo han sido muy recientemente. El conocimiento sobre la falta de recepción de ciertas obras, o partes de ella, ayuda a configurar lo que llamo la selectividad y límites de un contexto de recepción, y contribuye al conocimiento que, bajo dicha lógica *bottom-up*, puede permitir a la postre alcanzar paulatinamente una visión global o unitaria de la recepción de la tradición en estudio. En este estudio aplico esta visión al caso de Chile en la medida que comparo las limitaciones de su recepción de *Dialéctica de la Ilustración* con el contexto de recepción de esa obra, más amplio y diverso, de América Latina.

Para enriquecer ese análisis hay que considerar otros dos aspectos. El primero refiere a las diversidades en los grados de constitución de los campos académicos en los que la tradición, cuya recepción se estudia, es relevante. Ello varía de país en país. Hay países en los que la teoría crítica se ha llegado a constituir como un campo de estudio en sentido propio. Hay otros en los que se ha constituido con más fuerza la tradición del psicoanálisis, los estudios del cine, de la estética, los estudios inter-especies, entre otros, y, con ello, se expande —desde esos ángulos y de manera indirecta— el interés y la recepción de la teoría crítica. Es un proceso recursivo el que, a mayor amplitud y diversidad de los campos investigativos —que siendo distintos confluyen parcialmente en el interés en una tradición—, mayor es también la profundidad y diversidad de la recepción de dicha tradición. Según ello, ya no solo se trata de la tradición de pensamiento como tal, de alguna de sus generaciones, de un autor en particular, sino que el grado de especialización alcanzado conduce al interés por alguna de las obras en específico, o incluso de partes de estas. Por el contrario, mientras menos desarrollados sean los campos académicos relevantes a la recepción en cuestión, más “generalista” será dicha recepción; es decir, más inespecíficas serán las referencias a dicha tradición. En este estudio muestro, con fundamento empírico, estas diferencias para el caso de América Latina.

Hay un segundo aspecto. Los contextos de recepción poseen dimensiones transversales que los determinan más allá de la diversidad reseñada más arriba (que

incluye aquella relativa a los diferentes grados de constitución de los campos académicos). Una de esas dimensiones refiere a las condiciones de producción académica, que, de modo transversal, condicionan el quehacer investigativo hoy en día y que fuerzan a la publicación en revistas indexadas y a la especialización, cuestiones, estas últimas, que van, en gran medida, de la mano. Si es cierto que la lógica de la investigación académica avanzada supone la búsqueda de la novedad en el sentido de temáticas no tratadas, y eso es un criterio básico exigido por los pares evaluadores de las revistas académicas, entonces ello también fuerza en una dirección de mayor diversificación temática y disciplinar en los contextos de recepción. Mi tesis en este punto, por lo mismo, es que hoy en día dicha recepción no solo se da más en revistas que en la producción de libros, sino que ella es cada vez más especializada temáticamente, y, por lo mismo, las investigaciones tienden a centrarse en aspectos cada vez más específicos de las obras de los autores en estudio, sea en algunas tesis en particular, en libros específicos, o incluso en parte de estos.

Pese a que los dos aspectos recién mencionados fuerzan en una misma dirección de mayor especialización y diversificación temática en los contextos de recepción, ellas no deben confundirse. El primer fenómeno —referido a las condiciones de producción académica— puede conducir a una especialización y diversificación de la recepción, pero en el marco de vacíos que dejen ver grados comparativamente menores de complejidad y riqueza de los campos académicos relevantes a esa recepción (segundo aspecto o fenómeno mencionado). La comparación entre el contexto chileno de la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* y el de América Latina es un buen ejemplo para mostrarlo.

3. La recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en Chile

La recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en Chile es diversa no solo en función de las distintas décadas que corren desde su traducción al castellano, sino que principalmente producto de los múltiples temas de que trazan sus fragmentos. Dado que la traducción de ese libro tiene lugar en 1969, la recepción anterior solo pudo ser realizada por quienes conocían el original. Es el caso de Norbert Lechner, quién refiere este texto, así como a los de Marcuse, en el contexto de los hechos de mayo 68. Durante el corto periodo en que tuvo lugar la discusión intelectual en Chile, antes del golpe cívico militar de 1973, este libro no fue discutido. El optimismo revolucionario de cuño marxista, que impregnaba parte importante de la intelectualidad crítica de la época, no era caldo de cultivo para que floreciera una recepción de la mirada más bien pesimista de la *Dialéctica de la Ilustración*. Muy tímidamente, las lecturas de este libro comienzan hacia finales de la década del setenta, en el contexto de la dictadura, y ello en publicaciones internas y de muy baja difusión e impacto del Instituto de Sociología y de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Católica de Chile. Durante la dictadura, la investigación social se desarrolla fuera de las universidades, en centros de investigación como FLACSO o CEPAL (Brunner, 1982). Es precisamente en el primero de ellos donde intelectuales muy importantes del periodo, como Norbert Lechner (1983; Beigel, 2011) y José Joaquín Bruner (1982), introducen el texto de Adorno y Horkheimer dentro de sus referencias.

En la década siguiente, la última del siglo XX, hubo varios autores que, al tratar la modernidad chilena y fenómenos asociados, tenían como referencia a *Dialéctica de la Ilustración*. En general, este libro se había hecho importante para hacer análisis sobre América Latina, como lo muestra el trabajo de Néstor García Canclini sobre cultura, comunicación y modernidad en nuestro continente. Ello repercutía en Chile. Carlos Cousiño (1990) recurría al texto de los frankfurtianos para poner en cuestión la modernidad ilustrada europea y estudiar los límites y las perspectivas de la sociología

latinoamericana teniendo en mente una visión distinta de modernidad. Un autor importante en el periodo es Martyn Hopenhayn, quien además de tematizar la noción de humanismo crítico, que se instaló como una especie de paradigma de las ciencias sociales en el periodo (Hopenhayn, 1990), realizó un interesante diagnóstico de la noción de emancipación y el tipo de modernidad en América Latina en el escenario de la caída de los grandes paradigmas (Hopenhayn, 1994). Hacia el final de la década también destacaban los análisis críticos de la cultura de los medios de comunicación, desarrollada por Carlos Ossa (1999), y los análisis de Fernando Robles (1999) en clave de sociedad del riesgo.

Lo ocurrido a fines de siglo se prolonga a la primera década del siglo XX. Hay una influencia de autores que receptionan a Adorno y Horkheimer en América Latina y que son importantes para la intelectualidad chilena. Se trata de autores como Benjamin Ardití (2000), Fernando Calderón (2000) o Arturo Andrés Roig (2002), entre otros. La lectura de *Dialéctica de la ilustración* se ve marcada por la influencia que —ya desde la década anterior, pero sobre todo con el cambio de siglo— gana Jürgen Habermas y luego Axel Honneth, autores que desarrollan una lectura fundamentalmente crítica de dicho libro (Honneth, 2007). El libro de Vincent (2002), *Pensar la barbarie*, hacía un contrapeso a esa lectura. Temas clave en ese momento tenían que ver con pensar la subjetividad, la identidad y la política.

En este periodo —un periodo de discusiones cuyo soporte era fundamentalmente libresco—, la influencia de Adorno y Horkheimer puede identificarse con una suerte de sensibilidad general, humor o atmósfera crítica respecto de los procesos globales que tienen lugar en las sociedades latinoamericanas frente al nuevo siglo y a la globalización. Conceptos como ambivalencia y la modernidad de América Latina como una forma distinta de modernidad, eran centrales. Varios autores chilenos escriben textos relevantes en el periodo. Fernando Robles (2000) insiste en análisis en clave de sociedad del riesgo, Eduardo Sabrovsky (2001) aporta con un análisis filosófico de la modernidad. Hay trabajos más sociológicos relativos a los problemas sociales de cara a la globalización, como los de Hopenhayn (2005), o de los problemas de integración en una sociedad neoliberal de mercado que deja de crecer, como en el libro de Eugenio Tironi (2005), *El Sueño chileno*. En el mismo año Jorge Larraín (2005) publicaba *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad*, donde discutía brevemente la crítica de la racionalidad instrumental. También cabe dentro de este marco el estudio de Ossandón y Santa Cruz (2005) sobre la sociedad de masas en Chile. En esa misma década, la primera del siglo XX, es visible una transformación del escenario de producción intelectual en el que se tienden a dejar de lados los grandes diagnósticos de la sociedad chilena, latinoamericana, moderna, etc., presentados fundamentalmente en libros, y se deja espacio para una producción intelectual que aborda temas más específicos, especializados, producida por autores de menor renombre, y que es publicada mayormente en revistas académicas.

En este escenario se encuentran artículos que discuten el concepto de ilustración, y estudian la relación entre *Dialéctica de la Ilustración* y el pensamiento de Michel Foucault, donde se visibiliza la crítica de la psiquiatría como una forma de ciencia ilustrada (Basaure, 2009; Figueroa, 2002). En el área de la estética: se interpreta la obra de ciertos escritores que comparten la sospecha contra la modernidad, sobre el carácter mítico de esta. Se discute la literatura (Falabella, 2003; García-Corales & Pino, 2002), la educación, la música, entre otros ámbitos, en tanto que no completamente reductibles a la lógica de lo idéntico, de lo racionalizable e instrumentalizable; en el cine se discute la pertinencia de la crítica de la estandarización, contraponiéndole la visión, por ejemplo de Roberto Arlt, quien destaca el potencial revolucionario del cine (De Los Ríos, 2009). En

el ámbito de la memoria, se invita a pensar la barbarie, los horrores de la dictadura en Chile desde el punto de vista de los campos de concentración (Blanes, 2005), y en general en temas de memoria política de las víctimas y la política de izquierda (Rojas, 2008). Temas menos tradicionales también se hacen presente. Un caso es el cruce entre la crítica feminista y aquella de la tecnología (Luco et al., 2009). Con la ayuda de Nietzsche y otros pensadores, se desarrolla también un ámbito de discusión crítica sobre la relación entre lo humano y lo animal (Lemm, 2010; Vatter, 2006).

Lo ocurrido en la primera década del siglo XX se profundiza y amplía en la segunda. Existen presentaciones y discusiones sobre la crítica de la ilustración y de la idea de progreso (Vergara, 2011), conectando esa crítica incluso con la idea de malestar y los hechos de protesta que marcaron la década en Chile (Alvear, 2020). Se discute también del concepto ilustrado de autonomía subjetiva y, en paralelo con Hobbes, el cómo la autoafirmación del sujeto se paga con autonegación (Basaure, 2015). En esta línea se realizan paralelos en temas más o menos específicos con diferentes autores: Zygmunt Bauman, Reinhart Koselleck; Foucault. Un aspecto muy tratado en este marco de crítica del ideal ilustrado refiere a la ciencia y la tecnología como expresión y mecanismo de dominación, y en ciertos casos esa crítica se asocia a una perspectiva ecológica que acusa el modo de conocer la naturaleza e intervenirla, en otros casos, apunta a una reflexión de los métodos de investigación social (Canales, 2018).

También pueden encontrarse varias críticas a la perspectiva de Adorno y Horkheimer, muchas de ellas basadas en los desplazamientos realizados por las generaciones posteriores de la Escuela de Frankfurt. Otro tipo de críticas refiere a que la perspectiva de Adorno y Horkheimer tiene un carácter macro social, distante de la vida real y cotidiana (Cadenas, 2016). En otros casos se opone la idea de que las tecnologías han abierto vías más equitativas de distribución de la comunicación y la información (Hilbert, 2014). Esto coincide con una lectura de la *Dialéctica de la Ilustración* como teniendo una concepción no fatalista de la tecnología, según la que sus efectos negativos no dependen de sus leyes internas sino del modo específico de su función en la economía actual (Alarcón & Chartier, 2018). La crítica radical de Adorno y Horkheimer a la ilustración y el progreso se traduce en discusiones sobre la izquierda, su noción de utopía, la valoración crítica de la revolución, entre otros aspectos (Retamal, 2016).

Lo dicho hasta aquí refleja una importante y sostenida recepción fundamentalmente del fragmento ligado al concepto de ilustración, la noción de progreso, el lugar de las ciencias y la técnica. Igualmente robusta, en términos de volumen de la recepción, ha sido la discusión sobre la cultura industrial y la sociedad de masas. Grinor Rojo (2022) presenta la tesis del libro, sus aporías, los intentos de salida de ella, la diferencia con la perspectiva de Benjamin, entre otros aspectos clave de la discusión en este ámbito. *Dialéctica de la Ilustración* se instala como una referencia obligada para hablar de la industria cultural y de la sociedad de masa en América Latina. Lo es, por ejemplo, para estudios sobre las prácticas culturales, de la industria cultural y del entretenimiento en Chile (Güell & Peters, 2011). Muchos autores asumen aún hoy el diagnóstico de la industria cultural y sus efectos para prolongarlo a fenómenos actuales (Martínez, 2014), verlo confirmado e incluso superado en el sentido de que lo que ocurre en la actualidad es aún más sombrío que lo previsto por los autores de Frankfurt (Díaz, 2018). Esto refiere a temas más generales como el empobrecimiento de la experiencia y la pseudo-experiencia en la sociedad de masas; a cómo el patrimonio pasa a formar parte de la cultura industrial, en la medida que el capitalismo la integra dentro de la cultura de la superficialidad; o a cómo la cultura de la imagen en los medios de comunicación se cruza como discurso narrativo y produce efectos de interacción con el derecho penal y el trabajo de los jueces (del Valle, 2010). Desde un punto de vista crítico con la obra de Adorno y

Horkheimer se discute también la visión estructural del diagnóstico de la sociedad de masas y su supuesto de que la audiencia tiene pocas chances de resistir a la influencia de la cultura de masas. Se propone frente a ello conceptos como audiencia activa. Se inscriben en este ámbito de recepción, estudios del cine y de la industria cinematográfica (Bongers, 2011; Corro, 2021), de la literatura chilena moderna (Olivares, 2022; Wallace, 2011).

Si, como ha podido evidenciarse hasta aquí, la recepción chilena de *Dialéctica de la Ilustración* se ha concentrado en los fragmentos más conocidos y citados (el referido al concepto de ilustración y aquél que trata la cultura de masas), cabe preguntarse por lo que ocurre con los otros fragmentos. La recepción referida más directamente al carácter mítico de la ilustración, expresado en el excurso sobre Odiseo es sustantivamente menor. Aquella referida al excurso dedicado a Juliette de Sade es inexistente. Algo similar puede decirse respecto del texto sobre antisemitismo. Ello no es raro si se considera que en Chile no se ha constituido un campo de estudios relevantes en esta área. Se puede contar solo un par de referencias que tiende a confirmar la regla (I. Caro, 2015; Chernilo, 2020). Lo mismo se puede decir respecto de los fragmentos “Apuntes y esbozos” y “Esquema de la cultura de masas”.

Desde mi perspectiva teórica y metodológica, lo anterior puede entenderse como un indicador del mayor o menor grado de amplitud y profundidad de los campos académicos en que este tipo de textos son relevantes. Una comparación con lo que ocurre en América Latina es relevante en este punto.

4. Aspectos de la recepción de la *Dialéctica de la Ilustración* en América Latina

Siguiendo las intuiciones conceptuales que guían esta investigación, reconstruyo a continuación la recepción en América Latina ya no siguiendo el eje temporal de las diferencias entre décadas, sino que considerando los cinco fragmentos que poco y nada son considerados en la recepción chilena de *Dialéctica de la Ilustración*: Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración (a); Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral (b); Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración (c); Apuntes y esbozos (d) y; El Esquema de la Cultura de masas (e).

4.1. Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración

Como continuidad del capítulo sobre el concepto de ilustración (*Begriff der Aufklärung*), Adorno y Horkheimer presentan un primer excurso, titulado “Odiseo, o mito e ilustración” (*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*). Una breve presentación de la idea general del texto sirve para contextualizar su recepción en América Latina. La Odisea de Homero es reconocida como uno de los textos fundantes de la cultura europea y un testimonio clave de la Ilustración. Odiseo, también traducible como Ulises (según su raíz latina), es la figura mítica de occidente que Adorno y Horkheimer ponen en relación con la ilustración, estableciendo de este modo un vínculo entre crítica de la ilustración y crítica de la civilización occidental. Los especialistas adjudican este texto a Adorno. El explora el sacrificio de la naturaleza en el hombre y retrata la razón como astucia y dominación. La historia mítica sigue el viaje de Odiseo y su autoafirmación por medio de la autonegación, siendo todo ello un arquetipo del burgués ilustrado. Es un texto sobre la construcción de una subjetividad orientada a autoafirmarse por medio de la dominación de los otros y de la naturaleza externa, todo ello mediante la negación de la propia naturaleza interna; esto es, la autonegación. De ahí que temas clave en torno a este fragmento de *Dialéctica de la Ilustración* sean la cuestión del individuo burgués, el

dominio de la naturaleza, del cuerpo, el sufrimiento y la negación de la subjetividad, así como la fuerza histórica de los mitos.

Gran parte de las referencias específicas a este texto se encuentran en las presentaciones de la tradición de la teoría crítica en general (Entel et al., 1999; R. Gómez, 2023; Madureira, 2009), y de la *Dialéctica de la Ilustración* en particular (Del Valle, 2015). El contexto más importante de recepción de este texto es el de los estudios sobre la obra de Adorno (A. Arroyo, 2021; Schwarzböck, 2008). En este marco se inscriben una serie de estudios que ponen el acento en la noción de sujeto y subjetividad moderna, el individuo burgués y el sufrimiento asociado a la astucia de la razón instrumental (Casanovas, 2017; Moreno, 2020, 2022; G. Robles, 2012, 2014). La producción de Moreno y Robles destaca en este espacio de discusión. Un ámbito disciplinar que concentra parte de la recepción de este texto es el de la estética. Ejemplos de ello son el análisis de la experiencia estética en la postmodernidad (Waller, 2022), en relación con la cuestión del dominio de la naturaleza (Á. Arroyo, 2021). Como también se hará recurriendo al Excurso II, esta última cuestión es puesta a trabajar en el análisis de la película *La Mujer de los Perros* (P. García & Grossi, 2021).

Considerado de manera específica, este anexo ha sido recepcionado fundamentalmente en Argentina, con muy poca presencia de otros países. De los once textos citados, la gran mayoría son en formato de artículos de revista, nueve de ellos están relacionado a este país, y solo uno con Chile y otro con Perú.

4.2. Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral

Adorno y Horkheimer dedicaron un segundo excurso del estudio sobre el concepto de ilustración a la novela de Sade *Juliette o el vicio ampliamente recompensado*. Se trata texto “Juliette, o Ilustración y moral” (*Juliette oder Aufklärung und Moral*). Al igual que el título del libro, *Dialéctica de la Ilustración*, este texto es adjudicado a Horkheimer, según cuenta Jürgen Habermas basándose en una conversación con Gretel Adorno (Habermas, 1995). Una breve presentación de este texto sirve para contextualizar la recepción que ha hecho de él. En este texto, Kant, Sade y Nietzsche son puestos en equivalencia en el análisis de la inversión de la ilustración en mitología. En su *Discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas (Habermas, 1988) señala que Adorno y Horkheimer buscan mostrar que la razón ha dejado de tener relevancia en el ámbito de la moral y del derecho en la medida que solo la relación técnica medio fin, y ningún criterio normativo, es reconocido como válido. Sade y Nietzsche no disimulan la imposibilidad de obtener a partir de la razón un solo argumento contra el asesinato y la barbarie. La razón no establece una relación más clara con la moralidad que la que tiene con la inmoralidad. El estado de madurez —la condición de no tener que responder a ninguna autoridad salvo la propia, y que Kant definía la ilustración— se ve encarnada y representada en figuras como Juliette, de Sade. Este es la expresión más prístina de una razón instrumental, que no responde más que as sí misma. La obra de Sade muestra a la razón sin guía del otro, al sujeto burgués centrado solo en su interés, liberado de toda otra tutela. El esfuerzo ilustrado de desmitologización no deja más que la razón instrumental y el dominio (Wiggershaus, 2001); una naturaleza sin mito, embrutecida; de un tipo deformado de retorno a la naturaleza, como dice Martin Jay (1996). La Alemania Nazi muestra que los ideales del progreso se invierten y desembocan en la autodestrucción de la razón, pues esa destrucción tiene lugar con su misma ayuda.

El primer tipo de recepción de este texto en América Latina responde a los propios estudios sobre teoría crítica en general (Entel et al., 1999) y la *Dialéctica de la Ilustración* en particular (Del Valle, 2015; R. Gómez, 2023). Más allá de estos estudios internos, por así llamarlos, existen una serie de ámbitos bien diversos en que el texto de Adorno y

Horkheimer ha sido recepcionado. Hay dos tipos de contextos, uno en el que este excurso está en el centro del análisis y otro en el que el centro lo ocupa la figura de Sade, la que es leída con ayuda de la perspectiva de los filósofos de Frankfurt.

Dentro del primer tipo de recepción se encuentra la recepción en la que este excurso se cruza con el psicoanálisis lacaniano. En esta constelación es bien citado el texto de Lacan, “Kant con Sade”, al que se pone en relación con el de Adorno y Horkheimer. La mayoría de estas referencias se dan en el marco de la tradición psicoanalítica en América Latina. Si Luis Seguí (2016) avala una equivalencia entre esos textos, y Tomas Otero (2016) concibe al texto de Adorno y Horkheimer como un antecedente clave del de Lacan, Mariana Hernández (2021) indica que —si bien coinciden en identificar en la honestidad intelectual de Sade el vaticino de los horrores a los que lleva la racionalidad moderna— Lacan establece el vínculo entre Sade y Kant de una manera diferente. Luciano Lutereau (2013) acusa la falta de referencia de Lacan al texto de *Dialéctica de la Ilustración*.

También dentro del primero tipo de recepción se encuentran ciertas discusiones en el ámbito de la teoría política. En particular, se trata de la tematización de las democracias modernas en un contexto de impotencia de la moral tematizada en este excurso (Brinkman-Clark, 2015) y de la posición crítica que adopta Habermas frente a la equiparación entre Kant, Sade y Nietzsche (Leocata, 2002). Un tema que aparece recurrentemente en la recepción de este texto es el de la naturaleza. Aparece en la tematización de la relación de dominación del hombre sobre la naturaleza mediante la ciencia (Camaly, 2017), la dominación de la animalidad humana y no humana y la crítica del especismo (Arce & Romero, 2020). Un texto destacado es *Las desmesuras del amor: ensayos sobre el poder de la vida personal*, en el que su autora, María Mosto (2012), desde una perspectiva cristiana, refiere el aplacamiento de la afectividad y la empatía y sus consecuencias a los mecanismos descritos por Adorno y Horkheimer en este anexo.

Cuando, en el marco del segundo tipo de recepción identificado, se pone en el centro la obra de Sade pueden identificarse otros ámbitos de recepción del excurso sobre Juliette. Uno de ellos es el de la filosofía, como en la comparación de Sade con Schopenhauer (C. Gómez, 2022) o con Hobbes (Zorrilla, 2020). Otro es el de la literatura. Pueden encontrarse estudios en los que el análisis de la obra de Sade pasa por la referencia al texto de Adorno y Horkheimer como los textos de Zorrilla (2020) y Juan González (2017). Lo mismo cuando se trata de alguna de sus obras en particular como *La philosophie dans le boudoir* (La filosofía en el tocador) y *Aline et Valcour* (Juega, 2010; Videla, 2021). En ese mismo espacio se inscriben estudios sobre el cruce entre sociología, literatura y teoría crítica (Andrade, 2022) y de la literatura en específico (Ruiz, 2018), sobre todo de análisis de la novela erótica y de obras en particular, como la de los autores Germán Espinoza (Silva, 2022) u Osvaldo Lamborghini (Molina, 2020). En esta misma línea pueden ubicarse estudios de cine, como aquel sobre la película *La mujer de los perros*, de las directoras Laura Citarella y Verónica Llinás (P. García & Grossi, 2021), y del ámbito de la arquitectura, como con el arquitecto, historiador y crítico de la arquitectura Manfredo Tafuri (Correa, 2017).

Más allá de la diferencia entre los tipos de recepción recién mencionados, lo cierto es que estamos en presencia de una recepción compleja y variada disciplinar y temáticamente. Desde el punto de vista de los países en que tienen lugar estos estudios, si bien puede encontrarse un poco más de variedad que en el caso del Excurso I, prima nuevamente con claridad Argentina, lugar donde, cabe recordar, hay una fuerte tradición psicoanalítica. La mayoría de los textos tienen formato de artículo de revistas. De los veintitrés textos citados en este acápite, quince de ellos están en relación con este país. Luego lo sigue México con cuatro, Chile con tres y Colombia con uno.

4.3. Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración

En el texto “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración” (*Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*), Adorno y Horkheimer, indican siete tesis orientadas a entender las causas del antisemitismo. Una presentación telegráfica de esas tesis sirve para contextualizar la recepción de este texto en América Latina. La primera de ellas indica que la delimitación de los judíos en tanto que un grupo homogéneo es un fenómeno trazable no solo en el fascismo sino también en el liberalismo, aunque los motivos sean diferentes. Si para el primero esa homogeneidad se expresa en la contraraza y la fuente del mal, para el segundo esa homogeneidad refiere a una comunidad definida por la marginalidad de una comunidad religiosa y de tradición a proteger. La segunda tesis indica que el antisemitismo constituye una suerte de escape para las masas en el sentido de una vía para lidiar con su agresión reprimida causada por las limitaciones constrictivas de la civilización. En tercer término, y debido a su historia de exclusión, los judíos son vistos como un símbolo del capitalismo y de las consecuencias negativas de este. La cuarta tesis refiere a una dimensión religiosa: el cristianismo se delimita a sí mismo en una historia de 2000 años de anti-judaísmo. La quinta tesis refiere a al efecto psicológico en el sentido de que el encuentro con lo extranjero se sustenta en una base de lo familiar construida a través del comportamiento imitativo (mimesis). En sexto lugar, los autores señalan que el antisemitismo se basa además en una falsa proyección, que eventualmente conduce a la paranoia social, una proyección morbosa, un delirio de masas, conducente a la persecución de los judíos. En este mismo sentido, en la séptima tesis, se señala que el antisemitismo se apoya en la lógica de la ideología totalitaria según la que el individuo es desresponsabilizado, desaparece su capacidad de juicio, quedando a disposición de sus gobernantes. Por resumida que sea la presentación de estas tesis, ella da cuenta de que no existe una única causa única del antisemitismo. Es un fenómeno multifactorial (económico, religioso, social, psicológico, ideológico) aunque interconectado, el que, además, en principio, podría descargarse sobre víctimas distintas al pueblo judío; es decir, que, dadas las circunstancias, estas pueden ser intercambiables por otros grupos contra quienes se dirijan impulsos de exclusión o exterminio.

En el marco de la recepción de este texto en América Latina, el esfuerzo más sistemático por abordar estas tesis sobre el antisemitismo lo ha realizado Stephanie Graf (Graf, 2017). Se trata de un trabajo evaluativo y de actualización de las siete tesis nombradas, tratando al mismo tiempo de dar cuenta de las riquezas y las falencias de la recepción de esta parte del trabajo de Adorno y Horkheimer. Quien con mayor fuerza ha expandido esta parte del trabajo de estos filósofos en América Latina es Stefan Gandler. Rescatando igualmente la obra de Bolívar Echeverría, Gandler (2016) se ha centrado en la noción de proyección falsa, señalando que el problema no es tanto la proyección sino la incapacidad de reflexión sobre ella (Gandler, 2009). Manuela Santamaría y Manuel Charry (2020) recurren a estos autores para intentar establecer una relación entre lo que llaman la mentalidad burguesa y la mentalidad prejuiciosa, como la que expresa el antisemitismo. Recogiendo el espíritu de Adorno y Horkheimer sobre este punto, Gustavo Robles (2014) ha defendido que el análisis de Adorno y Horkheimer no se limita al sujeto anti-semita, sino que en realidad forma parte de una teoría de la modernidad ilustrada y de las sociedades capitalistas, de modo que puede aplicarse a otras realidades y a otros grupos. Un trabajo destacado en este sentido, tal vez el único, es el de un equipo de investigadores brasileños, Guilherme Roitberg, Mariana Silva, Edson de Souza y Luiz Gomes (2021), quienes establecen una relación entre lo que llaman el bolsonarismo y el antisemitismo, según lo comprenden Adorno y Horkheimer.

La recepción de este fragmento es bien reducida, aunque más variada en términos de los contextos de recepción. De los textos citados hay dos argentinos, dos mexicanos y uno brasileño.

4.4. Apuntes y esbozos

Hacia el final de *Dialéctica de la Ilustración*, se pueden encontrar dos cuerpos de textos. El primero de ellos se titula “Apuntes y esbozos” (*Aufzeichnungen und Entwürfe*). Esta parte del libro se compone de una serie de textos relacionados temáticamente con las tesis generales de *Dialéctica de la Ilustración*. La mayoría de ellos son presentados en la forma de aforismos. En el “Prólogo” del libro, escrito en 1944, Adorno y Horkheimer indican que estos apuntes y esbozos son de, una parte, textos que continúan los capítulos anteriores del libro, pero que no pudieron encontrar espacio en ellos, y, de otra parte, esbozan ideas para trabajos futuros, concernientes a una “antropología dialéctica”. De estos textos, los más citados a nivel global son “Aislamiento por comunicación” (*Isolierung durch Verkehr*) (tematizado en el contexto del tratamiento de los medios de comunicación de masas); “Interés por el cuerpo” (*Interesse am Körper*) (tratado en relación con formas de violencia dirigidos contra el cuerpo); “Hombre y animal” (*Mensch und Tier*) (tematizado en el marco del análisis de la deconstrucción y la animalidad humana). Estos textos son muchos referidos por los especialistas cuando se trata de ver si responden respectivamente más a la pluma de Adorno o a la de Horkheimer (Suárez, 2009). Rubén Caro y Ornelio Trucco (2009), por ejemplo, dicen que provienen de Horkheimer con adiciones de Adorno.

Algunos autores indican que estos textos breves no agregan contenido a las tesis principales contenidas en las diferentes partes de la *Dialéctica de la Ilustración* (Yakushi, 2012). Otros, en cambio, han seguido la pista de lo indicado por Adorno y Horkheimer respecto de estos textos; es decir, de que en ellos se encuentran esbozos de trabajos futuros. Ricardo Pagliuso (2014) y Alicia Entel (2000) los han leído en clave de una “antropología dialéctica”. Javier Corona, por su parte, inicia su análisis sobre ilustración y violencia a partir del texto “Interés por el cuerpo” (Corona, 2020). El fragmento “Hombre y animal” es importante para Evelyn Galiazo (2015) y Ana Aboglio (2014) en sus estudios críticos sobre animalidad no humana. Eugenia Fraga (2018) encuentra en el texto “Transformación de la idea en dominio” (*Verwandlung der Idee in Herrschaft*) una fuente para su estudio del concepto de “compromiso” en la obra de Max Horkheimer. Emiliano Gambarotta (2010) pone estos esbozos en relación con los estudios sobre autoridad y familia dirigidos por Horkheimer. Esta recepción se ha desarrollado casi exclusivamente en Argentina.

De los textos citados seis son de Argentina, y luego está México, Colombia, Brasil y Perú, todos con uno respectivamente. Prima el formato artículo de revista.

4.5. El esquema de la cultura de masas

Por razones comentadas más arriba, el fragmento “El esquema de la cultura de masas” y subtítulo “La industria cultural (continuación)” (*Das Schema der Massenkultur. Kulturindustrie (Fortsetzung)*) puede encontrarse únicamente en la edición de *Dialéctica de la Ilustración* publicada por Akal. Este hecho, sumado a que, por lo mismo, ese fragmento solo esté disponible a partir de 2007 en castellano, influye sin duda en la pobrísimas recepción de este anexo en todo el mundo hispanohablante, pero más aún en América Latina. Las escasas excepciones provienen de Argentina. Ella son Luis García (2017) quien realiza una relectura de las tesis de “industria cultural”, para lo que este anexo entre otros textos le parecen esenciales. Eugenia Roldán (2022) también recurre a este anexo para encontrar aspectos novedosos acerca de la relación de Adorno con el cine.

Pese a lo limitada de esta recepción, nuevamente Argentina está representada con una publicación. La otra es de México. Ambos textos son artículos de revista.

5. Conclusiones

En el contexto hispanohablante se han desarrollado varios estudios de recepción de la teoría crítica de Frankfurt. La mayoría de ellos son artículos que dan cuenta del caso español (Castro, 2006; V. Gómez, 1996; Grijalba, 2016; Mardones, 1990; Sevilla, 2010). Mucho menos poblados es el campo de estudios en América Latina. Hay un estudio para un caso bien específico en el contexto de Brasil (Duarte, 2009) y uno más general que tiene como foco el caso argentino y venezolano (Entel et al., 1999). No hay estudios recientes. Concentrándome en la así llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt, he desarrollado con anterioridad un estudio para el caso chileno que abarca desde los años 60 del siglo pasado hasta hoy (Basaure, 2023). Siguiendo las mismas intuiciones teóricas y metodológicas presentes en ese estudio, desarrollé aquí un estudio, más específico, sobre la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en Chile y en América Latina, cuestión que me condujo a resultados inesperados en los que destaca el caso argentino.

Mediante una aproximación que defino como *bottom-up* por ser sensible a las diferencias tanto del objeto recepcionado como a las del contexto de recepción, me he acercado indirectamente a una respuesta —sin duda tentativa, asintótica si se quiere— a la pregunta de orden general relativa a la recepción del libro *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, en América Latina. Las diferencias de las que parto en relación con el libro (contexto de producción) es la de sus fragmentos interiores. Las diferencias en el contexto de recepción, por su parte, son más complejas. Parto por un estudio de la recepción de ese libro en Chile cuidando ser sensible a las diferencias históricas, marcadas década a década desde los años 70 del siglo pasado (año de publicación en el libro en habla castellana). Los resultados fundamentales de ese estudio son dos: la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* tuvo lugar muy tímidamente durante la dictadura, se fortaleció en el proceso de apertura postdictatorial. En una primera etapa esa recepción responde a grandes relatos de diagnósticos de la modernidad en América Latina, la modernización chilena, entre otros temas de ese orden e índole, que se publicaron fundamentalmente en libros. En la última década se mostró un desplazamiento importante en las condiciones de producción académica: la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* se manifiesta en investigaciones en temas más especializados y variados, publicados fundamentalmente en revistas. Pese a esa especialización y multiplicación temática, es claro que dicha recepción se centra técnicamente en los fragmentos más conocidos y citados de *Dialéctica de la Ilustración*, el del concepto de ilustración y de la cultura de masas. El foco en estos fragmentos canónicos implica la poca recepción de los otros fragmentos, que por ello pasan a ser marginales. Ello se volverá a comprobar en la segunda parte del estudio.

La intuición que guía esta investigación es que hay un segundo tipo de proceso de especialización guiado ya no solo por el cambio en las condiciones de la producción académica, sino además por la amplitud, profundidad y confluencia entre campos intelectuales para los que el objeto que es recepcionado es relevante. En dos palabras, mientras más desarrollado estén los estudios de psicoanálisis, consumo cultural, cine, medios audiovisuales en general, literatura, además del propio campo en torno a la teoría crítica, más amplia, compleja y especializada será la recepción de la Teoría Crítica (su primera generación, cabe aclarar), en general, y de libros como *Dialéctica de la Ilustración*, en particular. Esta intuición permite aclarar los resultados empíricos de este

estudio. A mayor amplitud y profundidad de dicho campo, mayor la consideración de los fragmentos típicamente menos considerados en la literatura.

Siguiendo esta intuición teórica realicé una reconstrucción de la recepción en América Latina de aquellos fragmentos, cuya recepción y consideración en aparatos bibliográficos supone un mayor grado de complejidad y diversidad de los campos de investigación. Se trata de los textos: Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración; Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral; Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración; Apuntes y esbozos y; El Esquema de la Cultura de masas. La medida en que estos textos sean citados es un indicador del grado de amplitud y profundidad de los campos académicos en los contextos de recepción. Un ejemplo clave es que parte importante del Excurso II sobre Juliette de Sade es recepcionado en el marco del cruce o solapamiento de los campos del psicoanálisis y de la teoría crítica, y de estudios literarios y de la teoría crítica. El resultado de esta segunda parte del estudio indica que Argentina ha desarrollado una recepción mucho más acabada de *Dialéctica de la Ilustración*, en el sentido de que su amplitud se corresponde mejor con la amplitud y diversidad de los propios fragmentos de ese libro. Aunque con bastante distancia y sin comparación posible, le sigue México, y luego países como Colombia y Chile.

La gran mayoría de esta producción está publicada en artículos de revistas y data de las dos últimas décadas, sobre todo de las recién pasadas. Esto es coincidente con procesos de especialización asociados a los cambios en las condiciones de producción académica. En décadas anteriores, como es en el caso de Chile, la publicación en libros está asociada a temas más generales, diagnósticos más globales de las sociedades nacionales y latinoamericanas, y ello, a su vez, con una consideración de los temas más globales de *Dialéctica de la Ilustración*, el concepto de ilustración y de cultura de masas. En este punto es donde cabe distinguir un tipo de especialización forzada por el cambio de las condiciones de producción académica, en que se publica de modo más especializado, en revistas, pero sin mayor amplitud y profundización temática en el sentido de abarcar lecturas que vayan más allá de las canónicas. Este tipo de especialización es distinta de aquella cuya dinámica está dada además precisamente por la colonización de ámbitos no explorados de los contextos de producción, como son en este caso los fragmentos menos citados de *Dialéctica de la Ilustración*. Si bien el caso argentino y, en cierta medida, el de México no escapan al primero de estos tipos de especialización, dan muestra, sobre todo el primero, de responder al segundo de estos tipos.

Visto así, no es casualidad que ciertos fragmentos de *Dialéctica de la Ilustración* sean ignorados en muchos contextos nacionales y su recepción se concentre en Argentina. Considerando una lógica de investigación *bottom-up*, este es un elemento clave en la reconstrucción global de la recepción de la teoría crítica en este continente, pero solo uno, pues bien puede ser que ello se repita en el caso de otros textos de esa tradición, pero sea muy distinto para otros. Ello es materia de investigación.

6. Referencias

- Aboglio, A. M. (2014). Activismo Abolicionista: La ‘otra mirada’ como afección. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(1), Article 1. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/6>
- Alarcón, C., & Chartier, C. (2018). Degrowth, energy democracy, technology and social-ecological relations: Discussing a localised energy system in Vaxjö Sweden. *Journal of Cleaner Production*, 197, 1754-1765. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.05.100>

- Alvear, R. (2020). La crisis de concentración de la sociedad chilena: Una perspectiva crítica-sistémica sobre un problema en desarrollo. *Economía y Política*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.15691/07194714.2020.001>
- Andrade, V. (2022). Sociología, literatura y teoría crítica. *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, 60, Article 60.
- Arce, R., & Romero, L. (2020). *Veganismo y antropofagia: El argumento antiespecista en Sade*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/145108>
- Arditi, B. (2000). *El reverso de la diferencia: Identidad y política*. Nueva Sociedad.
- Arroyo, A. (2021). Adorno y el optimismo de la negatividad: La obra de arte como utopía. *Rigel. Revista de Estética y Filosofía Del Arte*, 10, 37-66.
- Arroyo, Á. (2021). Hacer hablar a la naturaleza: Autonomía estética y no-identidad. *TRAZOS – Revista de Estudiantes de Filosofía*, 1(5), Article 5.
- Basaure, M. (2009). Foucault and the ‘Anti-Oedipus Movement’: Psychoanalysis as Disciplinary Power. *History of Psychiatry*, 20, 340-359.
- Basaure, M. (2015). Competencia, desconfianza y la pérdida del disfrute: Un detalle del Leviathan de Hobbes. *Ideas y Valores*, 64(159), Article 159. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.42437>
- Basaure, M. (2023). Teoría Crítica en Chile. Primera Generación. Una reconstrucción bottom-up desde los 60s hasta nuestros días. *Revista de Sociología*, 38(1), 20-37. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2023.71159>
- Beigel, F. (2011). *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. LOM Ediciones.
- Blanc, A., & Vincent, J.-M. (Eds.). (2004). *La postérité de l'École de Francfort*. Syllepse.
- Blanes, J. P. (2005). *La imposible voz: Memoria y representación de los campos de concentración en Chile : la posición del testigo*. Editorial Cuarto Propio.
- Bongers, W. (2011). *Archivos i letrados: Escritos sobre cine en Chile: 1908-1940*. Cuarto Propio.
- Brinkman-Clark, W. (2015). La crisis de la crítica. El monopolio cultural y la agonía de la operación crítica en las democracias modernas. *Historia y grafía*, 44, 47-88.
- Brunner, J. (1982). *La organización del trabajo intelectual y los cambios en la cultura*. FLACSO.
- Cadenas, H. (2016). La función del funcionalismo: Una exploración conceptual. *Sociologías*, 18(41), Article 41. <https://doi.org/10.1590/15174522-018004107>
- Calderón, F. (2000). *Los esfuerzos de Sísifo: Conversaciones sobre las ciencias sociales en América Latina*. Editorial de la Universidad Nacional.
- Camaly, M. (2017). La ciencia, entre el mito y el fracaso. *Polifonías Revista de Educación*, 11, 17-30.
- Canales, M. (2018). Antes del método: Del sentido de la investigación social y el origen de sus preguntas. *Cinta de Moebio*, 62, 213-220. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2018000200213>
- Caro, I. (2015). Anti-Semitism, anti-Zionism and israelipalestinian conflict from 2000 to 2014: Some visions from Latin American southern Cone. *Trames*, 19(3), Article 3. <https://doi.org/10.3176/tr.2015.2.05>
- Caro, R., & Trucco, O. (2009). *Lecturas sobre T.W. Adorno*. Eduvim.
- Casanovas, A. (2017). El origen prehistórico del sujeto y Odiseo como prototipo en Theodor Adorno. *Sociales y virtuales*, 1-9.
- Castro, L. (2006). La recepción de la Escuela de Frankfurt en España. En A. Blanc & J.-M. Vincent (Eds.), *La recepción de la Escuela de Frankfurt* (pp. 187-199). Nueva Visión.
- Chernilo, D. (2020). The dialectics of universality: The heterodox critical social theory of Robert Fine. *British Journal of Sociology*, 71(2), Article 2. Scopus. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12744>
- Corona, J. (2020). La esfera nocturna de la historia: Esplendor y miseria de la Ilustración. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(26), 45-57.
- Correa, P. (2017). On non-value and non-identity tafuri's adventures in adorno's enlightenment. *ARQ*, 2017(97), Article 97. Scopus. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962017000300100>
- Corro, P. (2021). *Apariciones: Textos sobre cine chileno 1910-2019*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

- Cousiño, C. (1990). *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- De Los Ríos, V. (2009). El cine y la invención de la vida moderna en las crónicas de Roberto Arlt. *MLN - Modern Language Notes*, 124(2), Article 2. Scopus. <https://doi.org/10.1353/mln.0.0113>
- del Valle, N. (2010). Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: Reflexiones sobre política radical. *Alpha*, 31, Article 31. Scopus. <https://doi.org/10.4067/s0718-22012010000200005>
- Del Valle, N. (2015). Crítica de la civilización. Sobre la dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer. En N. Del Valle (Ed.), *De la Actualidad de la Crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (pp. 131-171). Metales Pesados.
- Díaz, F. (2018). What happened to the masses? *ARQ*, 2018(98), Article 98. Scopus. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962018000100012>
- Dimópulos, M. (2015). Benjamin y Murena: El idioma del desencuentro. *Estado Crítico*, 3(1).
- Duarte, R. (2009). La recepción de la Teoría Crítica en Brasil: El caso Merquior. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1, Article 1.
- Entel, A. (2000). El mundo en un detalle. Notas para una Antropología Dialéctica. *Constelaciones de la Comunicación*.
- Entel, A., Lenarduzzi, V., & Gerzovich, D. (1999). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Eudeba.
- Falabella, S. (2003). *¿Qué será de Chile en el cielo?: Poema de Chile de Gabriela Mistral*. Lom Ediciones.
- Figueroa, G. (2002). Un marco de referencia nuevo para la psiquiatría: La mente encuentra al cerebro. II. Fundamentos históricos. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, 40(4), Article 4.
- Fischetti, N. (2008). Escuela de Frankfurt: Razón, arte y libertad. La recepción de la escuela de Frankfurt. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 10(2), Article 2.
- Fraga, E. (2018). El compromiso en la teoría crítica: Un análisis de tres textos de Horkheimer. *Ideas*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.20396/ideias.v9i1.8652692>
- Galiazo, E. (2015). Deconstrucción, política y animalidad. En A. Penchaszadeh & E. Bidet (Eds.), *Derrida Político*. (pp. 115-131). Colohue.
- Gambarotta, E. M. (2010). La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de «Dialéctica de la ilustración» en clave política. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 4(1), Article 1. <https://intersticios.es/article/view/4602>
- Gandler, S. (2009). *Fragmentos de Frankfurt: Ensayos sobre la teoría crítica*. Siglo XXI.
- Gandler, S. (2016). Proyección bajo control y proyección falsa en el Dialéctica de la Ilustración. Aportaciones a una Teoría crítica en la época del ‘fin de la historia’. *Teoría y crítica de la psicología, Extra 7*, 150-157.
- García, L. I. (2017). Escrituras de la inequivalencia. Para una relectura de la «industria cultural» en Theodor W. Adorno. *Claridades. Revista de Filosofía*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v9i0.3734>
- García, P., & Grossi, B. (2021). El obtuso vegetar prehistórico: Sobre la dialéctica de historia y naturaleza en La mujer de los perros. *Estudios de Teoría Literaria*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/171771>
- García-Corales, G., & Pino, M. (2002). *Poder y crimen en la narrativa chilena contemporánea: Las novelas de Heredia*. Mosquito Comunicaciones.
- Gómez, C. (2022). El choque voluptuoso de los átomos, Sade y Schopenhauer o del amor perverso: Tránsitos desde el materialismo a la libertad. *Protrepis*, 22, Article 22. <https://doi.org/10.32870/prot.i22.359>
- Gómez, R. (2023). De la Teoría Crítica a la Dialéctica Negativa. Un itinerario histórico intelectual, cultural y comunicacional de la primera generación de la “Escuela de Frankfurt”. *Avatares de la Comunicación y la Cultura*, 25, Article 25.
- Gómez, V. (1996). La Teoría Crítica En España. Aspectos de Una Recepción. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica [Universidad Complutense de Madrid, España]*, 30, 11-42.

- González, J. (2017). ¿Es Sade nuestro semejante? El goce transgresor, como imperativo y como escándalo. *Amauta - Universidad Del Atlántico*, 15(29), Article 29.
- Graf, S. (2017). La actualidad de los “Elementos del antisemitismo” de Adorno y Horkheimer. *Signos filosóficos*, 19(38), 118-149.
- Grijalba, M. (2016). Materiales para la reflexión de la recepción española de la Teoría Crítica. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 9, Article 9.
- Güell, P., & Peters, T. (2011). *La trama social de las prácticas culturales en Chile: Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Habermas, J. (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp. <https://www.suhrkamp.de/buch/juergen-habermas-der-philosophische-diskurs-der-moderne-t-9783518283493>
- Habermas, J. (1995). Max Horkheimer: Acerca de la evolución histórica de su obra. *Estudios Filosóficos*, 126, 219-241.
- Hernández, M. (2021). Ley, responsabilidad y deseo. Una lectura de “Kant con Sade”. En R. Martínez (Ed.), *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico*. Akal.
- Hilbert, M. (2014). Technological information inequality as an incessantly moving target: The redistribution of information and communication capacities between 1986 and 2010. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 65(4), Article 4. <https://doi.org/10.1002/asi.23020>
- Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp Verlag.
- Hopenhayn, M. (1990). *El humanismo crítico como campo de saberes sociales*. FLACSO.
- Hopenhayn, M. (1994). *Ni apocalípticos ni integrados: Aventuras de la modernidad en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Hopenhayn, M. (2005). *América Latina desigual y descentrada*. Editorial Norma.
- Jay, M. (1996). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*.
- Juega, F. (2010). Discursos y discordancias. Revolución y parodia en la filosofía en el tocador *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 1(1), Article 1. <https://doi.org/10.25025/perifrasis20101103>
- Larraín, J. (2005). *América Latina moderna? Globalización e identidad*. LOM Ediciones.
- Lechner, N. (1983). *Notas sobre la vida cotidiana: Agonía y protesta de la sociabilidad*. FLACSO.
- Lemm, V. (2010). Critical theory and affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer. *Journal of Power*, 3(1), Article 1. Scopus. <https://doi.org/10.1080/17540291003630379>
- Leocata, F. (2002). Modernidad e Ilustración en Jürgen Habermas. *Sapientia Vol. LVII, no. 211, 2002*. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12655>
- Luco, M. S. F., Maurizi, M. R., & Ramay, A. (2009). Eseo and the sexualities project: A critical and feminist methodology for collaborative online work. *International Journal of Sexual Health*, 21(4), Article 4. Scopus. <https://doi.org/10.1080/19317610903307738>
- Lutereau, L. (2013). ¿El sadismo de Sade? Acerca de “Kant con Sade” de J. Lacan. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 3, 97-106.
- Madureira, M. (2009). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: Un recorrido histórico-sistemático. *Revista internacional de filosofía política*, 34, 193-211.
- Maiso, J. (2009). Theodor W. Adorno en castellano: Una bibliografía comentada. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 1, 51-71.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Universidad de Salamanca.
- Mardones, J. M. (1990). La recepción de la Teoría Crítica en España. *Isegoría*, 1, Article 1. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.382>
- Martínez, P. (2014). Los jardines imaginarios del sujeto contemporáneo. La locura en los tiempos del pastiche. *Alpha*, 39, Article 39. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012014000200007>

- Molina, C. (2020). Sade demorado en la esfera de Osvaldo Lamborghini. *HeLix - Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft*, 14(2), Article 2. <https://doi.org/10.11588/helix.2020.2.77788>
- Moreno, M. (2020). Lecturas divergentes de la modernidad: Un ángulo de la controversia entre Georg Lukács y Theodor Adorno. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 2-23.
- Moreno, M. (2022). Adorno, (im)potencia y utopía abismática. *Nuevo Itinerario. Revista de Filosofía*, 18(2), Article 2. <https://doi.org/10.30972/nvt.1826157>
- Mosto, M. (2012). *Las desmesuras del amor: Ensayos sobre el poder de la vida personal*. Ediciones Sabiduría Cristiana.
- Olivares, C. (2022). *Escenas de escritura: Entre filosofía y literatura*. Pólvora Editorial.
- Ossa, C. (1999). *La pantalla delirante: Los nuevos escenarios de la comunicación en Chile*. Lom Ediciones.
- Ossandón, C., & Santa Cruz, E. (2005). *El estallido de las formas: Chile en los albores de la «cultura de masas»*. Lom Ediciones.
- Otero, T. (2016). Acerca del “Kant con Sade” de Lacan. *Psicoanálisis*, 2-3, 369-392.
- Pagliuso, R. (2014). *Para una antropología dialéctica: Los “Apuntes y Esbozos” de la Dialéctica del Iluminismo*. <https://herramienta.com.ar//para-una-antropologia-dialectica-los-apuntes-y-esbozos-de-la-dialectica-del-iluminismo>
- Retamal, C. (2016). La melancolía de izquierda y el utopismo espectral. *Pensamiento*, 72(271), Article 271. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i271.y2016.008>
- Robles, F. (1999). *Los sujetos y la cotidianeidad: Elementos para una microsociología de lo contemporáneo*. Centro de Intermediación Laboral.
- Robles, F. (2000). *El desaliento inesperado de la modernidad: Molestias, irritaciones y frutos amargos de la sociedad del riesgo*. Ediciones Sociedad de Hoy.
- Robles, G. (2012). Theodor W. Adorno: Sujeto, Naturaleza e Ideología. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 28-57. <https://doi.org/10.5007/1984-8951.2012v13n102p27>
- Robles, G. (2014). Theodor W. Adorno: La Crítica al sujeto después de Auschwitz. En P. Karczmarczyk (Ed.), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. Edulp.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta: Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC.
- Roitberg, G. P., Silva, M. B. D., Souza, E. G. de, & Gomes, L. R. (2021). Brazilian fascism and anti-semitism. *Devir Educação*, 126-147. <https://doi.org/10.30905/rde.v5i2.492>
- Rojas, E. (2008). *Los murmullos y silencios de la calle: Los socialistas chilenos y Michelle Bachelet*. UNSAM Edita.
- Rajo, G. (2022). *La novela chilena: Literatura y sociedad*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Roldán, E. (2022). Me encanta ir al cine: Theodor Adorno más allá de la iconoclasia. *Kriterion: Revista de Filosofía*, 63, 191-213. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2021n1519er>
- Ruiz, J. (2018). El efecto Sade sobre la ley. Imaginación literaria y límite trascendente. *Protrepis*, 14, 71-80.
- Sabrovsky, E. (2001). *De lo extraordinario: Nominalismo y modernidad*. Universidad Diego Portales.
- Santamaria, M., & Charry, M. (2020). De la mentalidad moderna al antisemitismo. Elementos para una crítica materialista de la mentalidad burguesa. *Diálogos de Derecho y Política*, 25, Article 25.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo Libros Editorial.
- Seguí, L. (2016). *El enigma del mal*. Fondo de Cultura Económica. <https://fce.com.ar/tienda/filosofia/el-enigma-del-mal/>
- Sevilla, S. (2010). La recepción en España de la Teoría Crítica. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 50, Article 50.
- Silva, M. (2022). *Vueltas a la historia desde la ficción. Las novelas históricas de Germán Espinosa* (1.ª ed.). Universidad del Valle. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2sp3c76>

- Suárez, J. (2009). Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: Perspectiva vista desde Max Horkheimer. *Eidos*, 11, 144-169.
- Tironi, E. (2005). *El sueño chileno: Comunidad, familia y nación en el Bicentenario*. Aguilar Chilena de Ed.
- Vatter, M. (2006). Natalidad and biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 26(2), Article 2. Scopus. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2006000200008>
- Vergara, F. (2011). La modernidad revelada o la crítica ante la irrenunciabilidad al progreso en Adorno y Horkheimer. *Opcion*, 27(65), 65.
- Videla, J. (2021). Estética de la revolución mimética: Política y literatura en *La philosophie dans le boudoir* y *Aline et Valcour*, de Sade. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII*, 27, 441-472.
- Vincent, J.-M. (2002). *Pensar en tiempos de barbarie: La teoría crítica de la escuela de Frankfurt*. Universidad ARCIS.
- Wallace, D. (2011). *El modernismo arruinado*. Editorial Universitaria de Chile.
- Waller, C. (2022). Experiencia Estética de la Postmodernidad. *Metanoia*, 7(1), 59-75. <https://doi.org/10.53870/metanoia20227187>
- Wiggershaus, R. (2001). *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Yakushi, J. (2012). Max Horkheimer y Theodor Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*. El Dominio Instrumental Como Causa de Aporía. *Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia)*, 10, 123-139. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201201.008>
- Zorrilla, N. (2020). Isolisme: Hobbes Reinterpretado Por Sade. *Endoxa*, 45, 55. <https://doi.org/10.5944/endoxa.45.2020.22900>

Transformaciones y prolongaciones en los procesos de constitución de la pseudoindividualidad. Desde el esquematismo trascendental al esquematismo de la producción a través de *Dialéctica de la Ilustración*.

Lorena Acosta Iglesias
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 17 octubre 2023 / Aceptado: 2 diciembre 2023

Resumen: En el presente artículo se analizará la forma en la que Adorno y Horkheimer vinculan, en *Dialéctica de la Ilustración*, la esquematización de la organización de la producción de mercancías con el esquematismo trascendental kantiano respecto de los procesos de subjetivación abstracta en el capitalismo avanzado. Seguidamente, plantearé algunas cuestiones sobre la pervivencia de dicho planteamiento alrededor de las mutaciones actuales de la experiencia en la figura del prosumidor ante el auge del trabajo inmaterial en el posfordismo y el capitalismo de plataformas.

Palabras clave: pseudoindividualidad, esquematismo trascendental, experiencia, Industria cultural, lecturas contemporáneas de Kant, posfordismo, subjetividad

Transformations and Extensions in the Processes of Constitution on Pseudo-individuality: from transcendental Schematism to the Schematism of Production through *Dialectics of Enlightenment*.

Abstract: This article will analyze the way in which Adorno and Horkheimer relate, in *Dialectic of Enlightenment*, the Schemes of the Organization of Commodity Production with Kantian Transcendental Schematism regarding the processes of abstract subjectivation in advanced capitalism. Subsequently, we will discuss some questions about the survival of this approach in the context of the current mutations of experience represented by the figure of the prosumer in a situation of the rise of immaterial labor in post-Fordism and platform capitalism.

Keywords: Pseudo-individuality, transcendental Schematism, Experience, Culture Industry, contemporary readings of Kant, post-Fordism, Subjectivity.

Sumario: 1. Introducción. 2. El esquematismo de la producción en el funcionamiento de la Industria Cultural. 3. El esquematismo de la producción como esquematismo trascendental históricamente determinado. 4. La exigencia de “más sujeto” como condición de posibilidad y límite de la reproducción social del capital. 5. Pseudoindividualidad como mecanismo de compensación ante la transformación del trabajo en el posfordismo. 6. Referencias.

1. Introducción

En el presente artículo se va a analizar las transformaciones en la constitución de la pseudoindividualidad y su función en la reproducción social del capital en el transcurso de tiempo que va desde los años 40, década en el que Horkheimer y Adorno acuñan el concepto de Industria Cultural, hasta la actualidad a través de la pervivencia transformada de dicho concepto después del surgimiento del capitalismo de plataformas y la cultura digital. En este recorrido que proponemos queremos hacer hincapié, no tanto en las lecturas de calado sociológico que dan cuenta de los procesos objetivos de cambio de fase del capital a través del agotamiento del ciclo fordista alrededor de 1975 y cómo éstas se relacionan con el concepto de Industria cultural de los años 40, algo que ya ha trabajado investigadores como Robert Kurz (2012) o Jordi Maiso (2011, 2018); sino que nuestro cometido será, por otro lado, medir intrínsecamente la elasticidad y la operatividad en la actualidad de la lectura, más íntimamente adorniana, de la cosificación del individuo como cristalización de un *a priori* de la experiencia en un sentido renovadamente kantiano: esto es, aquello que los autores llaman, en *Dialéctica de la ilustración* (en adelante, DI) el esquematismo de la producción.

2. El esquematismo de la producción en el funcionamiento de la Industria cultural

La tarea que el esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria al sujeto. Esta establece el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma debía actuar un mecanismo secreto que prepara los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el secreto ha sido desvelado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que ponen los datos, por la industria cultural, es impuesta a esta misma por el peso de una sociedad que, a pesar de toda racionalización, es irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste. Para el consumidor no hay nada por clasificar que no venga ya anticipado en el esquematismo de la producción (Adorno y Horkheimer, 2007, 137).

Como señalan los filósofos en la anterior cita, en este proceso de constitución de la objetividad social también se lleva a cabo, como correlato, una reproducción de la subjetividad mediante la funcionalización de la individualidad a través de la pérdida de autoconsciencia y autodeterminación —algo que, hasta el momento, habría determinado la subjetividad soberana, característica de su época fundadora, la Modernidad—. Por el contrario, en la Industria cultural el modo de producción de objetividad social a través de la división social del trabajo termina cristalizando en un *a priori* de la experiencia que relega al individuo al imperativo de la mera adaptación a lo ya existente como modo de autoconservación, siendo ésta una pervivencia de la individualidad como claudicación. Este esquematismo, el cual posibilita, limita y reproduce las condiciones abstractas de producción de los objetos —y, como vemos, también de los sujetos— a la forma mercancía, se realiza a través de la reproducción de sus condiciones cristalizando en falsas necesidades que sean capaces de reducir y reconducir la subjetividad hacia *la armonía* con el objeto —es decir, objetivándose, cosificándose— de cara a dar salida a la sobreproducción de mercancías del ámbito cultural que han estetizado la vida cotidiana como mecanismo de compensación ante la crisis del 29: «el esquematismo del

procedimiento se muestra en que, finalmente, los productos mecánicamente diferenciados se revelan como lo mismo» (Adorno y Horkheimer, 2007, 136).

Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente cosificadas a sus propios ojos, que la idea de lo que les es propio y peculiar subsiste sólo en la forma más abstracta: *personality* apenas significa para ellos otra cosa que tener los dientes blancos, no tener las axilas sudorosas y no mostrar las emociones. Es el triunfo de la publicidad en la Industria Cultural, la forzada actitud mimética de los consumidores ante las mercancías culturales ya desenmascaradas en su significado (2007, 181)

De hecho, de cara a poder organizar dicha “armonía preestablecida” entre la producción de objetos y sujetos a través del esquematismo que subsume todo lo posible a la mera autoconservación —perpetuando, por tanto, toda posible diferencia a lo mismo siempre igual del imperio gris de la forma de la mercancía—, la Industria Cultural necesita de una falsa diferencia fundamental para su reproducción: precisamente en la época del capitalismo fordista, la “separación” entre tiempo de trabajo y tiempo “libre” resulta vital para su perpetuación al mismo tiempo que ambos reproducen el mismo esquema de organización para la producción —y es, en este sentido, radica su falsa diferencia—. Esto es, por una parte, la Industria Cultural necesita capitalizar las necesidades de los individuos para reproducir las condiciones en las que éstos entran en relación unos con otros. Pero no sólo eso, sino que también necesita reproducir falsas necesidades a través del *a priori* de la experiencia —construyendo un sujeto acorde a su producción de objetividad social— que permita seguir manteniendo la reproducción social cada vez a un nivel más abstracto a través de la dialéctica del valor de uso y valor de cambio.

Con el fordismo avanzado y sus mecanismos para compensar la gran crisis del 29 así como el auge de la burguesía, se fue introduciendo cada vez más población a la esfera del consumo para dar salida a la superproducción de mercancías debido a la mayor incorporación de capital fijo en el proceso productivo cada vez más racionalizado, como ocurrió con el taylorismo. En este sentido, fue necesario inventar el tiempo “libre” en un escenario de democracias políticas europeas y estadounidenses para implementar el imperativo al consumo organizado durante dicho tiempo “libre” y dar salida a esa superproducción de mercancías en los años treinta y cuarenta.

3. El esquematismo de la producción como esquematismo trascendental históricamente determinado

Como podíamos ver en la primera cita de este artículo, Adorno y Horkheimer vinculan de forma explícita la esquematización de la organización de la producción de mercancías con el esquematismo trascendental kantiano respecto de los procesos de subjetivación abstracta en el capitalismo avanzado. Adorno identificará la forma de cosificación de la subjetividad abstracta en el capitalismo avanzado con la forma *a priori* de toda experiencia posible que anticipaba la referencia de la multiplicidad empírica con relación a los conceptos puros del entendimiento en la síntesis trascendental. Esto es, señalando de nuevo la cita anterior de DI, Adorno completa dialécticamente el camino de ida y vuelta de la crítica de la economía política marxiana, no sólo añadiendo el camino de vuelta que obliteró Sohn-Rethel —esto es, viendo qué función social material obtenía la síntesis trascendental kantiana en las formas cosificadas de los procesos de subjetivación contemporáneos a su tiempo—; sino también, otorgando con ello la dimensión de crítica de la sociedad de la que carecía la crítica de la economía política marxiana. Efectivamente,

la forma en la que Adorno podía completar y dar incluso una forma más acabada a la crítica de la economía política marxiana era acuñando la raíz bicéfala de una crítica del idealismo que fuera, al mismo tiempo, una crítica del capitalismo —o, dicho con otras palabras, una crítica a la razón que fuera, al mismo tiempo, una crítica de la sociedad—. Esto último fue aquello que Sohn-Rethel fue incapaz de implementar a su propuesta de génesis materialista del sujeto trascendental, esto es, el economista marxista simplemente enfatizó el carácter *poiético* de la abstracción real generada por el dinero y su vinculación genética respecto del idealismo, concretamente, como decimos, del sujeto trascendental kantiano. Esto ha sido ampliamente trabajado por la profesora Chaxiraxi Escuela en múltiples trabajos (Escuela, 2013 y 2021).

Lo peculiar de su discusión con la filosofía de la subjetividad (y esto emerge de forma especialmente clara en los textos de los años 60) comienza cuando la perspectiva de “la mediación en el mediador” (AGS, 6, 178) es ganada desde el análisis inmanente de las categorías idealistas. Esto es, cuando su crítica a la filosofía de la subjetividad se propone ganar desde esa misma filosofía, en un segundo momento reflexivo, la consciencia de la mediación objetiva. Ese precisamente es el procedimiento que sigue su crítica a Kant. Adorno intentará mostrar cómo el momento de la mediación objetiva del sujeto está ya implícitamente contenido, pero ideológicamente encubierto, en la subjetividad trascendental. (Mesa, 1996, 211)

Sin embargo, como ya advirtió Ciro Mesa, precisamente lo que pretendemos poner en juego nosotros aquí es que este análisis que llevó a cabo Adorno *de forma ampliamente* desarrollada y explícita en las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *KrV*) de Kant casi en la década de los sesenta, ya se viene fraguando sin embargo por la función que le otorga al esquematismo trascendental como atomización de la experiencia en condiciones de capitalismo monopolista de Estado a través del concepto de Industria cultural. Si Adorno entiende la atomización de la experiencia a través del esquematismo trascendental kantiano es porque la Industria Cultural, como decíamos, no sólo es un modo de producción de objetos a través de la imposición de la forma mercancía, sino que se trata de un sistema de reproducción social total, en el que también los sujetos comportan la mediación de la objetividad social en la forma en la que se comprenden a sí mismos como sujetos. De esta manera, para que la armonía preestablecida de la Industria Cultural funcione, la falsa subjetividad es producida como si se tratara de una mónada que reproduce en su interior la mediación de la totalidad social: esto es, al sujeto de la Industria Cultural sólo podrá aparecérselo como posible lo que ya está dispuesto por dicho esquematismo de la Industria Cultural que coincide, a su vez, con la forma de producción y reproducción de la mercancía en condiciones de capitalismo avanzado.

Por lo tanto, las condiciones de la aparición del objeto, de aquello que siquiera puede considerarse real desde el punto de vista social, son producidas y reproducidas por ese universal concreto en el que se ha convertido la Industria Cultural. En este sentido, el individuo sólo puede hacer uso del resquicio de libertad que le queda para elegir entre el producto A o B —esto es, de una libertad meramente cuantitativa, en tanto que, además, las diferencias producidas por la Industria Cultural están subyugadas en último término al principio de identidad de la ley de intercambiabilidad general, por lo que dichas diferencias son estrictamente falsas—; pero siempre dentro del imperativo a la organización del consumo en el tiempo libre que le permiten las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible a través del mecanismo de la Industria Cultural. Por ello, el individuo no sólo consume dicha mercancía, sino que, al tratarse —a través de la autonomización de la ley de intercambiabilidad general— de una mediación

universal de la totalidad social, el individuo se objetiva en la forma de toda experiencia posible que produce la Industria Cultural por medio de la estetización de la vida que ha ampliado hasta rincones insospechados el dominio social de la abstracción de la mercancía. Sólo entonces cobra pleno sentido la cita en la que Adorno y Horkheimer dice que el secreto ha sido desvelado: el secreto al que se refieren es justamente la desconocida raíz común, esto es, aquel “arte oculto en lo profundo del alma humana” a través del cual es posible plantear el postulado último por el que el entendimiento finito y, por lo tanto, discursivo, puede darse a sí mismo como coherente el hecho de que la naturaleza en sus leyes particulares empíricas respondan, de hecho, a la legalidad del objeto trascendental, el cual sólo podía deducirse de la combinación de las categorías o conceptos puros del entendimiento, sin acudir, por tanto, a la experiencia empírica.

Dicho postulado último que, como sabemos, se trata del ideal regulativo de la razón pura a través de la afinidad trascendental, no puede ser tenido en cuenta sin una operación anterior al nivel de la crítica, que sería la propia afinidad entre todos los fenómenos y ésta no podrá ser otra que el fundamento mismo de la apercepción trascendental yo pienso como unidad de la consciencia ante lo múltiple empírico. En esta operación, no obstante, debe actuar la facultad de la imaginación pura en su uso productivo ya que el esquema para Kant es un elemento mediador entre el concepto puro del entendimiento y la diversidad empírica que provee la sensibilidad, pero para que la esquematización pueda tener lugar —al menos en la deducción de las categorías del entendimiento de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— tiene que operar anteriormente la síntesis de la aprehensión en la imaginación. Recordemos aquí que la triple síntesis (aprehensión, reproducción y reconocimiento) se da en cada facultad como relación con las demás facultades. Es importante señalar aquí que los tres momentos de la triple síntesis —que Kant sólo explicita, como decimos, en la primera edición de la *KrV*— son tres momentos que se repiten tanto en la imaginación reproductiva —esto es, la que liga representaciones según asociaciones que se han producido empíricamente en el pasado— como, por otro lado, la imaginación productiva o, por decirlo de otra manera, la imaginación trascendental, ya que justamente es la encargada de plantear la posibilidad de una unidad —la cual será dada definitivamente por el concepto— facilitando un material determinable pero no empírico, esto es, la diversidad pura de la sensibilidad: siempre que aparezca algo tendrá que tener alguna determinación espacio-temporal o, si es en el plano del pensamiento, desde luego, tendrá que tener determinación temporal. (Cfr. Sanhueza, 2016, 143-145)

En este resquicio que pone en juego la imaginación trascendental y que resta entre la unidad conceptual y la multiplicidad sensible se jugará, consecuentemente, la posibilidad no ya sólo de la contingencia, sino de la sistematizabilidad de la contingencia para poder dar con su comunicabilidad a través de juicios. En este sentido el concepto de contingencia en el pensamiento kantiano se encuentra a caballo entre la *KrV* y la *Crítica del juicio*. Este arte oculto en lo profundo del alma humana o la desconocida raíz común será, para Kant, precisamente el funcionamiento del esquematismo trascendental:

En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto (Kant, 2010, p. 185 [B181-A142]).

El esquema trascendental, más allá de la imagen¹, da cuenta de la síntesis de la multiplicidad sensible como algo general no empírico, todavía no conceptual, pero determinado por la síntesis de la aparición de la diversidad pura. Si el esquema trascendental hace referencia, por tanto, a lo *no dado* por la afección sensible, esto es, la sensación —ya que sería empírica— y ha de estar, sin embargo, en relación con nuestro entendimiento respecto a los fenómenos mismos y su mera forma, la única opción es que el esquema trascendental sean determinaciones trascendentales temporales de la diversidad pura. Se trataría solamente de determinaciones trascendentales del tiempo —y no también del espacio— ya que aquello que es común a la forma de aparición de fenómenos internos y externos —el espacio es la forma externa de la aparición de los fenómenos— y, por tanto, común tanto a la intuición y, por otro lado, al discurrir del mero pensamiento, es de hecho, el tiempo ya bien sea como sincronía y, por tanto, simultaneidad o, por otro lado, diacronía y, por ende, sucesión.

El esquematismo trascendental que opera en la síntesis de la imaginación trascendental resulta ser, por tanto, esa “raíz común” o ese “arte oculto del alma humana” por el que se pueden unir entendimiento puro e intuición pura de cara a dar con la condición de posibilidad de la forma de toda experiencia posible. El tiempo es aquello que une, por tanto, la necesaria distinción kantiana entre ser y pensar y, por lo tanto, aquella distinción que los hace posible a ambos pero que, a su vez, los diferencia es, precisamente, el tiempo tanto como determinación trascendental temporal de todo cualquier posible aparecer, tanto en la experiencia, como en el pensamiento y, por tanto, la posible unión entre lo material y la forma, entre la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento. De nuevo, se encuentra aquí el campo de la determinación de lo posible, real, y necesario, en cuyos pliegues, se encuentra, como señalábamos, lo contingente, que es justamente aquello que quiere recuperar, frente a la cosificación, también Adorno en sus lecciones sobre la *KrV*:

La expresión del problema de en qué modo el material y la forma se unen verdaderamente, esa es la temática del capítulo sobre el esquematismo de la razón pura. En este punto tienen que concebir el problema del esquematismo precisamente como la cuestión de cómo es posible que nuestro conocimiento no sea sólo algo externo a su material, sino que también sea algo que es verdad porque su condición, la que lo ordena, se adapta, si ustedes quieren, a la condición de lo que es dado de manera inmediata. Con otras palabras: con ello se trata de la cuestión de la conexión entre los dos pilares principales del conocimiento, de los que ya les he hablado, a saber, la receptividad y la espontaneidad: ¿cómo es posible que se unan? (Adorno, 2015, 326)

Volviendo a la cita con la que comenzábamos el presente artículo, donde Adorno explicitaba el funcionamiento de los procesos de subjetivación abstracta a través del mecanismo de la Industria cultural como esquematismo de la producción y

¹ Creemos que sería conveniente aclarar en este punto la diferencia entre el esquema y la imagen dentro de la síntesis de la imaginación trascendental. Para ello, nos servimos de esta aclaratoria cita de Felipe Martínez Marzoa: «El esquema de un concepto es “la representación de un proceder general de la imaginación para proceder a ese concepto su imagen”. [...] Por lo tanto, lo que hay en el esquema no es una indicación de “notas”, sino algo así como un dibujo de lo que constituye en general un árbol. Pero esto no ha de llevar a confundir esquema con una imagen. No es ni siquiera una imagen vaga, sino la representación de un proceder de construcción (= de síntesis). Ahora bien, la síntesis de la multiplicidad lleva siempre a una imagen; por tanto, el esquema no se da si no es referido a (podríamos decir: conduciendo a) una imagen; no sólo ocurre que la imagen concreta nos hacer ver lo general, sino que, además, sólo vemos lo general referido a alguna de las posibles imágenes concretas» (Marzoa, 1975, 201-202)

relacionándolo con la pregunta que plantea en sus lecciones de los años sesenta sobre la *KrV* donde explica el esquematismo trascendental, nos preguntamos: ¿en qué sentido, por tanto, el mecanismo de la Industria cultural ha podido develar dicho secreto, esto es, aquella desconocida raíz común o arte oculto del alma humana? Justamente en el sentido anteriormente mencionado: desde luego, el tipo de *a priori* que pone en juego la Industria Cultural sólo es independiente de la experiencia en tanto que categoría idealista cosificada, esto es, en tanto que no se atiene a las transformaciones sociales materiales que producen dicha atomización de la experiencia, ya que el sujeto se media socialmente como un objeto. Es decir, el *a priori* que maneja la Industria Cultural es un *a priori* producido socialmente y que aparece como independiente de la experiencia, esto es, como necesario y universal, en el modo de su cosificación, al igual que ocurría con las categorías de la economía clásica, pero esta vez han conquistado también la forma misma en la que se constituye la experiencia del sujeto.

Por este motivo, Adorno hila mucho más fino señalando dicho *a priori* de la experiencia que dispone y produce la Industria cultural como esquematismo de la producción. Esto es así porque, aun cuando dicho esquematismo haya sido producido socialmente y, por tanto, sólo haya podido cosificarse a partir de la evacuación de su contenido social e histórico, precisamente debido a ese mecanismo fetichista es capaz de presentarse como un esquema trascendental, esto es, como una determinación trascendental del tiempo, es decir, que constituye todo aparecer posible, tanto en la forma de discurrir el pensamiento como en la forma de aparecer de cualquier fenómeno y, por tanto, si la Industria cultural conquista lo que Kant llamaba “el arte oculto del alma humana” debido al esquematismo de la producción, la Industria cultural consigue, por tanto, una atomización de la experiencia debido al secuestro, en último término, de la imaginación trascendental productiva, como ya señala también Rodrigo Duarte, a quien debemos también el sintagma “Industria cultural 2.0” (2011, 93) que tomará peso en la siguiente apartado del presente artículo.

La Industria cultural ha trasladado dicha función del esquematismo trascendental kantiano como secreto del alma humana hacia el esquema de la producción, esto es, a la forma de la mercancía en la que se determina todo posible aparecer de cualquier mercancía en tanto que ha de estar medido las unidades de tiempo indiferencias que se tardan en producir dicha mercancía y subyugado por el tiempo socialmente necesario como dominación social abstracta. O, mejor dicho, con palabras de Lukács ya en las antinomias del pensamiento burgués de *Historia y consciencia de clase* de 1923 (1985, 52-54), la cadena de producción de las mercancías impuesta con su forma social de dominación abstracta a través del tiempo socialmente necesario para la creación de plusvalor se ha mimetizado con la imagen pura del tiempo como línea recta homogénea y vacía que se daba en la síntesis de la aprehensión de la imaginación trascendental productiva.

4. La exigencia de “más sujeto” como condición de posibilidad y límite de la reproducción social del capital

En este sentido, por tanto, podemos tildar a la Industria cultural como una ontología de desfase temporal. Debido al alto incremento de capital fijo gracias a las innovaciones técnicas del taylorismo y fordismo, el funcionamiento de la producción fordista de mercancías ha superpoblado el mundo de mercancías a las que es necesario dar salida en el mercado para poder seguir produciendo plusvalor. Por ello, la experiencia misma del sujeto, al tener que estar mediada socialmente por su relación con el objeto, ha sido atomizada con la misma forma objetivada que el esquema de la producción, por lo que el

individuo ha quedado reducido a un mero troquel de falsas necesidades que han de ser satisfechas, como promesa falsa de libertad, autonomía y autenticidad, a través del consumo de las mercancías que produce y reproduce la Industria Cultural tal como si se tratara de una perfecta, esta vez sí, armonía preestablecida entre el sujeto mónada y el objeto como mimesis de lo muerto, como cristalización de trabajo pasado medido en un tiempo de unidades indiferenciadas, el cual también se impone como norma y normatividad social:

Si los esquemas de los que trató Kant constituían la condición de posibilidad del conocer, pues eran el puente que proporcionaba homogeneidad entre el concepto y la intuición, entre el entendimiento y la sensibilidad, Adorno trata en sus textos de superar el carácter mediador de los esquemas, y con ello, el “bloque” kantiano, interpretando la mediación sintética de la que da cuenta la Crítica de la razón pura no “por” el esquema que homogeniza, sino “a través” de la intuición. Y, en este caso, no a través de la intuición pura, sino de las “intuiciones empíricas”; esto es, a través del ámbito de lo material y lo sensible. Por eso destacó que el entendimiento y las categorías estaban ya cargadas de sensibilidad proyectiva, del mismo modo que el carácter formal del tiempo que organizaba las intuiciones estaba lleno de sedimentos históricos. De este modo, trató de quebrar la distinción kantiana entre el conocer y el pensar, que desplazaba ahora al ámbito de la praxis, la historia, la sociedad. Y así, también, pretendía desvelar el carácter de la actividad sintética del pensamiento dentro del ámbito material en el que están insertos los sujetos, en los que opera la actividad esquematizadora que organiza la experiencia (Hernández y Marzán, 2018, 26)

Como comentan los autores, Adorno, historizando el concepto de esquematismo trascendental al identificarlo con la forma de atomización de la experiencia que pone en juego la industria cultural en el capitalismo avanzado, al mismo tiempo está consiguiendo desvincular la posibilidad de la contingencia de su plano ontológico, tal como ocurre con la categoría de la modalidad del entendimiento puro en la *KrV* de Kant. De esta manera, Adorno, más que *fundamentar* la categoría de la contingencia como hacía Kant está poniendo en juego a la facticidad misma. Facticidad, por tanto, desde la que necesariamente irrumpe el pensamiento y que, por otro lado, se resiste a ser conceptualizada reivindicándose como resto material del que necesita la identidad como la forma primordial que sustenta al concepto. Esta facticidad será, para Adorno, el resto socializado del dolor del individuo que no puede ser integrado en la totalidad social como proceso de producción de plusvalor y, por tanto, es capaz de denunciar la represión eidético-represiva de la identidad encarnada en la autonomización de la ley de la intercambiabilidad general:

El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de rememorar la naturaleza quebrantada en él y fuera de él. Su receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado. Dado que la sociedad es esencialmente la substancia del individuo, la mediación social confiere objetividad a esa experiencia, esto es, a la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella» (Zamora, 2018, 184)

Como señala Zamora, justamente desde ahí, desde el dolor de lo-idéntico que resiste en el individuo, será posible, articular una crítica de la sociedad capitalista y una crítica del idealismo como dos troncos que se relacionen a través de la abstracción del tiempo y su encapsulación en el concepto, al igual que ocurrirá con la desconocida raíz común del

esquematismo trascendental kantiano como unión de la multiplicidad sensible y la unidad del concepto y, a su vez, de la consideración del juicio como facultad superior que aunará la razón en su uso práctico y teórico a través del juicio reflexionante. En este sentido, es sumamente importante que Adorno reconozca explícitamente en el capítulo sobre la Industria cultural que la manera en la que se produce falsa subjetividad es a través de la producción de esquematismo de la producción, esto es, aquello que, ya desde Kant, pone en común al interior del sujeto la heterogeneidad de la intuición sensible y la unicidad del concepto a través del esquema como síntesis trascendental a priori de la diversidad pura del tiempo —ya que justamente el tiempo es lo único común tanto a la intuición como al concepto—. De esta manera, el esquematismo de la producción funciona como una síntesis trascendental a priori de la diversidad pura del tiempo de la producción, esto es, de la dialéctica entre el tiempo abstracto como unidad de tiempo indiferenciada a través de la que se mide la producción de una mercancía y el tiempo socialmente necesario como normatividad y dominación social temporal en la que se valoriza dicha mercancía dentro de la totalidad social como mediación universal de la ley de intercambiabilidad general:

La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. [...] El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. “El dolor habla: pasa”. Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite, no es cosa del individuo que siente el sufrimiento, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo aun cuando subjetivamente se emancipa de ella y objetivamente es empujado a la soledad absoluta de un objeto desamparado (Adorno, 2011, 191-192).

Como se lee en la anterior cita, el dolor del individuo funciona como límite de la socialización abstracta del capital al mismo tiempo que funciona como resorte a partir del cual se presenta la libertad cualitativa como posible en tanto que ideal regulativo de la praxis. El dolor, en este sentido, funciona como reconocimiento del incumplimiento de la promesa de libertad, igualdad y felicidad de la Industria Cultural en la que el individuo podría realizarse en su autonomía y autodeterminación a través del consumo de los productos culturales producidos en serie por la cadena de montaje y su correlato subjetivo a partir del esquematismo de la producción.

Ese intento desesperado de Adorno por recuperar la dignidad de la experiencia, en un gesto tal vez demasiado kantiano, le llevará a considerar al sujeto, en cuanto tal, un límite de la cosificación. Esto es que, si bien las formas de subjetivación abstractas se apoderan e incluso constituyen al individuo en su manera de relacionarse con la alteridad —bien sean las cosas mismas u otros individuos— imitando, de esta manera, la forma mercancía como mimesis de lo muerto incorporada en el a priori de su experiencia, y por tanto, en la conformación de lo posible y, en este sentido, el individuo siempre es culpable por necesidad (Cfr. Adorno, 2011, 260-261); por otro lado, el mecanismo de la Industria Cultural como manifestación del capital en su fase fordista avanzada, necesita siempre, por el contrario, apropiarse del sujeto de esta manera para continuar su reproducción social total y, en este sentido, el sujeto al igual que es la condición de posibilidad de la reproducción capitalista, también puede convertirse en su límite. Al igual que ocurría con la función metodológica de la cosa en sí kantiana —la cual es absorbida por Adorno como lo no-idéntico— el sujeto en este respecto es aquello que es condición de posibilidad de la reproducción del ciclo del capital pero también es su límite, en tanto que la forma capitalista de producción de objetividad social siempre necesita apropiarse de los sujetos que la conforman porque, por mucho que el valor se manifieste de forma fetichizada como

aparición objetiva de las cosas, no hay que olvidar que meramente es una relación social históricamente determinada:

The desideratum of this paradoxically conflictual reconciliation is, as Adorno writes, to deduce the concept from its object rather than the object from its concept. The latter, deducing the object from its concept, would amount to the establishment of the *soi-disant* fence. Its critique—the critique of the block—by contrast, would be acknowledged in the recognized insufficiency of the concept to its object as the experience of the primacy of the object, perceived in the transience of the concept. In Adorno’s notion of imagination, this would be an instantiation of exact fantasy—here the conceptualized experience of the possibility inhering in its object—as “right wishing,” an act of determinate negation» (Hullot-Kentor, 2020, 11-12)

5. Pseudoindividualidad como mecanismo de compensación ante la transformación del trabajo en el posfordismo.

Sin embargo, nos preguntamos, ¿la reconocida exigencia adorniana de “más sujeto” en la articulación de la utopía materialista como límite a la cosificación y resorte para la crítica immanente de la sociedad capitalista podría seguir siendo funcional después de las transformaciones que ha sufrido el concepto de Industria cultural con la digitalización masiva de la cultura con el fenómeno de Internet y el capitalismo de plataformas? Los ejemplos de forma de falsa subjetivación que elegiremos para comprender una de las mayores transformaciones de la Industria Cultural—en las que también radica su alcance precisamente— antes y después de la irrupción de la virtualización progresiva de la vida cotidiana a través de Internet y su correspondencia económico-política con el surgimiento del capitalismo de plataformas, pertenecerán los dos a la primera mitad de cada siglo respectivamente. En el siglo pasado, los “dorados” años treinta-cuarenta de Hollywood, cuyo estrellato fue tematizado por Adorno, la forma de falsa subjetivación pasaba por la identificación con el objeto, esto es, se trataba de un proceso en el que las masas eran tomadas por objeto por el mecanismo de la Industria Cultural, por lo que se trataba de un *proceso pasivo* de identificación con el objeto, el cual únicamente necesitaba de la colaboración del individuo en tanto engranaje de la reproducción social misma. Por ejemplo, en el caso paradigmático de unos cigarrillos Marlboro, promocionados por James Dean con el eslogan publicitario *You get a lot to like -filter -flavor -flip-flop box* que irradiaba la radio o, incluso, años más tarde la televisión como “voz unidireccional” en relación con el público: la atomización de la experiencia del consumidor de dichos cigarrillos, además de pasiva, esto es, de basarse en la abstracción troquelada de la identificación con James Dean como el prototipo masculino exitoso en dicha época; también, como decíamos, resumaba cierto anclaje en la clase social, al menos como su negación, es decir, al consumir dichos cigarrillos en ese nuevo formato cajetilla—no precisamente baratos, ni antes ni ahora— también se identificaba uno con una clase social capaz de poder consumir dichos cigarrillos. Así ocurría más claramente con el fenómeno de la ópera: como comenta Adorno, a la clase social alta se preocupaba más bien poco por la relación estética con la obra de arte; sino que se trataba más bien de un acto social—casi un rito social— por el que uno podía todavía ser representante, a través de la participación en la cultura, de cierta clase social.

Sin embargo, en los años veinte del pandémico presente siglo, las formas de falsa subjetivación han cambiado mucho frente al escenario que planteábamos antes y, en gran medida, dicho cambio ha sido determinado por las transformaciones de los procesos de

objetivación social, en concreto, la organización del trabajo inmaterial y la revolución microelectrónica. En este sentido, la diferencia fundamental radica en que dicho proceso no es unilateral ni pasivo, sino que el individuo participa activamente en los procesos de falsa subjetivación más allá de ser mero engranaje social de la reproducción de capital a través de las falsas necesidades. Esto será desarrollado por Maiso y lo llamará industria cultural “interactiva” (2018, 145), pero también encontramos la misma aproximación, vinculada además con los procesos sociológicos y económicos de transformación y agotamiento del ciclo fordista ínsitos en una comprensión del capital como dinamismo social en *Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer* de Robert Kurz (2012, 77-82)

En este sentido, el individuo se comporta, más bien, como lubricante —a través de la escaparización de sí y exposición de sus datos gratis en dichas *App*— para que circule el capital poco existente, y cada vez más menguante dado el aumento excesivo de productividad después de la revolución microelectrónica, y las mercancías tengan mayor y más fácil salida al mercado: a esta exigencia, responde, al fin y al cabo, por ejemplo, la figura del *influencer* derivada del *youTuber*. Todavía en los albores de los dos mil existía una época dorada, digamos, de la Plataforma audiovisual *YouTube*, donde de forma totalmente horizontal, los usuarios de dicha plataforma podían colgar videos sin monetizar aún —esto es, se trataba simplemente de un intercambio global de videos, en su gran mayoría caseros con los pocos dispositivos que en los albores de los dos mil permitían grabar videos y tener acceso a Internet al mismo tiempo—. Sin embargo, con el progresivo refinamiento de los dispositivos móviles y definitivamente, con el surgimiento del Smartphone —el cual permite una geolocalización permanente del usuario, así como un registro algorítmico de todas las preferencias en compras y usos del dispositivo, tal como si se tratara de una extensión corporal del mismo individuo— y su paralelo aumento de redes sociales en formato de aplicaciones web —como ocurrió con la transformación de Facebook y su absorción de Snapchat, Instagram y más recientemente *TikTok*—, implica un cambio cualitativo de lo que hace diez años se entendía por *YouTuber*, esto es, persona que sube videos a *YouTube* con un formato más extenso que los cinco minutos que permiten un *reels* en Instagram —máximo tiempo que permiten las mencionadas *App*— y éste definitivamente se ha convertido en un *influencer* —aun cuando siga usando la plataforma *YouTube*, en tanto que ésta ya permite una monetización de los videos—.

El capitalismo del siglo XXI ha encontrado una significativa materia prima de la cual apoderarse: los datos. Mediante una serie de desarrollos, la plataforma se ha convertido en una manera cada vez más dominante de organizar negocios de modo tal de monopolizar estos datos, luego extraerlos, analizarlos, usarlos y venderlos. Los viejos modelos de negocio de la era fordista tenían solo una capacidad rudimentaria de extraer datos del proceso de producción o del uso de los clientes. La era de la producción austera [o de la crisis financiera de 2008, por no decirlo de una forma tan sutil] modificó esto levemente, dado que las cadenas de suministro “justo a tiempo” demandaban datos acerca de los estados de los inventarios y de la ubicación de los suministros. Pero los datos por fuera de la compañía siguieron siendo casi imposibles de obtener; e incluso dentro de la compañía la mayor parte de las actividades no quedaban registradas. La plataforma, por otro lado, lleva la extracción de datos en su ADN, como un modelo que permite que otros servicios, bienes y tecnologías se construyan sobre la plataforma, como un modelo que demanda más usuarios para obtener más efectos de red, y como un medio de base digital que simplifica el almacenamiento y el registro. Todas estas características hacen de las plataformas un modelo central para la

extracción de datos como materia prima a ser utilizada de distintas formas (Srnicek, 2018, 83-84) [Apostilla entre corchetes nuestra].

Pero, en este contexto, ¿qué es exactamente un *influencer*? Se trata, literalmente, de un escaparate en movimiento, que interactúa y recomienda a los individuos, personalmente, para dar salida a un producto de una forma publicitaria que poco tiene que ver con los spots publicitarios de la televisión —los cuales sólo podían moldear la franja horaria en la que salir para captar o no la atención del individuo—. Yendo más allá de Benjamin, los escaparates no sólo asaltan al *flâneur*, sino que realmente los lleva en el bolsillo: están literalmente incorporados en el gadget indispensable en el capitalismo posfordista para interactuar socialmente con cualquiera, la forma más básica de interacción social. El capitalismo de plataformas como manifestación actual del capitalismo posfordista necesita de la figura del *influencer* —que aquí estamos asimilado de una forma tentativa y tal vez apresurada a las formas de subjetivación del *empresario de sí* foucaultianas— y la imbricación de las redes sociales como forma de interacción social a veces más real que la vida misma. Esta forma socialización abstracta aparece como resultado de la progresiva falta de valorización del trabajo humano abstracto debido a la incorporación de dicha tecnología que hace el proceso productivo casi “instantáneo” en algunos aspectos. De esta forma, esta conquista —pretendidamente total— de la espontaneidad del individuo y de la experiencia en el capitalismo posfordista funcionaría, siguiendo en este punto a Demirovic (2013, 23), se presenta como un mecanismo de compensación ante la progresiva falta de mediación social del trabajo menguante ante la revolución microelectrónica en tanto que uno debe de presentarse constantemente como recurso disponible al capital para poder siquiera alcanzar la precariedad que nos socializa como individuos en la actualidad:

El actor, que ya no puede distraerse con ninguna otra cosa y consigue así un perfecto ajuste a la realidad, es aquel al que la objetividad —aunque sea su propia corporalidad— le incitaría de modo preconsciente a añorar algo más hermoso y gratificante, y su única respuesta posible es integrar este anhelo en lo único que puede someter a su control: su fuerza de trabajo. Llevar este anhelo al mercado se convierte para él y para el potencial inversor en una promesa de que en algún lugar todavía será posible extraer plusvalía. Los individuos, que en tanto que “usuarios” de la industria cultural digital se han convertido en verdaderas “máquinas de obnubilación”, en relación al trabajo pasan a ser “máquinas de valorización”. En la crisis del capitalismo neoliberal, la desaparición simultánea de una capacidad de consumo solvente y de la necesidad del trabajo coinciden en la creciente relevancia de la apariencia en el respecto resultado buscado: el consumo se convierte en un medio para cerciorarse de la belleza del propio mundo, al igual que el trabajo se dirige a genera la apariencia de una producción real de plusvalía (Kellermann, 2013, 115-116).

En esta última cita de Kellermann, que podría hacer las veces de sucinto panorama social actual, nos gustaría finalizar la presente investigación realizándonos la siguiente pregunta: frente a este mencionado mecanismo de compensación que capitaliza todos los pliegues de los individuos, incluido lo no-idéntico, a modo de escaparatación de sí mismo como recurso valioso para el capital en el capitalismo de plataformas y los procesos de subjetivación del posfordismo, ¿realmente sigue siendo operativa la exigencia adoraniana, resguardada tras cierto privilegio ontoepistemológico del dolor, de “más sujeto” como resorte para dar con una articulación de la crítica inmanente de la

sociedad capitalista actual? Esta, probablemente, será una respuesta que, cada uno, en su intimidad, en el fondo conoce.

6. Referencias

- Adorno, Th. W. (2011), *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*. Akal.
- Adorno, Th. W. (2015) *La crítica de la razón pura de Kant*, Las Cuarenta.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2007), *Dialéctica de la Ilustración*, Akal.
- Demirovic, A., (2013) Crisis del sujeto – Perspectivas de la capacidad de acción. Preguntas a la teoría crítica del sujeto, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5.
- Duarte, R., (2011) Industria Cultural 2.0., *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3.
- Escuela Cruz, C. (2013), El materialismo como anamnesis de la génesis: la influencia de Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 5.
- Escuela Cruz, C. (2021), Génesis y abstracción. Una introducción a la epistemología materialista de Alfred Sohn-Rethel, en: Hernández Domínguez, M. y Mandujano Estrada, M. (coords.) *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Comares, 127-138.
- Hernández Jorge, M. y Marzán Trujillo, C. (2018), Adorno en diálogo con Kant, *Laguna. Revista de Filosofía*, 43, 9-41.
- Hullot-Kentor, R. (2020), Moishe Postone and the Essay as Form, *Critical Historical Studies*, 7/1.
- Kant, I. (2010), *Crítica de la razón pura*, Taurus.
- Kellermann, A., (2013) El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3.
- Kurz, R., (2012) Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer, *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 9, 59-100.
- Lukács, G. (1985), *Historia y conciencia de clase*, Orbis.
- Maiso, J. (2018) Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico, *Escritura e imagen*, 14, 133-148.
- Maiso, J. (2011) Continuar la crítica de la Industria Cultural, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3.
- Marzoa, F. M. (1975), *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*, Istmo.
- Mesa, C. (1996) Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 30.
- Sanhueza, D. (2016) Sobre la imaginación productiva en la *Crítica de la razón pura*, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 26, 133-151.
- Srnicek, N. (2018) *Capitalismo de plataformas*, Caja negra.
- Zamora, J. A. (2018) Toda cosificación es un olvido (Th. W. Adorno): experiencia, técnica y memoria, en: Cabot, M., Soares, A. y Calmon, L. A., (coords.), *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*, Anthropos, 178- 183.

Dialéctica de la Ilustración en tiempo de la razón algorítmica

Saturnino Expósito Reyes
Universidad de La Laguna

Recibido: 12 mayo 2023 / Aceptado: 15 junio 2023

Resumen: Desde este artículo, se busca analizar la actualidad de un libro que, en principio y debido a la celeridad con la que ha actuado la sociedad de la información y la tecnología digital, aparenta poca relación con la realidad contemporánea. Pues muchos y profundos han sido los cambios que se han dado en torno a su objeto de estudio, con la inclusión de la digitalización, los dispositivos móviles y las plataformas de *streaming*. De ahí que se realice un análisis de tales herramientas culturales, a través de la lectura que ofrecen las tesis contenidas en *Dialéctica de la Ilustración*. Debido a la amplitud del tema, y a la imposibilidad de abordarlo en el espacio que permite un artículo, la investigación se enfoca sobre la música y los nuevos hábitos y ritos de consumo en torno a ella.

Palabras clave: Sistema de recomendación, Industria cultural, *Streaming*, Spotify, razón instrumental, algoritmo, Inteligencia artificial.

Dialectic of Enlightenment in the time of algorithmic reason

Abstract: From this article, we look for analyze the current situation of a book that, in principle and due to the speed with which the information society and digital technology has acted, seems to have few connections with contemporary reality. Because many and profound have been the changes that have occurred around its object of study, with the inclusion of digitization, mobile devices, and streaming platforms. Hence, an analysis of such cultural tools is carried out, through the reading offered by the theses contained in *Dialectic of Enlightenment*. Due to the breadth of the subject, and the impossibility of addressing it in an article, the research focuses on music and the new habits and rituals of consumption around it.

Keywords: Recommendation system, Cultural industry, Streaming, Spotify, instrumental reason, algorithm, artificial intelligence.

Sumario: 1. Introducción. 2. La Industria Cultural se constituye como sistema. 3. Victoria de la razón tecnológica sobre la verdad. 4. La cultura lo hace todo semejante: La falsa identidad entre lo universal y lo particular. 5. Influyendo en las acciones futuras: La Industria Cultural perpetúa la apariencia de posibilidad de elegir. 6. Formación de sujetos. «Pasividad» de los espectadores. 7. Conclusión. 8. Bibliografía.

1. Introducción

Con *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno se presentaron como pioneros de la crítica. Se aventuraron a teorizar sobre objetos nunca antes sometidos al ojo crítico de las ciencias sociales y dieron lugar a un concepto, el de «Industria Cultural», que ha arraigado profundamente en las posteriores investigaciones sobre los medios de masas. Es más, y tal como indica García Arnau (2019), su supervivencia hasta nuestros días “podría considerarse como uno de los grandes éxitos teóricos de la Escuela de Frankfurt”. (p. 50). Jameson (2010) emite un parecer similar, al afirmar que es “sin duda el concepto más influyente de Adorno –y también el más provocativo, e incluso el más conocido” (p. 217). Sin embargo, los cambios que se han producido en torno a la Industria Cultural han sido enormes y trascendentales. Durante la época en que escribieron esta significativa obra, la década de los cuarenta, esta estaba dominada y copada por el cine, la radio y la fotografía, las dianas sobre las que los dos autores posaron su sagaz ojo crítico. No obstante, hoy día, estos han cedido en importancia y comparten el monopolio de las ondas con otros medios de los que es necesario realizar un análisis. En torno a esta cuestión, según el informe de 2022 emitido por IFPI (Federación Internacional de la Industria Fonográfica), la radio ocupa el tercer lugar en la lista de las principales formas en que las personas interactúan con la música. Esta ha sido desbancada por la tecnología *streaming*, tanto en video (Youtube, DailyMotion, NicoNico, Vevo...) como en audio (Spotify, Rhapsody, Apple music, Pandora, MelOn, 8tracks, Last.fm, Deezer, KKBox, Beats Music...). Además, desde dicho estudio, también se ha detectado que el uso de la transmisión de audio por suscripción es más alto en la demografía más joven, y que, al contrario, y aunque la radio (Broadcast live, Catch up, emisoras de radio en internet...) siga siendo popular, su consumo disminuye entre ellos (IFPI, 2022, pp. 9, 13 y 19).

Al analizar la actualidad de *Dialéctica de la Ilustración*, este cambio en los hábitos de consumo en los oyentes no es un hecho baladí y sobre el que pasar por encima, sin prestarle atención. Pues, por un lado, la radio fue el foco de interés que despertó en Adorno (tras su experiencia en 1937 investigando sus efectos en la audiencia americana) la inspiración de muchas de las ideas dictadas en este volumen. Pero, por otro lado, hoy día, los medios de masas recurren a unos procedimientos que los autores de esta obra no llegaron a vislumbrar en sus más dantescas y apocalípticas pesadillas. Medios que se sirven de un algoritmo de recomendación para ofrecerle a unos usuarios perfilados/cosificados un abanico de posibilidades que no podrían llegar a abarcar por sí solos. Surge como cuestión la pregunta por la actualidad de *Dialéctica de la Ilustración* a la hora de afrontar este mundo que, aparentemente, le es tan ajeno. Son muchas las preguntas que surgen. ¿Sigue estando vigente a pesar de que el objeto de estudio haya cambiado? ¿Sus tesis se pueden seguir manteniendo? ¿Son aún aplicables los conceptos teóricos que plantearon ambos pensadores en torno a la Industria cultural? Estos interrogantes se pueden afrontar desde una gran multiplicidad de perspectivas. Pero debido precisamente a esa amplitud y a la imposibilidad de abordarlo en el espacio que permite un artículo, la investigación solamente se enfoca sobre la música, y los nuevos hábitos y ritos de consumo que han sido adquiridos por las jóvenes, y no tan jóvenes, generaciones. Práctica que ha venido de la mano de las modernas plataformas de escucha en *streaming* (Spotify, Pandora, Youtube, etc.).

2. La Industria Cultural se constituye como sistema

El cuarto capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, comienza con una frase tajante y lapidaria que sirve de piedra angular al resto de ideas expuestas: “Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector

está armonizado en sí mismo y todos entre ellos.” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 133). Las connotaciones de esta sentencia son diáfanas. Con ella, están afirmando que la cultura capitalista se encuentra estructurada y unificada de tal manera, que conforma un sistema complejo, interrelacionado y único. “Un sistema que no tiene hiatos” (Adorno, 2008, p. 295). Opinaban que la articulación del sistema social se presentaba de una forma cada vez más imbricada, y dirigido hacia el modelo de un todo estructurado a partir de múltiples centros gravitacionales. Para ellos, su apariencia de orden proviene de la integración y estandarización que realiza de lo que es distinto. Esto se debe a que la totalidad social “se hace intensiva como conjunto de funciones. En ella se desencadena el dinamismo de que la sociedad únicamente se reproduce como total, por medio del sistema, y que para ello necesita del último hombre como cliente (Adorno, 2003, p. 138). Como indica Maiso (2022), siguiendo esta tesis,

La industria cultural remite en último término a la vida como un todo integrado en las sociedades capitalistas, que evidencia cómo los imperativos sistemáticos van penetrando en cada vez más dimensiones de la existencia social y moldeando la relación de los seres humanos con el mundo (p. 211).

Consecuentemente, el arte no estaría en una esfera ajena a lo político, sino que participaría de la extrema racionalización de la sociedad capitalista. La lógica socializadora ha expandido tanto su oscura e impertérrita sombra, que se ha impuesto sobre la esfera cultural como un manto asfixiante que amenaza con aniquilar lo que, precisamente, la convertía en cultura (su posibilidad de trascender la necesidad). El motivo de que esta se presente como asfixiante es que, tal como afirma Schwarzböck (2008), “La interdependencia de todos con todos (...). Estar atado a todos garantiza no poder atarse a nadie en particular. Si los vínculos no pueden jerarquizarse es porque son todos igualmente indiferentes y sustituibles (p. 229). Sin embargo, eso no impide que, dentro de ese sistema que constituye la sociedad capitalista, la Industria cultural posea una función esencial a la hora de entender en qué medida los individuos se convierten en objetos y sujetos de los procesos sociales, y de qué manera la sociedad se constituye como totalidad.

Afecta a las formas de conciencia socialmente vigentes, y se convierte en una clave fundamental para entender lo que se convierte en *norma* social: con ello remite (...) al modo en que la norma social se interioriza por parte de los sujetos. En este sentido se revela una instancia socializadora fundamental (Maiso, 2022, p. 198)

Esto se debe a que la Industria cultural es capaz de integrarlo todo en el entramado de una socialización funcional que sigue el esquema de la rentabilidad económica. La cultura y el arte, y entre ellos la música, ya no se presentarían únicamente como arte, pues “no son sino negocio (...) Se llaman a sí mismos industria.” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 134). Sin embargo, en este proceso de subsunción, la cultura pierde capacidad. Esta es obligada a inclinarse y ceder espacio ante los criterios del cálculo y la planificación. Así, ambos autores apuntan a una noción de cultura que “contiene ya virtualmente la captación, la catalogación y la clasificación que llevan la cultura al dominio de la administración” (p. 144). La cultura quedaría así considerada como mercancía. Las mercancías culturales son introducidas en el molde de una planificación que las conforma en el grado más profundo de su esencia, lo que conlleva un cúmulo de importantes consecuencias. Primero, la aplicación de la lógica hiperracionalizada de la producción fordista al sector cultural. Segundo, que toda producción cultural se organice con miras a su consumo. Y, tercero,

que se dé un modelo de producción cultural basado en la eficacia, el cálculo y la dosificación de sus efectos sobre el público. En este sentido, y para detectar la actualidad de esta tesis, es crucial llevar a cabo un análisis de las actuales técnicas de difusión y reproducción que copan la relación del sujeto con la esfera cultural. Un primer aspecto sobre el cual insistir para realizar dicha tarea es cuestionarse el tema de la relación que ha nacido entre estas y la publicidad y el marketing. Para ello, es interesante, en primera instancia, estudiar cómo las plataformas de *streaming* atraen el capital. En este aspecto, es paradigmático centrarse en las estrategias que poseen hacia las marcas, ver el lugar que ocupan estas dentro de las distintas aplicaciones, y las posibilidades que tienen a la hora de alcanzar a los usuarios.

Si se toma como ejemplo a Spotify, que es la más grande y exitosa de todas ellas, se verá que esta ha lanzado una medida dirigida a las grandes firmas que se llama «Spotify Advertising». La finalidad de este proyecto se puede hallar no solo en la búsqueda, por parte de la plataforma, de nuevas formas de generar ingresos que vayan más allá de convertir usuarios de la opción gratuita a Premium, sino también en la toma de conciencia de su rol dentro del sistema de la Industria Cultural, y por tanto en que las marcas mejoren su estrategia de marketing. Para alcanzar tales objetivos, esta aplicación ofrece varias modalidades de anuncios. Como estrategia principal, les propone la posibilidad de que patrocinen, exclusivamente, listas de reproducción que estén dirigidas a un público particular. Uno que, además, busca la banda sonora específica para una actividad concreta. De este modo, las listas de reproducción patrocinadas ayudan a conectar marcas con oyentes. El eslogan que lanza Spotify para atraer a las marcas es sintomático de esa enorme red de la que forma parte la cultura. “Alinea tu marca con la cultura a través de las mejores *playlists* de Spotify.” (Spotify Advertising, s.f.-a). Asimismo, dentro de tal paquete, se plantean distintas estrategias para que el usuario aumente el conocimiento de la marca que patrocina la lista que está escuchando.

Primero, las firmas pueden tomar posesión del área de la portada de la lista, en la que se puede hacer clic para ser enviado a su sitio web, generando así tráfico hacia él y, consecuentemente, extendiendo su campaña publicitaria. Es decir, se trata de una playlist personalizada con el logotipo de la marca y la posibilidad de integrar un enlace hacia dicha campaña.

Segundo, si el oyente utiliza la versión gratuita, se le ofrece, a cambio de 30 minutos de tiempo de escucha sin publicidad, ver un video de la marca patrocinadora. Los usuarios solo reciben el segmento patrocinado al comienzo de las sesiones gratuitas y solo si la aplicación está a la vista; es decir, cuando se está navegando activamente en busca de música. Además, los anuncios incluyen un banner complementario que incentiva la interacción. La audiencia tendrá que ver el anuncio completo si quiere iniciar los 30 minutos de sesión sin publicidad. De este modo, la “marca será la puerta de entrada a una experiencia de streaming mejorada” (Spotify Advertising, s.f.-b).

Tercero, si el usuario no disfruta de los 30 minutos libre de anuncios, y solo durante las sesiones activas, aparece, entre canciones, publicidad en formato audio con una duración no mayor a 30 segundos. Asimismo, esta opción tiene la posibilidad de ser complementada con un enlace que redirecciona hacia la página web de la marca. Estas ventanas emergentes facilitan que las firmas logren la máxima visibilidad. Con estas dos últimas estrategias, los anunciantes no solo pueden colocar su marca dentro de la lista de reproducción, sino además llegar a los oyentes con mensajes de video o audio en las pausas publicitarias, tal y como los usuarios del plan gratuito están acostumbrados a recibir.

Con todas estas medidas, se detecta una simbiosis sistémica entre firma y plataforma. Una que es más compleja y fértil de lo que puede parecer en un inicio, pues con tal

servicio las marcas pueden llegar a comprender más a su audiencia, lo que distingue a estos servicios de las formas anteriores de consumo de música como la radio. Pues en ellos existe un ciclo de retroalimentación de datos generado en tiempo real. En estos servicios de transmisión de música, todo el tiempo de escucha es, además, un lapso de generación de datos. Recopilan y almacenan información sobre los oyentes en una amplia gama de formas diferentes. Spotify, por ejemplo, y como cualquier otra plataforma, requiere de un registro inicial. Ya en esta primera toma de contacto, solicita cierta información que incluye el nombre de usuario, contraseña, la dirección de correo electrónico, la fecha de nacimiento, el sexo, la dirección, el código postal y el país de nacimiento. Además, si el usuario elige registrarse a través de un mediador como Facebook, entonces Spotify obtiene acceso a su perfil y a cierta información como redes, nombres, avatares de sus contactos y a toda su actividad disponible públicamente. Pero el intercambio de información no se detiene ahí. Una vez que el nuevo usuario comienza a escuchar música, se registran todas sus interacciones con el contenido (canciones que salta, repite asiduamente, etc.) y las interacciones con cualquier otro servicio ofrecido o vinculado a Spotify. Además, el usuario puede dar permiso para acceder a sus fotos personales y/o a su ubicación a través del GPS o Bluetooth de su dispositivo móvil.

El espacio virtual que se recorre en cualquier plataforma es un espacio monitoreado. Todo movimiento que se realiza allí deja una huella digital que se registra en ingentes bases de datos. En el caso concreto de Spotify, esta dispone de la sección Misión de Datos, que es la encargada de gestionar y sacar mayor beneficio de toda esa información. En ella, conviven psicólogos sociales, físicos de partículas y neurocientíficos computacionales que se han marcado como objetivo el comprender a las personas a través de la música (Spotify Advertising, junio 2016). En dicho departamento analizan a los usuarios a partir de cómo utilizan la plataforma, exploran los hábitos particulares del *streaming* y lo que estos le puedan revelar sobre el comportamiento diario de los usuarios y sus percepciones de las marcas. Así, a medida que las personas usen más los sitios de transmisión, las plataformas, y con ellas las empresas anunciadoras, obtienen una mayor cantidad de datos e información sobre sus intereses y hábitos. Nunca se ha estado tan observado, registrado y clasificado, y, lo que es aún peor, no se ha querido estar tan intervenido. Se dibuja una compleja constelación que conforma a todo ese sistema que conjuga los distintos soles que son el arte, la política, la sociedad, el marketing, la economía, la tecnología, la ciencia, la información, los consumidores, los productores, etc. La Industria Cultural como sistema implica la coordinación entre sus diferentes sectores y la armonización de producción y consumo. La relación constelativa es la clave para, en cierta medida, explicar una compleja totalidad que comprenda esta realidad, pero no hay que olvidar que tras ese todo quedan las ruinas. En eso precisamente consiste uno de los objetivos principales de la Teoría Crítica: el visualizar la condición oculta de este sistema de gestión de la superestructura que denominaron Industria cultural. Esta, tras su supuesto fundamento en la racionalización de la producción, distribución y consumo, oculta su verdadera función social: el perpetuar el *status quo*:

Y, en realidad, es en el círculo de manipulación y necesidad reactiva donde la unidad del sistema se afianza cada vez más. Pero en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 134).

La crítica que realizan Adorno y Horkheimer a la Industria cultural es, en realidad, una crítica a la sociedad, a las condiciones sociales de la producción y al consumo de la cultura en el capitalismo avanzado. Al leer *Dialéctica de la Ilustración* siempre se ha de

tener presente que, para Adorno, su filosofía se establecía a modo de un sistema asistemático, desde donde contemplar al todo como lo falso, como máquinas aplanadoras de lo distinto. Concebía su filosofía como una actividad abierta, y con ello negada a cercarse en un sistema dogmático que incurriera en mera apariencia, dejando ruinas o escombros a sus márgenes. De ahí que el movimiento dialéctico del pensamiento no termine, según él, en una síntesis superior de los opuestos, sino que deje las contradicciones con toda su crudeza en la realidad. Hace hincapié en los aspectos negativos, en los flecos sueltos de la historia, en el desfavorecido. En este relato, la ruina que puebla los entresijos más oscuros del sistema, es, una vez más, aquello que la Ilustración prometió proteger: la subjetividad, el individuo, que ahora es cosificado a través de un perfil, cuya formación es posible gracias al algoritmo de recomendación y a las funciones de descubrimiento, las últimas estrategias de las que se sirve la Industria Cultural para perpetuar el *status quo* y moldear la relación de los seres humanos con el mundo. Esta integra a los individuos convirtiéndolos en clientes y consumidores. Así, no se les apela como a sujetos, sino que solo se movilizan sus deseos y anhelos. Una vez más, las esencias liberadoras no emancipan, sino que predicen la destrucción de la naturaleza extrahumana (en este caso concreto la música, que es subsumida en el sistema) y, en última instancia, la de los propios sujetos.

3. Victoria de la razón tecnológica sobre la verdad

La cultura popular se ha vuelto técnicamente avanzada. Se ha dado, simultáneamente, un salto cultural y tecnológico. Se ha establecido una interrelación consciente entre ambos desarrollos, lo que ha ocasionado que la propia obra de arte, y en este caso la música, haya quedado inmersa en la lógica del sistema de producción capitalista. Este hecho mina su autonomía productiva, a la vez que la somete al nuevo sistema socioeconómico. Como defienden Adorno y Horkheimer (2007), “la industria cultural se ha desarrollado con el predominio del efecto, del logro tangible, del detalle técnico sobre la obra” (p. 138). La música, como todo arte, se ha incorporado a la lógica del capitalismo, a la producción industrial, y se muestra sumisa a los principios del mercado, organizándose entonces su proceso de producción mediante los criterios industriales; es decir, a través de la «racionalización» productiva. Una racionalidad entendida como la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación, y que no conoce otra función que no sea la de convertir al objeto en material de dominio. Para ello, lleva a cabo un esquematismo de la música, en el cual esta queda reducida a meras fórmulas, reglas y números, que la retrotraen hacia la igualación entre lo universal y lo particular, el concepto y lo singular. Tal acción provoca un desencantamiento de la vivencia musical, y se revela, en la actualidad, en el sempiterno interés por todo aquello que es tecnológico.

Durante la época en que Adorno y Horkheimer escribieron *Dialéctica de la Ilustración*, la radio era el medio que dominaba la relación del oyente con la música. Aún, y a pesar de que ya se grababa música desde 1887¹, no había surgido el boom de la música grabada a nivel usuario. Ni siquiera aún había surgido el formato que revolucionaría esta industria, y que, hoy en día, sigue vivo y vigente: el LP de 12 pulgadas a 33 RPM que fabricó, en 1948, Columbia Records². Este ha sido y es un hijo predilecto en la

¹ Las primeras grabaciones de música clásica fueron probablemente las que hiciera el pianista de 11 años Josef Hofmann en el laboratorio de Thomas Alva Edison.

² El primer LP prensado se catalogó como Columbia *ML4001*, y contenía el *Violin Concerto in E Minor* de Mendelssohn, grabado por el violinista Milstein con la New York Philharmonic Symphony Orchestra, y dirigido por Bruno Walter.

vertiginosa y enérgica historia de la evolución de los formatos fonográficos. Un desarrollo dirigido a la consecución de distintos objetivos, que van desde la mejora de su capacidad de almacenaje y calidad de sonido hasta, posteriormente, desarrollar su portabilidad³. Este último propósito ha quedado solventado, hasta el momento, gracias a la unificación sistemática de varias de las tecnologías oriundas a la nueva era de la información: la digitalización, la tecnología *streaming*⁴ y los dispositivos móviles. La era digital ha favorecido que la música vuelva a desvincularse del aspecto material al que la Industria Cultural la había encarcelado. Parece como si lo material se esté diluyendo entre ceros y unos. Pero tal evento está lejos de significar una emancipación tanto de la música como de los oyentes. Al contrario, aparenta como si tal digitalización los haya insertado a ambos, aún más, en una jaula de hierro que ya no posee unos barrotes físicos. Tales afirmaciones se apoyan en preceptos que la Teoría Crítica contempla en el soporte ideológico de la Industria cultural, el cuidado minucioso en imprimirle a sus productos todas las consecuencias de sus técnicas. Esta vive, de algún modo, como parásito de la técnica extraartística de la producción de los bienes materiales. En toda esta vorágine tecnológica, las *apps* de *streaming* han cubierto la enorme demanda de acceso no físico a la música, originándose entonces los estándares a partir “de las necesidades de los consumidores: de ahí que se aceptaran sin resistencia” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 134).

La producción capitalista los encadena de tal modo cuerpo y alma que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece (...). Las masas tienen lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza (p. 178)

Las plataformas de *streaming* marcan el camino del capítulo actual de los formatos, el de la vuelta a una música desmaterializada, que posibilita la escucha y el descubrimiento de nuevos intérpretes sin necesidad, si quiera, de descargar archivos o comprar canciones. Pero estas plataformas, como toda mónada componente de la Industria Cultural, no son inocuas. Constituyen un engranaje más del sistema, de la maquinaria de generación de ideología. Atienden a los principios de la racionalidad del sistema capitalista, con el objetivo de perpetuar la unificación entre pensar y proceder. De ahí que, tal como indican Adorno y Horkheimer, “los interesados en la industria cultural gustan de explicarla en términos tecnológicos” (p. 134). Todas esas plataformas, sirviéndose de las nuevas tecnologías, acceden a los datos de los usuarios, y desarrollan diferentes modos de tratarlos (diferentes formas de extraerlos, analizarlos y usarlos), además de distintas maneras de organizar y perfilar su economía. Todo ello con la finalidad de aumentar ingresos y obtener rentabilidad. Sin embargo, y a pesar de todas las diferencias de gestión que poseen las plataformas, todas ellas coinciden en un aspecto fundamental: su algoritmo desempeña un papel esencial tanto en el tratamiento de los datos como en la búsqueda de ganancias.

Los algoritmos constituyen la pieza clave de la gestión de los datos en el mundo digital. Son máquinas culturales que nos ahorran esfuerzos, según la definición clásica de técnica de Ortega y Gasset. Se trata de recetas, fórmulas y series finitas de pasos encaminadas a obtener un resultado: una especie de automatización del pensamiento, como lo fue la calculadora de Pascal o la

³ Todo esto es fácilmente relacionable con el pensamiento crítico sobre la progresiva valorización y mercantilización de la cultura. Cuando la razón instrumental se aplica a la producción en serie de la cultura, esta se banaliza y torna un instrumento que perpetúa la ideología del modelo de producción dominante.

⁴ Rhapsody apareció en 2002, y fue la primera plataforma digital en ofrecer un servicio pago de música en *streaming*.

máquina universal de Turing. Medios para fines diversos en los que delegamos el trabajo de seleccionar informaciones o elegir pareja. (Fernández-Vicente, 2020, p.5.)

Hoy se vive en un mundo en el que hay una tendencia creciente al proceso de algoritmización, que engrana la naturaleza de las relaciones y sedimenta una tecnología de poder. En el caso específico que se trata en esta investigación, el algoritmo es un importante factor desde donde se edifica la relación del oyente con la música. En tal proceder, la IA (Inteligencia Artificial) no se muestra neutra, sino que encarna, como toda tecnología, los valores de quienes han decidido qué elementos incluir y cuál será su fin último. Se podría decir que se vive en la era de la razón algorítmica, que no es más que un afluyente tortuoso de la razón instrumental criticada por Horkheimer y Adorno. Al igual que hacía aquella, esta sigue priorizando los medios (la tecnología, el entramado industrial, la sociedad administrada, etc.), lo que tiene como consecuencia que pierda de vista los fines esenciales que ha de perseguir el ser humano, y a los cuales debería estar subordinada la razón. Como aquella instrumental, se trata de una razón que pretende la liberación del sujeto. Sin embargo, al actuar lo único que consigue es todo lo contrario, pues lo desvaloriza uniformándolo, haciendo de lo otro lo mismo, ya que trabaja bajo el principio de la identidad. Ninguna de esas razones es capaz de aludir a un tipo de unidad que fuera capaz de conservar intacta la heterogeneidad.

Como el Odiseo mítico, el sujeto contemporáneo se abandona a la naturaleza (aunque en esta ocasión sea a esa tercera que corresponde al entorno virtual) alienándose respecto a ella, cuando en cada nueva prueba quiere derrotarla o, en el caso que aquí toca, poder acceder a todo ese banco de datos del que disponen las plataformas *streaming*. En ambos casos, el sí mismo se enfrenta a unos problemas que quiere superar, para ello se entrega sumisamente a ellos, el primero a la naturaleza, y el segundo al algoritmo. La unidad de ambos necesita de lo no idéntico para legitimarse. Al igual que Odiseo ofrecía sacrificios y dirigía plegarias a los dioses para superar las vicisitudes (el sacrificio se revela como estrategia de la astucia del sí mismo), el oyente de música vía *streaming* se anula, se somete y tiene que aniquilar su momento presente en aras de la permanencia futura del grupo. Todo aquel que quiera ver satisfechas sus necesidades, debe renunciar a sí mismo y conformarse, en pro de su autoconservación o de poder acceder a la música deseada sin ningún tipo de esfuerzo, con un perfil que, en realidad, poco tiene que ver con él. Con un perfil digitalizado, matematizado, catalogado y desfigurado de sí mismo.

El héroe tiene que engañar a las fuerzas a las que se enfrenta con el mecanismo de la astucia, que le invita a disolverse en la naturaleza. De esa misma forma actúa el usuario actual, quien renuncia a sí mismo y se adapta al sistema. Se olvida de constituirse a sí mismo como un «yo», para así poder ser insertado, sin fricciones, en el sistema, pues a medida que se delegan en los algoritmos funciones de la actividad humana, el sujeto deviene más dependiente de mecanismos invisibles y automatizados. Se vuelve cada vez más heterónomo. Pero esta dependencia es totalmente deseada y buscada, pues el algoritmo se presenta como una herramienta esencial para el manejo de las bases de datos tan desmesuradas que contienen las distintas plataformas. El desarrollo del sistema de recomendación algorítmica de la música disponible en las plataformas, se ha convertido en un elemento distintivo y en un factor central de su crecimiento: “En un sector cada vez más competitivo y saturado, los servicios de *streaming* intentan distinguirse de sus competidores y reducir las altas tasas de abandono ofreciendo mejores recomendaciones” (Prey, 2018, p. 1087).

Como las principales plataformas tienen bibliotecas inmensas, con más música de la que nadie podría escuchar en toda su vida, estas se ven incapaces de construir una ventaja competitiva a través del tamaño de sus catálogos. Es por ello que busquen, para

diferenciarse entre sí, perfeccionar el arte de la individualización y recomendación; es decir, darles a los usuarios lo que quieren y/o lo que aún no saben que quieren escuchar. De ahí que necesiten generar un algoritmo que aparente eso. Con ello, lo que «venden» u ofertan ya no sería tanto las canciones, la propia obra de arte, toda esa base de datos que contienen, sino el cómo se ofrece ese fondo. Cómo los oyentes pueden acceder a él. En definitiva, la apariencia de individualidad. La ilusión de que la lista de reproducción haya sido hecha para el oyente. Esta individualidad que promete refuerza la ideología, pues provoca la ilusión de que lo que está cosificado y mediatizado sea un refugio de inmediatez y vida. En este sentido, es paradigmático el trabajo que realiza Pandora Internet Radio, el servicio de música en *streaming* más popular en Estados Unidos. El motivo es que su algoritmo lleva a cabo una titánica clasificación de la música. Su sistema de recomendación funciona a través de una monumental base de datos que denominan «Music Genome Project», y cuyo propósito es capturar la esencia de la música en su nivel más primario. Así, se desmarca del habitual y tradicional agrupamiento por géneros (Rock, Pop, Rap, etc.), para introducirse en una clasificación por rasgos o «genes». Estos terminan constituyendo una auténtica constelación entre la melodía, la armonía, el ritmo, el tempo, la instrumentación, el nivel de distorsión de la guitarra eléctrica, la orquestación, el tipo de coro, el género del vocalista principal, los arreglos, la letra, etc. de una canción. Sin embargo, no hay una lista fija de atributos que se ajuste a los distintos géneros musicales. Dependiendo de cuál sea este, contendrá unos rasgos u otros. Luego, en base de sus características musicales, a cada atributo se le asigna, manualmente, un número entre 0 y 5. Una vez ingresados todos los valores, la pista es colocada topográficamente dentro de un conjunto de canciones similares. Con tal labor, este Proyecto del Genoma Musical desglosa, analiza, categoriza y cuantifica, por medio de sus «genes» constitutivos, y hasta un grado exagerado de minuciosidad, lo que es la música. Realiza consecuentemente una cosificación de esta.

En cambio, el algoritmo bajo el que trabaja Spotify sí funciona a partir de géneros musicales. Este se sirve de la clasificación realizada por Glenn McDonald *desde The Echo Nest*, una empresa de análisis de datos con sede en Boston que fue adquirida por el gigante sueco en 2014. Esta recopila, sintetiza y examina a diario miles de millones de datos sobre artistas y música. Los resultados de esta acumulación y análisis de datos, lo que *The Echo Nest* llama «inteligencia musical», forma la base de algoritmos de recomendación, generadores automáticos de listas de reproducción y estaciones de radio personalizadas que hay en Spotify. Estos metadatos ayudan a potenciar los flujos de música digital y a dirigir las corrientes desordenadas de música digital. El proyecto de *The Echo Nest* se representa asombrosamente visible en *Every noise at once*⁵, donde los más de 6000 géneros que rastrea y analiza Spotify son colocados, algorítmicamente, en un gigantesco mapa que va creciendo continuamente. En él se ve cómo la plataforma entiende la relación existente entre los géneros, detectándose una taxonomía abierta y elástica, pues los artistas pueden aparecer en tantos géneros como les sea aplicable. Esta flexibilidad demuestra lo lejos que está de las distinciones *estáticas* de los géneros comerciales.

McDonald, para moverse entre tal cantidad de datos, ha tratado la correlación de gustos musicales como si fuera un problema científico. Ha organizado, topográficamente y según sus características, los distintos géneros. Estos han sido distribuidos, a grandes rasgos, a lo largo de cuatro puntos cardinales: al norte, los sonidos más electrónicos; al sur, los más orgánicos; al oeste, los más oscuros y densos y al este, los más animados y bulliciosos. Para llevar a cabo tan ingente tarea y poder recabar datos cuantificables, se sirve de tres focos de información:

⁵ <https://everynoise.com/engenremap.html>

Primero, la propia música. Para analizarla, ha utilizado un software de análisis acústico, basado en la misma tecnología que le permite reconocer canciones a la aplicación Shazam. Este procesa y clasifica la música de acuerdo con múltiples factores auditivos a distinto nivel, desde características «superficiales», como la instrumentación y el tempo, hasta profundas y específicas como el vibrato del cantante, los sonidos del bombo, la distorsión de la guitarra, la línea de bajo o notas específicas en un solo de guitarra, etc. Ese software analiza la pista con el objetivo de comprender cada uno de los 2000 eventos individuales que pueden llegar a existir en una canción. Luego, hace conexiones entre esa canción y otras con estructuras similares, entablando así un mapeo de la música desde características propiamente musicales. Luego, las muestras de estos datos sónicos son analizadas y anotadas por «expertos» humanos, quienes construyen modelos complejos de aprendizaje automático para entrenar a las computadoras a extrapolar este análisis acústico al resto del archivo musical. Los datos acústicos, una vez analizados y atribuidos tanto por humanos como por computadoras, se encuentran dentro de la base de datos de *The Echo Nest*. Spotify se sirve de estos datos para potenciar funciones de similitud tales como la de «Artistas relacionados», fundamental para lo que es la recomendación.

Segundo, conversaciones sobre música. Por tanto, no solo cuantifica sonidos, sino que también recoge y analiza información escrita sobre música. Estas tienen lugar en blogs, foros, revistas especializadas, redes sociales, etc., donde se realiza un «rastreo semántico» para ver cómo se etiquetan, categorizan y comentan los elementos musicales. Para ello, el algoritmo primero tamiza los nombres de los artistas a través de las páginas relacionadas con la música. Luego analiza el lenguaje circundante sobre él, compila frases y palabras clave que, finalmente, son relacionadas con otras de terceras canciones y/o artistas similares. Su finalidad es, por un lado, relacionar una canción con una serie de significados sociales, y, por el otro, asociar esa significación con otras canciones identificadas como similares. Así, el mapa se va adaptando, continuamente y en tiempo real, a las tendencias semánticas sobre géneros musicales. Además, Spotify combina este filtro con otro análisis semántico: el propio procesamiento del lenguaje natural que realizan los usuarios de la plataforma al etiquetar las listas de reproducción que ellos mismos generan. En este aspecto, el título y la descripción de las listas de reproducción que dan los usuarios son datos esenciales para el sistema de recomendación. Permiten determinar las similitudes de las canciones a un nivel más cultural. Con ello, incorpora modos personales de clasificar y organizar la música, introduce el factor humano en la ecuación, para retroalimentar su arquitectura de información, y así recrear nociones de género definidas por el usuario.

Tercero, la interacción de los propios usuarios con las canciones. El algoritmo de Spotify tiene en cuenta todas las características de lo que escuchan, comparten, guardan y eliminan los usuarios. Por ejemplo, la plataforma toma las listas de reproducción guardadas como si fueran comentarios implícitos del usuario. Un mensaje implícito que es más indicativo de su gusto y relación con la canción que simplemente al escucharla.

Con estos tres mecanismos, Spotify construye un sistema de clasificación de música multifacético, pues se centra en tres aspectos totalmente diferente. Reacciona a cómo suena la música, a cómo la describen las personas y a cómo la escuchan. Con ello pretende imitar una conexión inherentemente humana con la música. A pesar de que Spotify y Pandora funcionen de distinto modo, en ambas plataformas la música es organizada dentro de una constelación, análoga a la idea estructural de una sociedad burguesa en la que todo tiene su lugar y función, tal y como sucedía en los juegos sexuales de Juliette, “en los que ni un solo momento es desaprovechado, ningún orificio corporal desdeñado y ninguna función suspendida” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 107). No importa la

propia música ni el placer que esta pueda ofrecer, sino su organización racionalizada. Además, ambas plataformas quieren dejar abierta la ilusión del empleo del factor humano, la compleja vivencia de las personas con la música. Sin embargo, estas plataformas no se detienen en la mera clasificación musical, sino que se sirven de ella para que aumente su consumo. El capitalismo impone los géneros porque estructura el mercado y facilita la compra. Organizan su catálogo para indicarle al oyente qué debe oír. La Industria cultural promueve la jerarquización de los productos para segmentar los públicos.

4. La cultura lo hace todo semejante: La falsa identidad entre lo universal y lo particular

Llegados hasta este punto y siguiendo *Dialéctica de la Ilustración* aparece una nueva y relevante cuestión: determinar en qué medida las reacciones subjetivas de los usuarios de estas plataformas son realmente tan espontáneas y directas como quieren aparentar ser; y resolver en qué medida están implicados los métodos de difusión y el poder de sugestión de los medios. Dar respuesta a tal incertidumbre es crucial para estudiar si la Industria cultural cumple actualmente con esas funciones ideológicas que los frankfurtianos le otorgaron: inculcar el sistema en las masas y asegurar su obediencia a los intereses del mercado.

Como ya se ha indicado, las sugerencias de canciones que realiza cada una de las plataformas proviene de un trabajo algorítmico, que es realizado de manera distinta según sea una u otra, al igual que diferente es el mapa topográfico que cada una dibuja de todo ese banco de datos que contiene. Sin embargo, en todos los casos, y a pesar de sus diferencias, este, en su aspecto más profundo, se basa en la intercambiabilidad de las canciones en base a una similitud de características. Para que esto sea posible, “Hoy la cultura lo hace todo semejante” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 133). Esta identidad de lo diferente no se limita al plano de lo objetual, al establecer un objeto que ha perdido su aura, sino que tal acción revierte en el propio sujeto. Siguiendo *Dialéctica de la Ilustración*, los medios masivos, como aparatos tecnológicos que son, constituyen instrumentos de dominación, además de formar parte del sistema económico. Ello conlleva que los valores sociales sean convertidos en mercancías, lo cual influye en el propio comportamiento de las personas. De este modo, aquella razón cosificadora se presenta como imparable. Esta no solo afecta a la música, al objeto, sino que hace lo mismo con el sujeto, con el oyente. Aqueja también a la esfera subjetiva:

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculca a los individuos los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elementos estadísticos, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados (p, 82).

Al contrario de lo que la Industria cultural intenta hacer creer, el usuario no es sujeto, sino objeto; su posición es la de “algo secundario, incluido en el cálculo; un apéndice de la maquinaria” (Adorno, 2008, p. 295). Pero, tal como indica Maiso (2022), no hay que malinterpretar esta situación, actuando de forma poco dialéctica. En ningún momento, la Industria cultural se impone contra la voluntad de los sujetos. Nadie se somete al influjo de las novedades musicales, sino que lo hace a partir de su libre elección, que es apelada a partir de sus anhelos. Por lo tanto, existe una predisposición a aceptar la conformación del mundo que les convierte en espectadores y clientes (p. 224 y ss.) El ideal consumista le ofrece al sujeto la apariencia de presentarse como sujeto, pues le da la capacidad de

elegir. Dentro de las plataformas de *streaming*, cada individuo tiene la libertad de seleccionar entre la lista a, b o c, además de entre todo el ingente fondo de canciones y artistas que poseen, y este es tan inabarcable, que da la sensación de espontaneidad. Asimismo, no hay que olvidar que esa música que se escucha se convierte en un proceso de construcción de la propia identidad. Aquello que cada uno consume se convierte en sucedáneo de su individualidad, y, consecuentemente, en un espacio de libertad. Pero es una “libertad para lo mismo de siempre”, “son libres para entrar en una de las numerosas sectas existentes” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 181), pues su selección dependerá ya de un nivel de clasificación. Así surge el esquematismo que construye clichés para ser utilizados en todo momento, y poder asignarle a la persona un lugar dentro del esquema.

De este modo, no es que los individuos no dispongan de ningún margen de acción para expresarse, sino que, para ser captados, la Industria cultural moviliza sus anhelos y expectativas; es decir, las promesas a las que se aferran buscando una salida. En eso consiste “el círculo de manipulación y necesidad reactiva donde la unidad del sistema se afianza cada vez más” (p. 134). Las necesidades de los individuos se dirigen a algo que trasciende el sistema, que busca ir más allá de la insatisfacción en este, pero el modo de gratificarlas refuerza la inmanencia de la lógica social, bloqueando sus potencialidades: “Las masas tienen lo que desean. Por eso se aferran sin dudarle a la ideología con la que se las esclaviza. El funesto apego del pueblo al mal que se le hace (...) Él promueve a Mikey Rooney contra la trágica Garbo, y al Pato Donald contra Betty Boop” (p. 146 y s.) O exige a Taylor Swift y Bad Bunny, los artistas más escuchados en Spotify durante los meses de enero y febrero de 2023, contra Silvio Rodríguez y Bob Dylan.

La cultura de masas necesita apropiarse de los sujetos. Los productos culturales sirven para clasificar, organizar y manipular a los consumidores, por eso existe una gran cantidad de oferta de productos. “Para todos hay algo previsto, a fin de que ninguno pueda escapar; las diferencias son acuñadas y propagadas artificialmente” (p. 168). La Industria cultural manipula, enajena, cosifica a los individuos a través de la igualación, la repetición y la imitación. La gran oferta de productos y servicios de los medios son parte del proceso de cosificación, donde las masas son reducidas a objetos de la administración dominante. El individuo es igualado, se le da un sí mismo como suyo propio que se distingue del resto (su perfil personal y personalizado) para que a largo plazo sea igual al de todos. “La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en individuo” (p. 68). Para lograr tal igualación se vale de la repetición.

Es crucial estudiar el trabajo que desempeñan los algoritmos de recomendación desde las plataformas de *streaming*. Estas, al manejar archivos y bases de datos masivos, los necesitan para que estos lleguen filtrados a los usuarios. Les ayudan a navegar a través de vastos tesoros de contenido y hacer recomendaciones de música que aparentan estar individualizadas. Al analizar el algoritmo de recomendación con que trabaja Spotify, sobresalen ciertos mecanismos con los que elabora esa matematización de la escucha y de los perfiles de los usuarios. Estos son los mismos que le sirven para clasificar la música (procesamiento de audios, del lenguaje natural y un filtrado colaborativo), además de la propia interacción del oyente con la plataforma, pues, con la transmisión de música en línea, todo el tiempo de escucha es también de extracción y de análisis de datos. Cada señal alimenta al algoritmo que trabaja para construir el perfil. Cada uno de estos sistemas de filtrado le permite a la plataforma imitar, en distinto grado, la individualización de su recomendación musical. Del mismo modo que se clasifican y mapean las canciones hasta un nivel de minuciosidad sin precedentes, el oyente es categorizado y perfilado con la finalidad de ofrecerle, sin ningún tipo de esfuerzo aparente, la música que «realmente» quiere escuchar. El objetivo de esta tarea es averiguar dónde encaja cada oyente

individual en ese mapa genérico. Con este fin, *The Echo Nest* desarrolló una herramienta de análisis y visualización de preferencias llamada «Perfil de gusto». Cada interacción que un oyente tiene con un elemento musical (la selección de un artista y/o canción, incluirlo en favoritos, calificarlo, saltarlo, etc.) se captura y registra en tiempo real. El perfil de gusto es, por lo tanto, el registro dinámico de la identidad musical. Un sí mismo que le distingue del resto, para que a largo plazo sea igual al de todos. Estos perfiles se componen de unas preferencias basadas en su historial y hábitos de escucha. Para lograr conformarlo, Spotify realiza inferencias sobre la relación del usuario con los artistas atribuyéndoles una «puntuación de afinidad». Esta valoración clasifica su preferencia por un artista, fundamentándose en su comportamiento de escucha; es decir, por la frecuencia y regularidad con la que lo sintoniza, además de su actividad a la hora de hacerlo (si lo hace a través de la lista *Discover Weekly*, o desde una lista de reproducción propia, o a raíz de un álbum) y la frecuencia con que lo haga. El algoritmo de perfil de gusto se sirve de todas estas afinidades y de los hábitos de escucha del usuario para clasificarlo y crear grupos de géneros (y subgéneros) de sus gustos musicales «dominantes». Luego, Spotify empareja automáticamente a los usuarios por medio de los elementos musicales. Todo ello lo realiza para llevar a cabo una clasificación de los perfiles de gustos, que queda lejos del ideal adorniano de oyente experto y capaz de realizar una escucha estructural.

Ocurre entonces una perfilación que, como sucedió con los géneros musicales, se da a varios niveles. Al igual que con la clasificación musical, se dan cuatro puntos cardinales que localizarían al tipo de usuario en cuestión. El primero sería su estilo de descubrimiento de nuevas canciones; es decir, si se trata de un oyente con una amplia diversidad de gusto. Si acude a géneros variados, o, al contrario, acota sus vivencias musicales a unos pocos artistas. El segundo lo constituye el nivel de escucha de cantantes *mainstream*. Si lo hace con frecuencia o, en cambio, lo que consume más habitualmente es música independiente. El tercero sería su nivel de escucha de los clásicos. Si los consume habitualmente o, al contrario, si solo disfruta de nuevos lanzamientos. Y el último sería si se trata de un oyente dispuesto a escuchar música que se halle fuera de su zona de confort o no. Hallando esos cuatro puntos, se tendría la identidad musical del oyente. Un ser que, como la música, es contemplado bajo la apariencia de la administración. (*The Echo Nest blog*, 9 de octubre de 2012). Al llevar a cabo tal análisis y clasificación del consumidor se le cosifica del mismo modo en que se había hecho con la música. Se produce un proceso paralelo de reificación que inmiscuye tanto al sujeto como al objeto. El oyente individual es reducido a las señales de retroalimentación de comportamiento que ha generado la plataforma. Como Odiseo en el Canto XII, momento en el que ordena ser atado al mástil principal del barco para impedir arrojarse a la muerte al oír las melódicas voces de las sirenas, el usuario se ata a ese perfil con la finalidad de poder navegar, sin peligro de zozobra, en el insondable océano que constituye la base de datos de una plataforma de *streaming*. No puede dejar de observarse el carácter político de esta disposición técnica, toda vez que comprende un diseño particular de ciertos modos de uso de la tecnología y de consumo de música, que dan forma y marco a las condiciones de escucha. De lo expuesto se desprende que resulta crucial comprender qué son los algoritmos, cómo trabajan, cómo se manifiestan y cómo afectan al usuario, a condición de no olvidar que no se trata de entes autónomos separados en islotes técnicos que se imponen desde afuera, sino fuerzas que se imbrican en el campo social sobre el que se despliegan.

4.1 Los algoritmos de recomendación: El caso de Spotify

Una vez clasificado el objeto (la música) y el sujeto (los usuarios), la plataforma ya se puede centrar en el sistema de recomendaciones. Para ello se sirve tanto del perfil de gusto como de un filtrado colaborativo, dando lugar a un sistema de recomendación híbrido.

Uno de los productos más exitosos que ha generado Spotify para esta tarea, y su propuesta más desarrollada para la individualización musical, es la lista de reproducción *Discover Weekly*. La incorporación de esta propuesta se remonta a 2015, casualmente el año posterior a la compra de *The Echo Nest*. Se trata de una lista de reproducción única y personalizada algorítmicamente, que se actualiza todos los lunes con treinta canciones que el usuario aún no ha sintonizado en la plataforma, pero que *seguramente* le van a gustar, ya que la recomendación se basa en su historial de reproducción.

En la Figura 1 se muestra cómo un elemento termina en la lista de reproducción *Discover Weekly*. Primero, analiza la enorme colección de listas de reproducción para encontrar las que incluyan canciones y artistas que le gustan al usuario. En este proceso, el algoritmo toma en cuenta tanto listas de reproducción seleccionadas profesionalmente, como las generadas por usuarios, aunque no todas valen por igual. Le da mayor peso a las que poseen un mayor número de seguidores y a las generadas por Spotify. Seguidamente, identifica las canciones de esas listas de reproducción que no ha escuchado el usuario. Y, finalmente, filtra esas canciones a través de su propio perfil de gusto, para seleccionar solo las no descubiertas que coincidan con el tipo de oyente que es. Como se puede observar, Spotify, en todo momento, quiere mantener la ilusión del factor humano dentro de su ecuación. A pesar de basarse en un perfil de gusto elaborado algorítmicamente, este se combina con un filtrado colaborativo que, precisamente, es la clave para comprender la relación entre las pistas y el usuario. Este funciona a través de la similitud del gusto, realizando inferencias sobre las canciones, que son resultado del análisis de la relación de usuarios similares con ellas. Así, al mapear la relación entre los oyentes y las canciones, está aprovechando la red de usuarios como un conjunto de datos. Ejecuta, por lo tanto, un enfoque de filtrado híbrido que se basa tanto en el análisis humano como en el informático. Ello con la finalidad de imitar lo que es inherentemente humano en el descubrimiento musical.

Por lo tanto, mientras que crea un perfil de identidad musical único para cada oyente, *Discover Weekly* también depende en gran medida de los gustos de los otros perfiles, correlacionando entonces el conocimiento sobre los oyentes con información sobre el contenido musical. Aunque esta lista de descubrimiento semanal sea el producto de Spotify más popular, no es su única *playlist* semanal que ofrece a partir del algoritmo. Otra es la que se genera automáticamente todos los viernes: Radar de novedades (*Releases Radar*). Desde esta se proponen lanzamientos musicales recientes de los artistas que el usuario escucha de manera habitual, y que se ajustan a su perfil. Además, Spotify ha querido ir más allá, y ha incorporado recomendaciones diarias bajo la nomenclatura de *Tu mix diario*. Estas se componen de seis *playlist* con una selección de canciones automática, en función de la música que el usuario escucha regularmente y de su perfil de gusto. Estas están formadas por «mezclas infinitas», pues cargan continuamente más canciones a medida que son escuchadas. Todas estas listas que se han nombrado, funcionan bajo el prisma y el principio de escuchar la música anhelada sin esfuerzo. Spotify oferta eliminar el proceso para dar directamente con el resultado, sin consumo de tiempo por parte del consumidor. Se da un descubrimiento automático que minimiza, en «beneficio» del usuario, la trabajosa búsqueda de todo acontecimiento musical.

4.2 Manteniendo la ilusión-apariencia de individualidad

La ilusión de individualidad que es creada desde las plataformas de *streaming* no se limita a la recomendación, sino que imita la sociabilidad relacionada con la música. Emula el ritual social en torno al descubrimiento musical en forma de compartir y recomendar canciones. En el entorno digital aún se mantiene el deseo permanente de intercambiar y compartir música, algo que se consigue desde Spotify a través de distintas estrategias. Primero, Spotify imita la sociabilidad relacionada con la música por medio de una serie de funciones. Por un lado, se puede configurar el factor social. Son múltiples las variables que se pueden modificar desde el menú de configuración social para hacer más fidedigna, colectivamente hablando, la experiencia con la plataforma: desde permitir que se publiquen las listas nuevas en el perfil de usuario, hasta compartir en Spotify lo que se escucha, pasando por permitir mostrar los usuarios que le siguen, y a los que sigue. Además, en este mismo menú hay un botón específico para conectar con Facebook, que le permite al usuario construir y compartir su identidad dentro de la red social, además de ver lo que escuchan los amigos. Esta última función es la más interesante para analizar esa ilusión de sociabilidad que simula la plataforma. La *Friend Activity* se encuentra en una barra lateral a la derecha de la plataforma, y en ella se ve, en vivo, la transmisión de los amigos del usuario. Así, se tiene la posibilidad de reproducir, simultáneamente, la misma canción, lo que imita el aspecto social de escuchar música juntos. Segundo, también se pueden realizar, colaborativamente con otros usuarios, listas de reproducción, y compartir su proceso de elaboración y la música que contiene. Tercero, al final del año, los usuarios reciben una lista de reproducción personal que está conformada por sus 100 pistas más escuchadas, y se les invita a compartirla con sus amigos en la plataforma y en Facebook, como si se tratara de un podio de lo mejor que se ha descubierto a lo largo del año. Cuarto, tampoco hay que olvidar la lista de reproducción *Discover Weekly*, diseñada para emular la experiencia de recibir una compilación hecha por un amigo, e inducir un sentimiento de descubrimiento.

Todo ello le sirve a Spotify para intentar mantener vivo el hechizo de la individualidad. El oyente ya no sería ese ser anónimo que es sumado a una masa informe, tal como sucedía en los tradicionales medios de comunicación de masas como son la radio y la televisión. Al contrario, las plataformas de *streaming* aparentan dirigirse a individuos, de los que trazan un perfil de consumidor propio y único. El usuario (término que connota un grado de actividad en la relación mediática) se posiciona frente a la «audiencia», aquel significativo informe y despersonalizado vinculado a la radio y la televisión. Sin embargo, alrededor de toda esta individuación del usuario, no todo es benigno. Pues, esa interactividad del usuario deja rastro en forma de datos, que son extraídos, analizados y explotados a fin de profundizar en la personalización de las recomendaciones. Estos sistemas filtran la información, desestimando los datos que consideran irrelevantes para el perfil del usuario, con el objetivo de establecer la recomendación. Esta no trataría solo de capturar el acontecimiento, sino más bien de conducirlo. Su finalidad sería elaborar, algorítmicamente, perfiles de los individuos en base a sus comportamientos anteriores para modular (recomendar, incidir y anticipar) sus comportamientos futuros. Es decir, establecer rangos de acciones posibles. Como indican Rouvroy, A. y Berns, Th. (2016),

cada vez más, el sujeto de la gubernamentalidad algorítmica es capturado por el “poder”. No a través de su cuerpo físico, ni tampoco a través de su consciencia moral (...), sino a través de los múltiples “perfiles” que le son asignados, por lo general automáticamente, sobre la base de las huellas digitalizadas de su existencia. (p. 98)

Los sujetos son interpelados a través de sus perfiles. En todo el proceso de captación de datos y creación del perfil, lo que realmente le interesa al algoritmo son los datos, sus correlaciones y los perfiles automáticamente contruidos y atribuidos (una mera sombra dentro de la caverna platónica de lo que sería el propio sujeto). Este no se inclina hacia el individuo en tanto sujeto, quien queda perdido en el laberinto de su perfil, y sin ningún hilo rojo que le ayude a salir de él. Es justamente aquí, en la minimización de la implicación del sujeto, que el algoritmo se presenta como una tecnología de poder. Los usuarios interactúan con plataformas, que traducen esas interacciones en datos. Estos, a su vez, son analizados e interpretados por el algoritmo, que interactúa con perfiles que remiten a usuarios. Se produce en todo este proceso una indiferencia ante los sujetos. Estos, para poder navegar por dicho fondo, se tienen que negar a sí mismos, se autodenominan como «nadie» (οὐτις). Se sacrifican a sí mismo para poder afirmarse, tal y como realiza Odiseo, quien “se afirma a sí mismo negándose a sí mismo como «nadie»; salva su vida haciéndose desaparecer” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 73).

Se daría así, a través de la razón algorítmica, una paradoja similar a la detectada por Adorno y Horkheimer en el uso de la razón instrumental. A través de ambas, el sujeto solamente logra salvar su vida (o navegar por las tortuosas y vastas aguas de la base de datos de las plataformas de *streaming*) al precio de negar su propia identidad y de asumir el nombre de «nadie», tal como sucede en el canto IX de la *Odisea*, que narra las aventuras de Odiseo ante Polifemo. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres. Ese sujeto sería vaciado por esta tercera naturaleza, al igual que lo es el objeto, la realidad, la música. Se produce así la alienación de la vida. Pero la situación puede llegar a ser más perturbadora, pues como es a través de ese perfil el cómo se articulan las relaciones, las interpelaciones y las recomendaciones que se le hacen al sujeto que está detrás de ese perfil, ello conlleva que el propio sujeto comience a parecerse al perfil; es decir, que lo diferente caiga bajo el principio de la identidad, que lo diferente pase a ser lo mismo. En definitiva, que se pierda la tensión inicial que podría existir entre sujeto y perfil, y que uno se vuelva progresivamente ese perfil automáticamente atribuido. Con la elaboración algorítmica de perfiles para la inferencia y anticipación de los comportamientos individuales, se asistiría entonces a una nueva forma de modulación social, a una que habla desde otra paradoja: una modulación personalizada que, al mismo tiempo, es indiferente ante la persona

5. Influyendo en las acciones futuras: La Industria Cultural perpetúa la apariencia de posibilidad de elegir.

Las plataformas *streaming* son un reflejo del espíritu consumista. Esto se contempla en que enfocan su preocupación en la creación de productos triviales, y en la acumulación de bienes materiales, en lugar de buscar la obra de objetos que contribuyan a mejorar la calidad de vida de las sociedades. Estas están conformadas por una ingente cantidad de listas y canciones, y debido a tal inmensidad de fondo, los usuarios no pueden abordar sus escuchas de una forma estructural. Estos se presentan como meros oyentes misceláneos, tal como diría Adorno (2009, p. 193). Estos usuarios no pueden llegar a satisfacer el compromiso adorniano con la idea de una genuina experiencia estética. Pues, se limitan a “mata[r] el tiempo y suspende[r] la soledad mediante una escucha que le transmite la ilusión de compañía”. Este es el mero “amante de popurrís y melodías de opereta”, aquel que “excluido de la formación y de la música por completo (...) se deja entretener por una mercancía amontonada”. (Adorno, 2009, p. 193).

Pero, al contrario que pasaba con los remeros de Odiseo, los usuarios de estas plataformas ya no tapan sus oídos con cera, hecho que les había convertido, en *Dialéctica*

de la Ilustración, en la metáfora de personas que saben que el arte existe, pero que no tienen la experiencia del mismo, ni idea de sus poderes. Al contrario, ahora sus oídos estarían cubiertos por *airpods* que los aíslan, mientras reman con todas sus energías en los bancos de ejercicio del gimnasio. “De ello se ha preocupado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia delante y no hacer caso de lo que sucede a su lado” (Adorno, 2007, p. 48). Los actuales *airpods* los aíslan en burbujas sin ventanas, refugiándolos en paz, tal como hacía la confortable oscuridad de los grandes cines para el ama de casa de la década de los años 40 (p. 152). Ese aislamiento que proporcionan los *airpods*, transforma cualquier ambiente en un lugar de descanso después del trabajo. El arte se ve así integrado, domesticado y sometido a “fines como el de caldear, el de ensordecen al silencio, convierten al arte en lo que se llama animación, en la negación mercantilizada del aburrimiento que causa lo gris del mundo de las mercancías” (Adorno, 2004, p. 333). Su función se reduce a mero estímulo, a trasfondo de la vida cotidiana. Es un bien de consumo más. Estos modernos remeros de Odiseo, no le prestan más atención a lo que ocurre a su alrededor, e incluso a lo que suena por sus auriculares, que al canto de las sirenas. Son consumidores, para Adorno, de un sucedáneo de arte. Creen que están participando de una experiencia cultural, pero aún solo son capaces de hacerlo en forma de mercancía. Son incapaces de saber qué es el arte, además de no haber tenido todavía una genuina experiencia estética. Solo son demandantes de productos culturales que puedan consumirse sin esfuerzo, que ofrezcan recreo y entretenimiento. Consumidores de productos que

están hechos de tal manera que su comprensión adecuada exige rapidez, capacidad de observación y competencia, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perderse los hechos que pasan rápidos ante su mirada (Adorno, 2007, p. 139).

El carácter avasallador de cuanto ocurre en los auriculares, que se mueve a un ritmo cada vez más vertiginoso, subyuga al oyente y refuerza su pérdida de autonomía. El modelo algorítmico, debido a la bastedad de su fondo de archivo, atrofia la imaginación y la espontaneidad, pues la única forma que poseen los sujetos para afrontar tales bancos de datos, es a través del algoritmo. Solo los artefactos con funcionamiento algorítmico son los que pueden enfrentarse, de una manera rápida y efectiva, a esos enormes laberintos que conforman la oferta cultural de estas plataformas. Sin ellos, la labor de la elección en un entorno digital tan vertiginoso, conllevaría un mayor consumo de tiempo y una resolución más «deficiente». Actúa rápido es el deseo que satisface inmejorablemente el algoritmo. De ahí que se presenten como hijos perfectos de su tiempo, pues, en la mentalidad contemporánea, la eficiencia y la rapidez son los valores predominantes. Los algoritmos vienen a colmar esos deseos sociales. Ante la situación de tener que elegir la siguiente canción, el usuario podría quedar bloqueado por tal ingente cantidad de datos, mientras que el algoritmo dará una respuesta en nanosegundos. En un entorno digital ultrarrápido, la capacidad del usuario para absorber y elaborar la descomunal suma de mensajes diarios se vería saturada, de manera que los filtros, los sistemas de recomendación y otros criterios mecánicos de selección y jerarquización de información se vuelven posibilidades asistenciales imperiosas y deseadas. Los oyentes son cada vez más conscientes de que las recomendaciones que surgen en las plataformas de transmisión son el resultado de que todas sus acciones son monitoreadas y evaluadas. Así que, no solo permiten, sino que desean y buscan tal situación, pues dependen ya de ellas. Se ven sobrepasados. Es tan amplio el abanico de posibilidades, que buscan recomendaciones externas, cumpliendo la profecía adorniana. La satisfacción con lo que

se le da, que, gracias al trabajo del esquematismo, es lo que ha pedido. En este sentido, Berardi (2007) afirma que

Como consecuencia de su ingobernable velocidad, los automatismos técnicos se vuelven independientes de la voluntad y de la acción humana. (...) No hay ya posibilidad de elegir porque todo se desarrolla deprisa, porque la atención en el tiempo está saturada” (p. 186 y s.)

El automatismo algorítmico se presenta, así, como una solución tecnológica para problemas sociales que la propia innovación técnica ha producido. Pero, existe un aspecto crucial a tener en cuenta. Las plataformas de *streaming* son auténticas máquinas culturales que modelan formas de ser y patrones de comportamiento. Matematizan el proceso social de la escucha musical. Como se ha indicado, estas construyen un perfil de usuario basado en la traza de movimientos virtuales pretéritos, personalizan los contenidos a los que se tendrá acceso y buscan predecir movimientos, gustos e intereses futuros. Así, relacionan el pasado, el presente y el futuro:

Estas realizan un “empleo generalizado de la combinación del *Big data* (esto es, la recolección y almacenamiento automatizado de una enorme cantidad de datos que los individuos suministran en cada interacción) con el *Data mining* o minería de datos (es decir, el análisis automatizado de esos datos de modo tal que se puedan obtener correlaciones entre ellos), con la finalidad de elaborar algorítmicamente perfiles de los individuos en base a sus comportamientos anteriores y modular (sugerir, recomendar, incidir, anticipar) desde allí sus comportamientos futuros (Bazzara, 2021a, p. 41)

Los algoritmos en tal proceso anticipan y reorientan el gusto a través de selecciones que pasarían a estar filtradas, organizadas y jerarquizadas externa y automáticamente. Esto es posible debido a que, a través de las recomendaciones, la capacidad predictiva del algoritmo no solo anticipa y refuerza el gusto musical, sino que es capaz de reorientarlo. Lo que, a su vez, necesariamente incidirá en un aspecto general, reconfigurando y sedimentando el paisaje cultural. Tal como indica Bazzara, apoyándose en autores como Berardi, Sadin o el colectivo Tiqqun, “la brújula algorítmica con la que se nos asiste para navegar los mares informáticos podría convertirse, en el límite, en el propio piloto comandando la nave.” (p. 56). Sophie Freeman (s.f.) sostiene que algo se perdería en el tránsito cada vez más consolidado hacia un nuevo orden tecno-cultural:

Estamos perdiendo algo en el proceso de renuncia del control administrativo a los algoritmos. Los algoritmos son potentes motores computacionales, de predicción y de filtrado, pero no tienen la ética incorporada de los editores humanos. Los algoritmos no tienen un sentido de responsabilidad cívica, sino que están diseñados para priorizar la precisión, la relevancia, la jerarquía y la conveniencia de resolver problemas en nombre de los humanos. Los algoritmos pueden predecir lo que les guste a los usuarios, pero no pueden entender realmente cómo los hace sentir esa canción (p. 48).

Conllevaría, por tanto, un empobrecimiento de la experiencia y una automatización del comportamiento por venir. Uno que estaría al mismo nivel que esa regresión de la capacidad de la escucha que critica Adorno por retener al público en un estadio de infantilización (2009, p. 34). Una consecuencia, la de mantener al ser humano en una minoría de edad, que es deseada por todos. Por un lado, anhelada por el propio sujeto debido a la comodidad que conlleva el que algo externo elija por él. Y, por otro lado,

ambicionada por el poder, que se ve perpetuado en un *status quo* eterno, al extirparle al sujeto su necesidad de elección. Los algoritmos pretenden ser guías y orientadores en un mundo supuestamente desorientado, pero terminan siendo modelos de personalidad individual, de modas y de comportamiento. Generan ritos nuevos, mientras se transforman los anteriores. Se pasa de un proceso de descubrimiento, en muchos sentidos, más táctil y orgánico a otro más virtual y automático. Se ha dejado atrás una época en la que la información musical se encontraba en los libretos de los discos, en revistas especializadas, en amigos cuyas recomendaciones se daban en forma de mixtapes con sus canciones favoritas, en los propietarios de las tiendas de discos, en los presentadores de radio que actuaban como árbitros culturales, etc. Todo ello propiciaba el diálogo. Ahora, en cambio, la aplicación de descubrimiento de música Shazam utiliza tecnología de huella auditiva para reconocer una canción, eliminando, por un lado, la necesidad de generar una memoria auditiva, y, por el otro, la de interactuar con otra persona. Con ello, los algoritmos inducen nuevos hábitos mentales que, en el caso concreto de Spotify, se contemplan desde distintas perspectivas:

Primero, con la lista de reproducción *Discover Weekly*, los usuarios están formando nuevos hábitos de acción. Spotify ha creado un ritual para los usuarios en torno a esta actualización semanal, que comienza por abrir puntualmente la app para curiosear en las nuevas recomendaciones musicales, compartir los resultados de la misma, y por último compararla con las personalizadas para sus contactos. Segundo, y de un modo menos inocuo, estarían los contextos de Spotify. Estos indican qué música escuchar si se está triste, alegre, corriendo, o realizando cualquier otra actividad. En la creación de algoritmos susceptibles al contexto, Spotify rechaza un marcador fijo de la identidad, para entender al oyente como poseedor de múltiples identidades musicales. Los creadores de la plataforma son de la opinión de que las preferencias de una persona varían según su contexto, su actividad y la hora del día. (Spotify *Advertising*).

Con tal paso, los algoritmos dan un giro contextual. Se centran en una recomendación que coincida con el contexto del oyente. Para ello, las plataformas deben recopilar y agregar datos que vayan desde la ubicación del oyente hasta el contenido que está consumiendo y su estado emocional. Esto es posible gracias a la proliferación de los dispositivos móviles, que permite recolectar datos de ubicación, movimiento, hora del día y los contactos que se encuentren cerca. De hecho, cada vez más, estos dispositivos proporcionan señales contextuales continuas en las que se pueden basar los sistemas de recomendación. El usuario, al implementar a su vida la aplicación de la plataforma a través de un dispositivo móvil, permite el ingreso, acumulación y análisis de una serie de datos complementarios, cuya función es contextualizar su comportamiento musical. Todas esas señales espacio-temporales son procesadas por algoritmos sensibles al contexto, con la finalidad de construir un perfil flexible, heterogéneo y múltiple. Se basan en la perspectiva de que uno es igual a su contexto. Quieren hacer ver que las personas tienen más en común con otros en la misma situación, o con los mismos objetivos, que con versiones pasadas de sí mismo. Desde este aspecto, un oyente que está a punto de salir a correr temprano por la mañana tiene más en común con otro corredor que consigo mismo treinta minutos antes, cuando se había acabado de despertar. Centrarse en el contexto acaba con la suposición de que personalizar las recomendaciones implica atenerse a individuos específicos y únicos. Con la creciente importancia de la personalización consciente del contexto, parecería que los individuos son vistos como multiplicidades. De ahí las afirmaciones al respecto que ha hecho Ajay Kalia vocal de *The Echo Nest*: “creemos que es importante reconocer que un solo oyente de música suele ser muchos oyentes” (Heath, 2015). La plataforma concibe al usuario a través de su perfil como un individuo móvil; es decir, sus gustos y preferencias musicales son entendidos de

manera oscilante y cambiante. No concibe al oyente como un sujeto inmutable, sino como fragmentos que se presentan en momentos y contextos variables. Esto complejiza enormemente el territorio a cartografiar. Aunque, y a pesar de toda esa complejidad, la recomendación algorítmica basada en el almacenamiento y tratamiento de los datos seguiría sin interpelar al sujeto, que sigue siendo igualado.

Esta posibilidad de abrirse hacia los contextos que ha permitido los recientes avances tecnológicos, se percibe claramente en las plataformas *streaming*. Contingencia de la que se sirve Spotify, en un intento por ofrecer mejores recomendaciones, y de que las marcas tengan la oportunidad de llegar a los oyentes en todos los aspectos de su día. Los resultados prácticos de esta teoría son fácilmente detectables en el entorno de Spotify. Dentro de la sección de búsqueda hay numerosas emisoras que se centran en el contexto, ya sea de un modo emocional como las de «estados de ánimo» y «amor», o la actividad que se quiera o se esté realizando, como las de «ejercicio», «fiesta», «para dormir», «para estar en casa», «en el coche», «concentración», «cocinar», «de viaje», etc. Todas ellas revelan una gran cantidad de descriptores del contexto. De este modo, la vida cotidiana queda troceada en innumerables contextos diferentes, entre los cuales, los más populares para la escucha de música (como son «fiesta», «ejercicio» o «tiempo para relajarse») son transformados también en segmentos de marketing para los productos de Bacardí, Gatorade y Bose, entre otras marcas. De hecho, Spotify presentó *Branded Moments*, una función a través de la cual prometía a sus anunciantes aprovechar sus datos únicos para identificar, en tiempo real, lo que está haciendo un oyente y brindarles a las marcas la oportunidad de apropiarse de ese momento. (Spotify Advertising, s.f.-c). A medida que las corporaciones dirigen su atención de extracción de datos al contexto, van adquiriendo el poder para imponer y normalizar ciertos modos de contextualización a expensas de otros. Buscan definir y cosificar contextos para establecer unos como más fidedignos que otros, para que sean reproducidos continuamente. El resultado no solo es la predicción de comportamientos, sino la sugerencia/persuasión por parte de los algoritmos de conductas en función de objetivos y metas que se supone desea el usuario.

Ya no importa el sujeto (que ahora no sería tratado como si tuviera una esencia estable por detrás de toda su fluidez), sino la acción, ante la cual todos se representarían del mismo modo, como si los sujetos fueran sustituibles e iguales. Así que, a pesar de las posibilidades de impulsar unos descubrimientos que puedan ser propios, la mediación que lleva a cabo estas listas contextualizadas dirige a los usuarios a rutas predeterminadas de descubrimiento. La dependencia y la servidumbre de los hombres es el objetivo último de la Industria cultural, que si bien busca despertar un sentimiento confortable en el orden en el que ella los mantiene, también resulta frustrante la manera engañosa en que se presenta esa felicidad. Impide la formación de individuos autónomos, independientes, capaces de juzgar y decidir conscientemente. La Industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto a aquello que les promete. Como siempre ha hecho, se vale de los avances tecnológicos, en este caso concreto los algoritmos de búsqueda, para invocar los anhelos de los espectadores y poder mostrarles los estereotipos a seguir, incluido cómo enfocar la tristeza o alegría y la actividad física. El lenguaje de los medios cosifica al individuo. Se imposibilita la capacidad de pensar del individuo, volviéndose receptores de los estereotipos que la industria tiene planeados para ellos.

6. Formación de sujetos. «Pasividad» de los espectadores

En el proceso de perfilación que se lleva a cabo desde las plataformas, el sujeto no se revela tanto como se construye a partir de los datos. Los individuos no solo están encadenados a prácticas de identificación, sino que también son perfilados y

categorizados por ellas. Los medios personalizados no solo contemplan al individuo, sino que lo representan. Este es un asunto de gran importancia porque las categorías que surgen para envolver y definir al oyente, al final, ejercen un profundo impacto en cómo se comporta ante la música y la interpreta. Los algoritmos toman una creciente importancia en la formación de sujetos, al seducirlos, constreñirlos y regularlos. Una fuerza que, además, permanece oculta a la vista del propio sujeto. En las plataformas de *streaming*, los oyentes desconocen por qué el algoritmo les recomendó una canción en particular. Es más, en realidad, ni se lo plantean ni les interesa tal cuestión. Desconocen, por ejemplo, y especificando aún más, que la lista *Discover Weekly* se conforma a través del algoritmo, y que este, por un lado, le da más peso a las canciones de una lista de reproducción con más seguidores y de las generadas por Spotify. Así que no es por un motivo enteramente subjetivo, referente al perfil, sino que la masa informe vuelve a hacer acto de presencia para categorizar al individuo. Además, por otro lado, el algoritmo tiende a privilegiar lo más popular, lo más “votado”, lo que ocasiona que las rupturas con las corrientes hegemónicas y los pensamientos minoritarios, queden arrinconados en la escombrera de Spotify. Se intensifica, así, la desigualdad entre lo visible y lo no visible. Consecuentemente, el perfil no se genera a partir de una interacción consciente con la plataforma, sino que le es asignado de forma automática, en parte, a través de categorías de interés para las marcas.

Así es cómo esa tecnología prescriptiva que es el algoritmo se convierte en definidora de cómo se debe vivir. No solo predicen, sino que también crea hábitos y paisajes culturales. No da solo respuestas a preguntas y problemas, sino que orienta sobre qué hacer. No se limita a detectar problemas, sino a resolverlos de la manera más eficiente y automática posible. Es en este sentido que los algoritmos pueden conducir a la construcción de sociedades cerradas y unidimensionales, donde los resultados posibles ya estén predeterminados, lo que reduciría la riqueza de la realidad, de lo concreto, de lo singular; en definitiva, de lo que no puede ser reducido a un mero número o fórmula. La razón algorítmica libera del tráfago de tener que realizar operaciones mentales innecesarias, pero al precio de desvalorizar y uniformar al objeto y al sujeto, que se instala en el confort de la heteronomía. Son otros los que seleccionan por el oyente, los que categorizan la música que le llega. El algoritmo vuelve obsoleta la intervención directa humana. Se confía en la objetividad sin considerar los elementos que intervienen en la indexación y jerarquización de los resultados de búsqueda, lo cual deja marcas no visibles en la subjetividad de los usuarios. Fernández-Vicente (2020) expresa el doble filo de la espada que constituye esta razón algorítmica:

Un algoritmo mecaniza las acciones y el pensamiento humanos, para hacerlos más eficaces y rápidos. A partir de una serie de inputs, se llega de forma más directa a los outputs deseados. Pero la mecanización deja a un lado las libertades y espontaneidad del ser humano, el sentido del aprendizaje en tiempos lentos y la exploración por uno mismo. Dicho de otra manera, desde el instante en que nos sometemos al gobierno del algoritmo, en cuyo diseño y funcionamiento no participamos más que para introducir unos inputs, nos hallamos en una situación de nueva *servitude volontaire* (servidumbre voluntaria), a expensas de los criterios opacos del algoritmo.

El algoritmo de recomendación priva al usuario de un contacto directo y concreto con la música, pues no suscita la exploración ni la curiosidad, sino que desplaza su riqueza en beneficio del cumplimiento de la función, que es la búsqueda de la canción que el oyente «desea» escuchar. Priva de la experiencia concreta de aprender a orientarse en el plano musical, de aprehender los distintos géneros que le rodean e, incluso, perderse en ellos.

La escucha con el algoritmo de selección se ha inscrito tan fuertemente en las prácticas de los oyentes que se está perdiendo toda idea de género musical, de las maneras de escucharlos, de la diversidad de caminos y de las alegrías de encontrar uno nuevo por casualidad. Al emplear algoritmos para tomar decisiones que solían ser humanas, se pasa a estar a merced de sus resultados performativos. Se le niega al usuario la posibilidad de pensar, ya que todo está esquematizado y listo para ser consumido cómodamente. Así, el usuario no puede hacer otra cosa que aceptar y adaptarse a la Industria cultural. No se puede resistir a los productos que le son ofrecidos de manera tan seductora. El tiempo de ocio está plenamente socializado y, como tal, se configura conforme a las exigencias de la lógica productiva y de la eficiencia. Las canciones se van sucediendo rápidamente, del mismo modo que los métodos productivos del fordismo organizan el trabajo desde el criterio del incremento de la eficiencia y la productividad. Así, el tiempo libre también es organizado según los principios del provecho económico. Se liga el placer con los clichés de la industria y la existencia se integra en la lógica del capitalismo.

Por eso, para los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, la diversión y el negocio tienen el mismo significado, y el divertirse confirma el estar de acuerdo con tal situación. No hay que olvidar que ellos diferencian la experiencia de la cultura de masas de una genuinamente estética. Separan entretenimiento, diversión y placer de lo que sucede con el arte, el cual no puede describirse con tales términos. De ahí, las constantes diatribas contra la risa que contiene esta obra: “En la falsa sociedad, la risa ha atacado a la felicidad como una enfermedad, y la arrastra consigo a su indigna totalidad. Reírse por algo es siempre burlarse (...) es la vida bárbara que irrumpe” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 154). La risa solo conduce a una falsa felicidad, a un placer engañoso. Esta industria se reconoce a sí misma como la de la diversión, se propone como el escape del trabajo en el capitalismo, pero en esta tentadora oferta hay trampas, pues con tal risa queda firmado el acuerdo teórico con el que el oyente se juega la subjetividad. La diversión es lo que le da carta blanca al capitalismo para que tenga lugar una mercantilización y colonización del ocio por parte del trabajo:

La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere apartarse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a tono con él. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el individuo que disfruta del tiempo libre y su felicidad, determina tan fundamentalmente la fabricación de los productos para la diversión, que ese individuo ya no puede experimentar otra cosa que la percepción de las imágenes en él persistentes del proceso mismo de trabajo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que deja huella en las mentes es la sucesión automática de operaciones reguladas. Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar amoldándose a él en el ocio. Toda diversión se resiente de esta libertad. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no ha de costar esfuerzo, debiendo discurrir por los carriles de las asociaciones habituales (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 150).

Como indica Schwarzböck (2008), al planificarse la diversión según el modelo de trabajo, lo que se ha logrado es preparar las condiciones materiales para que los sujetos se conviertan en una repetición de sí mismos, en meros objetos (p. 233). Por ello, el placer está cargado, según Adorno, por una profunda paradoja. El dolor es la verdad misma del placer. Lo inauténtico es la ideología de la felicidad que encarnan los productos de la Industria cultural: la noción de que el placer o la felicidad ya existen y que están al alcance del consumidor.

7. Conclusiones

Se ha buscado analizar la actualidad de un libro que en principio aparenta, debido a la celeridad con la que ha actuado la sociedad de la información y la tecnología digital, poca relación con la realidad contemporánea. Pues muchos y profundos han sido los cambios que se han dado en torno a su objeto de estudio. Sin embargo, demuestra la clarividencia de sus autores al saber ver más allá de su propia época. A pesar de que la sociedad ha mutado y que los objetos de estudio son de una naturaleza y esencia completamente ajena a la de antaño, algunas de sus tesis siguen desprendiendo la misma frescura que cuando fueron emitidas. La razón algorítmica se presenta como un brazo automatizado e invisible de aquella razón instrumental de la que sospecharon y criticaron los teóricos frankfurtianos. Una que se ha propuesto, además, terminar con el trabajo que comenzara aquella, acabar de enjaular a los seres humanos en las lógicas del poder impersonal a través, ahora, del algoritmo. Una que sigue cumpliendo con la sentencia enunciada por Horkheimer (1973),

El progreso de la ciencia representa la manifestación teórica de esta mutación: la fórmula va reemplazando a la imagen, la máquina de calcular a las danzas rituales. Adaptarse significa llegar a identificarse —en aras de la autoconservación con el mundo de los objetos. (p. 106).

Se “unidimensiona” al hombre y a la sociedad en favor de la simplicidad y claridad de un sistema que, solamente, aparenta diversidad, pero en el que sigue rigiendo el principio de identidad. Al tener en cuenta *Dialéctica de la Ilustración* para realizar una lectura de la realidad actual, esta le otorga al analista una herramienta fundamental para sacar a la luz las contradicciones y antinomias propias del razonamiento algorítmico. Este, en primer lugar, posee una ambivalencia ontológica, por lo tanto, es a la vez un instrumento de liberación y de dominio. Sin embargo, al igual que sucedió con el pensamiento ilustrado, este no ha liberado al género humano. Al contrario, lo ha seguido hundiendo en la opresión, pues continúa entendiéndose como «voluntad de dominio». Es identificante, hace de lo diferente lo mismo, lo que le ha llevado a seguir allanando el camino que conduce hacia la progresiva barbarie, en vez de a una sociedad emancipada. Por tanto, y a pesar del tiempo transcurrido y de la transformación social acaecida, esta obra ofrece armas propicias para entablar una reflexión crítica que denuncie la falsedad actual del sistema, y tome conciencia de los antagonismos y contradicciones existentes. Visualiza la importancia de permanecer continuamente en la crítica, pues “La barbarie sigue existiendo mientras en lo esencial perduren las condiciones que provocaron esa recaída. Precisamente ahí está el horror” (Adorno, 1973, p. 88). *Dialéctica de la Ilustración* es la herencia que han dejado Adorno y Horkheimer al ejercicio crítico, su denuncia a la concepción de razón imperante que imposibilita una auténtica emancipación social. Una herencia que las nuevas generaciones de pensadores no deben descuidar.

8. Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *Consignas*. Amorrortu.
 Adorno, Th. W. (2003). *Notas sobre literatura*. Akal.
 Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética*. Akal.
 Adorno, Th. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Akal.
 Adorno, Th. W. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I*. Akal.
 Adorno, Th. W. (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Akal.

- Bazzara, L. (2020). Escuchar Spotify. Algoritmos, perfiles y modulaciones en las plataformas de streaming musical. *Revista Sociedad*, N° 39, 241-252.
- Bazzara, L. (2021a). ¿Todo el poder a los algoritmos? Asistencias, delegaciones y modulaciones en la nueva razón gubernamental. *Argumentos*, N° 23, 33-59.
- Bazzara, L. (2021b). De embudos, filtros y brújulas: economía, técnica y subjetividad en Spotify. *Revista Hipertextos*, 9 (15), 47-82. <https://doi.org/10.24215/23143924e028>
- Berardi, F. (2007). *Generación Post-alfa: Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Tinta Limón.
- Cheney-Lippold, J. (2011). A New Algorithmic Identity. Soft Biopolitics and the Modulation of Control. *Theory, Culture & Society*, Vol. 28(6), 164-181. DOI: 10.1177/0263276411424420
- Eriksson, M. (2016). Close Reading big data: The Echo Nest and the production of (rotten) music metadata. *First Monday journal*, Volume 21, Number 7. <http://dx.doi.org/10.5210/fm.v21i7.6303>
- Fernández-Vicente, A. (2020). Hacia una teoría crítica de la razón algorítmica. *Palabra Clave*, vol. 23, núm. 2, e2322. <https://doi.org/10.5294/pacla.2020.23.2.2>
- Freeman, S. (s.f.). Because You Liked... A study of automated music discovery and algorithmic culture.
- Freeman, S., Gibbs, M., Nansen, B. (2022). Don't mess with my algorithm: Exploring the relationship between listeners and automated curation and recommendation on music streaming services. *First Monday*, Volume 27, Number 1 – 3. <https://dx.doi.org/10.5210/fm.v27i1.11783>
- García Arnau, A. (2019). Adorno, Horkheimer y la «industria cultural»: La construcción de una crítica de la superestructura. *Tendencias Sociales. Revista de Sociología*, 3, 5-59. <https://doi.org/10.5944/ts.3.2019.23587>
- Heath, A. (2015). Spotify is getting unbelievably good at picking music — here's an inside look at how. *Insider*. <https://www.businessinsider.com/inside-spotify-and-the-future-of-music-streaming>
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*, Sur.
- IFPI: *Engaging with music 2022*. https://www.ifpi.org/wp-content/uploads/2022/11/Engaging-with-Music-2022_full-report-1.pdf
- Jameson, F. (2010). Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica. Fondo de cultura económica.
- Maiso, J. (2022). Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno. Siglo XXI.
- Prey, R. (2015): “Now playing. You”: *Big Data and the production of music streaming space*. [Tesis de doctorado no publicada]. Simon Fraser University
- Prey, R. (2018): Nothing personal: algorithmic individuation on music streaming platforms. *Media, Culture & Society*, Vol. 40(7). 1086-1100. DOI: 10.1177/0163443717745147
- Prey, R. (2019). Knowing Me, Knowing You: Datafication on Music Streaming Platforms. *Big Data und Musik*, 9-21. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21220-9_2
- Rouvroy, A. y Berns, Th. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?. *Adenda filosófica*, 1, 88-116.
- Seaver, N. (2017). Algorithms as culture: Some tactics for the ethnography of algorithmic systems. *Big Data & Society*, 1-12. <https://doi.org/10.1177/2053951717738104>
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo Libros.

- Segoviano García, J. (2011): *Dialéctica de la Ilustración y sus aportaciones al estudio de los medios masivos*. *Razón y palabra*, n° 75.
- Spotify Advertising. (s.f.-a) *Sponsored Playlist*. <https://ads.spotify.com/es-ES/experiencias-publicitarias/sponsored-playlist-specs/>
- Spotify Advertising. (s.f.-b) *Sponsored Session*. <https://ads.spotify.com/es-ES/experiencias-publicitarias/sponsored-session-specs/>
- Spotify Advertising. (s.f.-c) *Contextual advertising & targeting: capture the momento*. <https://ads.spotify.com/en-US/contextual-advertising/>
- Spotify Advertising. (junio 2016) *Un vistazo a la misión de datos de Spotify*. <https://ads.spotify.com/es-MX/insights-y-noticias/inside-spotifys-data-mission/>
- The Echo Nest Blog. (9 de octubre de 2012). *Taste Profile Attributes go public*. <https://blog.echonest.com/post/33229165293/taste-profiles-go-public>

Documentos

El mundo administrado o la crisis del individuo (1950)¹

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Eugen Kogon

Traducción a cargo de Chaxiraxi Escuela Cruz y Christopher Morales Bonilla

KOGON²: Profesor Horkheimer, profesor Adorno, quisiera comenzar nuestra conversación sobre el mundo administrado con la observación acerca de cómo el individuo moderno deambula buscando su libertad. Y la forma en la que, conversado sobre esto, me recuerda³, como sé que a ustedes también, a este estado de cosas. Desde hace media hora debería haber estado en otro lugar y sé que usted, profesor Horkheimer, tendría que viajar a Bad Nauheim en un cuarto de hora. Quisiéramos hablar con calma sobre este tema de enorme importancia, sobre el mundo administrado. Y, sin embargo, aquí estamos, temblando, por así decirlo, nerviosos, porque otras citas nos aguardan. Tenemos que liberarnos de este estado. Así que, al menos durante nuestra conversación, trataré de actuar como si tuviera tiempo, para que ese "como si" pueda convertirse en una realidad. Y creo que ese es exactamente el tema de nuestra conversación: si es posible adoptar esa actitud y hacer de ella una nueva realidad.

ADORNO: Quizás pueda aprovechar una experiencia que sigo teniendo mientras leo novelas, tanto antiguas como contemporáneas. Se me impone una extraña falsedad. No porque los hechos relatados sean inventados, sino porque casi parece mentira que las personas que aparecen en las novelas sean descritas como si todavía fueran libres, como si algo en sus acciones individuales dependiera de sus motivos, de lo que realmente los convierte en individuos. Por el contrario, uno tiene la sensación de que la gran mayoría de las personas hace tiempo que se han reducido a meras funciones dentro de la monstruosa maquinaria social en la que todos estamos atrapados. Quizás se pueda formular de manera tan extrema que uno diga que en realidad ya no hay vida en el sentido que la palabra vida implica para nosotros. Como expresó el conocido poeta Ferdinand Kürnberger en el siglo XIX: "la vida no vive"⁴ Este fenómeno que trato de explicar me parece que puede ser entendido como la transición del mundo entero, de toda la vida, [en]⁵ un sistema de administración, en un cierto tipo de control, dispuesto desde arriba.

¹ Horkheimer, M. (1989). Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums. *Gesammelte Schriften*, 13, Fischer, pp. 121-142.

² Nota editorial: Conferencia radiofónica emitida en *Hessischer Rundfunk* de Frankfurt am Main el 4 de septiembre de 1950 (Max Horkheimer-Archiv, XIV, 3). La cinta de audio en la que se basa el texto produce la emisión radiofónica. La transcripción se ha hecho con el propósito exclusivo de esta impresión. Por tanto, el editor es el responsable del diseño del texto. El texto contiene descripciones y análisis que ilustran la constelación social a la que Horkheimer y Adorno se refirieron como "mundo administrado". Es revelador, entre otras cuestiones, su reacción a las críticas al negativismo que hasta hoy se han repetido referidas a su supuesta desatención a las fuerzas que contrarrestaban las tendencias hacia un mundo cada vez más organizado. Por el contrario, confirman su opinión de que el conocimiento debe abstenerse de consolarse a sí mismo si no quiere convertirse en apología, aunque inconsciente, de lo existente.

³ Tb.: «que recuerda». Nota de los traductores: se ha decidido incluir en la traducción las correcciones a las transcripciones del audio que los editores señalan en el texto original. De esta forma, se mantiene la abreviatura Tb. para referirnos a la cinta de grabación o *Tonband*.

⁴ Kürnberger, F. *Der Amerikamüde* (1855), Frankfurt am Main, 1986, p. 451.

⁵ Tb.: «a».

HORKHEIMER: Creo que su experiencia es correcta, señor Adorno. Los individuos han perdido su vida, su propia vida. En su lugar, viven una vida predeterminada por la sociedad. Aunque las personas hoy en día tienen los medios para existir con mucha más libertad que en cualquier otro momento, se encuentran bajo una presión que difícilmente puede compararse con la ejercida en otro tiempo. Y esto no solo sucede en las clases sociales bajas, sino en todas. Sartre hizo de esta cuestión un problema. Por supuesto, no dice que la gente haya perdido la vida, sino que se han vuelto incapaces de tomar decisiones. Pero aquí mismo me gustaría señalar una preocupación: la gente todavía está haciendo su historia, solo que no lo saben. Todavía toman sus decisiones ahora, pero eligen participar. La gente de hoy está atrapada en la administración, pero no tienen por qué estarlo.

KOGON: Estoy de acuerdo con la forma en la que Sartre describe este estado del mundo moderno, profesor Horkheimer. Sin embargo, cuestiono el hecho de que en sus obras a veces parece como si realmente tuviéramos la libertad de decisión postulada y exigida que presupone. Como acaba de mostrar, el mundo en realidad se ve diferente. Tengo la impresión también de que poseemos una libertad interior para decir sí o no a lo que está sucediendo en el mundo y a nuestro alrededor, en nuestra propia familia, pero que en la mayoría de los casos nada se sigue de este sí o no, o al menos, que pueda haber algo controlable. El mundo no cambia. Por eso, somos arrojados de nuevo al ámbito de lo más interno y, puesto que el mundo permanece en un estado que aquí llamamos administrado, la libertad interna, el último remanente de esta libertad interna, se pierde gradualmente. Realmente estamos en peligro de muerte.

ADORNO: Creo que la verdadera tragedia es que hoy se da una especie de armonía preestablecida entre, por un lado, los procesos objetivos, es decir, el crecimiento de la administración y, por otro, los subjetivos.

KOGON: ¿Por qué lo llama armonía, profesor Adorno? No lo entiendo

ADORNO: Quizás armonía no sea la palabra adecuada.

KOGON: Estoy de acuerdo

ADORNO: Una forma de fatal coincidencia...

KOGON: Muy bien

ADORNO: Un fatal entrelazamiento. Probablemente da la impresión de que la presión a la que fue sometida la humanidad en ciertas épocas anteriores no fue menor que la que la pesa hoy. Sin embargo, lo que ha crecido es la socialización. Por así decirlo, a la gente le queda cada vez menos espacio para evadirse de las formas socialmente obligatorias en las que existen. Como resultado, ha crecido la presión y la obligación por adaptarse, mientras que el lugar en el que las personas pueden llevar una vida independiente de este mecanismo social se ha vuelto cada vez más pequeño. No hay más opciones de escape y por eso las personas tienden a repetir dentro de sí todos esos procesos administrativos que se les hacen desde fuera. Cada individuo se convierte, por así decirlo, en un funcionario administrativo para sí mismo.

KOGON: Quisiera añadir...

ADORNO: Solo cuando vemos esta ambivalencia, somos capaces de hacernos una idea de la avalancha que nos viene encima.

KOGON: Puedo añadir, señor Adorno, que ha habido esclavitud en los siglos pasados, o en los últimos milenios, y que aquí se dio una situación para millones de personas que los dejó sin ningún tipo de libertad social. En el transcurso de dos mil años hemos conseguido la libertad, de ahí que nos parezca aún más espantoso estar cayendo de nuevo en forma de esclavitud parecidas dentro del mundo administrado.

ADORNO: Frente a eso que era posible y que en cierto sentido ya se había logrado...

HORKHEIMER: Dice usted, señor Kogon, que hemos conseguido la libertad. Esa es la cuestión. ¿La hemos conseguido realmente? Podríamos entender que el desarrollo social y económico alcanzado en los últimos cincuenta años es un error y que debiéramos remontarnos a la época en la que, al menos en el ámbito de la economía, parecía darse algo así como una libertad. En efecto, creo que en la época en la que la clase social decisiva estaba formada por pequeños empresarios, ciertas propiedades relacionadas con la libertad, al menos con la individual, se desarrollaron para esa clase relativamente pequeña de una forma mucho mayor que hoy lo está para la masa de la sociedad. Sin embargo, hemos visto que precisamente fue esta era de la economía del libre mercado la que condujo al actual estado de cosas. Debido a esta libertad, las empresas más poderosas se han juntado para formar grandes corporaciones que son en gran parte responsables de lo que llamamos el mundo administrado. La administración no solo se ejerce desde los gobiernos, sino que es igualmente importante que todas las ramas de la economía, así como las profesiones libres, sean administradas. Sí, todos sabemos muy bien, señor Adorno y señor Kogon, que el periodismo, incluso la propia ciencia, se administra.

KOGON: Profesor Horkheimer, los aparatos gubernamentales, los aparatos de administración de los gobiernos, parecen ser expresión de la necesidad que ha surgido de la llamada libertad económica de principios del siglo XIX. Así que, en realidad, es como usted dice: una clase pequeña ha logrado una relativa libertad de ciertas restricciones sociales. De esta relativa libertad ha surgido un desarrollo tormentoso para estratos más amplios de la sociedad. No niego que prácticamente todos los sectores de la sociedad hayan participado de alguna forma, al menos temporalmente. Pero los problemas que causaron fueron tan grandes para el conjunto de la sociedad, a veces horribles, que el aparato gubernamental tuvo que expandirse para mantener todo unido como si fuera una abrazadera. Lo que antes quise decir al comentar que hemos ganado la libertad en dos mil años y la hemos vuelto a perder en parte, con el peligro de que la perdamos por completo, se refería a la libertad de la persona, no tanto dentro de la sociedad. Al poner el foco en la persona, en la personalidad del ser humano, el cristianismo transformó prácticamente la sociedad durante largos siglos. La persona individual se sitúa en el centro. El individuo se mueve hacia el centro, en épocas anteriores, por ejemplo, en la Edad Media en Europa, en órdenes aún atados que, en siglos posteriores, también encontramos inhibidores. Sólo entonces tuvo lugar el proceso del que usted habló y en el que, en definitiva, hoy nos encontramos. Me gustaría apuntar que la administración como tal es una necesidad de la sociedad. No es mala. La pregunta es si se adapta a la realidad estratificada tan diferenciada de la respectiva sociedad. O si es un *Zwangskleid*, una “doncella de hierro”⁶ de Nüremberg, en la cual la vida, como apuntó al comienzo el profesor Adorno, debe ser asfixiada o apuñalada. La racionalidad de la administración debe adaptarse entonces a la realidad. Debe ser útil, pues de lo contrario... Por lo tanto, no es necesario afirmar una dictadura ilusoria de la razón, como se dio el caso en la filosofía de los siglos XVIII y XIX, ya que en realidad sólo se encubren los intereses existentes. Mientras sea así, estos intereses conducen en la sociedad a enormes aparatos administrativos, como por ejemplo de la economía, como usted acaba de decir, que luego hacen imposible volver a respirar libremente.

ADORNO: Pienso, señor Kogon, que lo que acaba de decir nos lleva más lejos en nuestra discusión. Cuando criticamos la administración no estamos cuestionando la racionalidad. No criticamos que las relaciones humanas como tales están planificadas para reducir el sufrimiento que seguramente produce el juego ciego de las fuerzas sociales. Lo funesto del desarrollo reciente, que por cierto ya no es tan reciente, parece consistir en

⁶ Nota de los traductores: instrumento de tortura.

que se está racionalizando algo irracional. Es decir, que el resultado del juego ciego de fuerzas en la sociedad liberal, del que habló antes el señor Horkheimer, ahora se fija y se trata de la manera más hábil, planificada e inteligente posible para que estas condiciones fijas se afirmen y que las personas logren ajustarse a ellas con la mayor suavidad posible, sin que suceda nada grave que supere este resultado de un proceso ciego y racional...

KOGON: Permítame una pregunta para entenderlo correctamente, señor Adorno. ¿Quiere decir que la libertad de la persona se asume e incluso se reclama, pero que en realidad se ha evaporado en lo desconocido, en lo irracional, mientras que los intereses han creado aparatos administrativos altamente racionales?

ADORNO: Lo que quiero decir es que, entre otras cosas, la libertad se ha convertido en un mero pretexto para poder dominar mejor a las personas. Pero más allá de esto, considero que la misma sociedad que hoy lleva a cabo la planificación, tiene en sí misma todos los elementos de la falta de planificación y, por eso, solo prevalecen los intereses parciales y particulares. Esta planificación no beneficia, en realidad, a las personas mismas sino que, como apunta, está al servicio de ciertos grupos de interés. Incluso podría decirse que el fundamento de la racionalidad que hoy experimentamos sigue siendo irracional.

HORKHEIMER: Esto que dice lo demuestra el hecho de que la competencia no ha sido realmente abolida. Es cierto que todo está administrado, pero bajo esa administración todavía existe quizás una competencia entre individuos más feroz que nunca por lugares, posiciones y ascensos. Incluso en el Este, donde la competencia parece haber sido eliminada, las opiniones políticas parecen servir de pretexto para peleas de camarillas y para cuestiones de competencia, cuando en realidad las empresas ya no compiten entre sí, sino que lo hacen las personas.

KOGON: El proceso que describe es ciertamente importante, señor Horkheimer. También es extraordinariamente complejo. En la práctica se trata de una confusión entre realidades y conceptos. Digamos que hay empresarios, muchísimos empresarios, que defienden la libre competencia en sus ámbitos y que, al mismo tiempo, organizan la competencia, la planifican en gran medida y hacen exactamente lo contrario de lo que dicen.

HORKHEIMER: Efectivamente.

KOGON: En realidad desarrollan una economía planificada en todos los rincones.

HORKHEIMER: Así es.

KOGON: Solo que ellos lo llaman de forma diferente. Lo llaman “libre competencia” porque es la organización, en concreto, la organización racional de sus propios intereses. Desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, ¿no es la falta de planificación una abolición de la libre competencia? Como antes señalé, se trata de una confusión entre realidades. En el Este, como usted resaltó, en el área totalitaria que de nuevo es altamente racional, se están dando conflictos de interés elementales, algunos de los cuales son sobre la vida y no solo sobre las posiciones...

HORKHEIMER: Correcto

KOGON: Y esto con toda ferocidad y barbarie. Lo que me llama la atención es que este proceso ocurre tanto en el mundo occidental como en el oriental. Y la diferencia es que en el Este se lleva a cabo brutalmente, con extrema violencia y terror, usando medios terroristas, pero no es tan masivamente visible como en Occidente. Digamos que aquí se da con un cierto grado de hipocresía, puesto que yacen sobre él ideologías veladas que aún conservan un núcleo originalmente correcto. Esto me parece bueno ya que, incluso en forma e hipocresía, todavía en algún lugar se encuentra la conciencia. Pero el estado básico es el mismo en todo el mundo.

HORKHEIMER: El miedo por un lado no es tan fuerte porque no existe el terror.

ADORNO: Me parece que lo característico de la situación no es tanto el crecimiento del aparato administrativo como tal - los aparatos burocráticos han existido en todo tipo de épocas - sino más bien los cambios a través de los cuales las personas mismas se han transformado en objetos de administración. Tal vez podría decirse que las personas han conservado las cualidades que adquirieron en la era de la competencia y que les hacen más fácil adaptarse a esta condición. Es decir, un cierto tipo de eficiencia, de rapidez de visión, de prontitud de reacción y de agilidad. Toda una serie de cualidades. También un cierto tipo de dureza hacia los demás y hacia uno mismo. Pero, a cambio, han perdido todas las cualidades que se interponen en su camino y que en realidad consideramos hasta el día de hoy como propiamente humanas, como aquellas no registradas. Entonces pierden sus impulsos, pierden la pasión. La representación de una persona apasionada parece hoy casi anacrónica.

KOGON: De una *auténtica* pasión.

ADORNO: De una *auténtica*.

KOGON: Puesto que pasiones histéricas hay muchas.

ADORNO: No, de una verdadera pasión, como la de Madame Bovary o Anna Karenina. Casi podría decirse que...

KOGON: De la pasión por lo correcto.

ADORNO: También.

KOGON: ... como en el Caso Dreyfus de Zola.

ADORNO: Sí. Eso ya no existe.

HORKHEIMER: Ahora cuando uno siente un amor intenso, se va al psicoanalista y ya no muere por ello.

ADORNO: Casi podría decirse que las personas pierden aquello que alguna vez fue su carácter, la claridad impresa del yo que toman del pasado y guardan para el futuro. Porque ese yo, por así decirlo, es un lastre que solo podría complicar el desarrollo dentro de la gigantesca máquina social. Tal vez puede decirse que en este proceso las personas se adaptan a todo esto sólo por el bien de su propia conservación, al tiempo que en la adaptación pierden precisamente ese yo que querían conservar. Ahí radica la dialéctica satánica de este proceso en lo referido a su lado humano.

HORKHEIMER: Pero esta adaptación crea tremendas dificultades. Esta época es la época de la psicología y, como ya he señalado, particularmente la del psicoanálisis. En el psicoanálisis se da el caso de que el proceso de administración continua dentro del individuo mismo. El sujeto se hace objeto, se cosifica, por así decirlo. Sólo quiere el desarrollo. Quiere eso a lo que el psicoanálisis se refiere como la capacidad de gozo de la vida y de trabajo. Esto hoy no significa otra cosa, al menos lo veo así, que la adaptación a la realidad dada. El análisis que una vez quiso salir de este mundo a través de la crítica permanece en el mundo cosificado. La mayoría de los libros que hoy se publican con éxito son de psicología. Se busca la paz, la paz mental y como parece que ya no se tiene ninguna fe auténtica, se vuelve la vista a la psicología y se pregunta cómo puede uno lograrlo. Sé que en algunos países hay personas que leen diariamente los periódicos con ilusión porque contienen consejo de psicólogos acerca de cómo comportarse en diferentes situaciones. Básicamente así es como se ha vuelto la gente indefensa.

KOGON. Sin embargo, profesor Horkheimer, en el procedimiento del psicoanálisis y en el afán de acudir al psicoanalista observo cierta importancia que no debe interpretarse como simple adaptación. No solo, digo, aunque esa sea sin duda la razón predominante.

HORKHEIMER: La adaptación es el objetivo.

KOGON: Sí, es el objetivo. Pero puede haber objetivos ocultos y reconocidos. Entre los ocultos, creo, que hay otras causas efectivas. Casi siento pena por aquellos que creen que pueden aprender del psicoanálisis cuáles son las causas de las necesidades

individuales que sienten en esta sociedad moderna y administrada. Lo veo como un intento desesperado por librarse de las trampas y las redes, de todos estos soportes del mundo administrado. Estoy totalmente de acuerdo en que quedan dentro del sistema del mundo administrado, en que este intento psicoanalítico no derriba los muros, que no rompe las cadenas ni la red. Se busca un punto en el propio pasado a partir del cual todas las explicaciones se pueden encontrar en una cadena, por decirlo de alguna forma. Y la libertad de elección, es decir, la libertad de la persona, no se establece así, aunque creo que podría ser una herramienta útil si hubiera valores que por sí solos pudieran romper las cadenas.

HORKHEIMER: El psicoanálisis intenta proteger a los individuos de romper la red exterior enseñándoles a manejar sus propios impulsos y pasiones.

KOGON: Eso está bien.

ADORNO: Pienso que se puede estudiar el desarrollo del mundo administrado en el propio psicoanálisis. Después de todo, el psicoanálisis ha visto mejores días. Originalmente pretendía liberar a los individuos haciéndolos conscientes de sus instintos reprimidos, al menos para liberarlos internamente y quitarles la presión que significa la continuación de la presión social externa. Este momento ha desaparecido por completo del psicoanálisis actual. El propio deseo de libertad por el que una vez surgió es ahora considerado como algo ajeno al mundo, como neurótico y Dios sabe qué más. El psicoanálisis tal como hoy se practica se reduce a hacer que los individuos se sientan cómodos bajo la presión general y les alienta a la ya generalizada actitud de “dar coces con el aguijón”⁷. Especialmente las versiones más populares del psicoanálisis que abrevian o quieren hacer las cosas de manera más sencilla ahorrando el sufrimiento a los individuos y también el esfuerzo de la autorreflexión, en realidad solo se reducen a cortar las cuñas de las personas que, por así decirlo, no encajan sin problemas. Especialmente la popularización actual del psicoanálisis, cuya intención es recortarlo o facilitararlo, y que quiere ahorrar a los individuos el sufrimiento y el esfuerzo de la autorreflexión, en realidad solo se reduce a dejar sin defensas a aquellos que, por así decirlo, no pueden encajar completamente, sin fricciones, y también a convertir subjetivamente a los individuos en lo que objetivamente ya son de todos modos, a saber, los empleados potenciales de una única y enorme empresa monstruosa.

KOGON: Una vez más me gustaría decir lo siguiente: también en el psicoanálisis había un enfoque correcto para encontrar una manera de salir de este mundo administrado. Era una especie de necesidad oculta de salvación la que condujo a su desarrollo. El enfoque se ha vuelto a desarrollar erróneamente y nos hemos quedado dentro de un círculo pernicioso. La razón más profunda de toda esta confusión me parece que estriba en el hecho de que los valores reales, transformadores, se han perdido, no tanto en la conciencia, porque tradicionalmente están ahí —en toda Europa, en todo el mundo, se habla sin cesar de valores como la libertad, la moral, la bondad... es decir, de todos los valores *elevados*—, pero no son una realidad en la vida del individuo, o lo son solo fragmentariamente, es decir, que lo único que quedan son los últimos restos, y por tanto no cambian la realidad existente. Un ejemplo: a la correcta relación con la realidad, con el mundo dado, pertenece una especie de comprensión amorosa. Esto no solo ocurre con los seres humanos: en una de nuestras conversaciones anteriores, profesor Horkheimer, usted señaló a la naturaleza, y dijo que no debe entenderse meramente en términos materiales...

HORKHEIMER: Así es.

⁷ Nota de los traductores: expresión popular.

KOGON: ... Bueno, por lo que se requiere una especie de captura amorosa, la voluntad también de entregarse, ya sea a una persona, y si es necesario incluso a una cosa, por extrañamente paradójico [que pueda parecer], ya que hablamos del mundo cosificado y administrado, aunque ahora en un sentido liberador: encontrar esta relación con la cosa, entregarse, juntarse con lo otro. Y como estos valores solo están presentes a lo sumo en el cerebro, pero no viven en el corazón, por eso pienso que el cerebro acaba por atrofiarse. Del corazón atrofiado nace el cerebro atrofiado.

HORKHEIMER: Precisamente aquí es donde creo que el psicoanálisis original tiene un gran mérito, en el sentido de que ha demostrado que lo que llamamos valores puede, efectivamente, hacerse consciente de muchas maneras, pero que estos valores solo pueden llevarse a la conciencia, solo pueden llevarse al individuo, si en el transcurso de una infancia protegida este tiene la oportunidad de aprender realmente estos valores de una persona a la que ama. Creo que la situación económica actual, con su disolución de la familia, de toda paz y seguridad, ya no lo permite, al menos en gran medida. Y por eso ya no se produce lo que podríamos llamar el desarrollo de la conciencia.

KOGON: De sus explicaciones me queda muy claro hasta qué punto el propio psicoanálisis está cosificado, hasta qué punto permanece dentro del círculo. El psicoanálisis ha buscado los puntos de determinación, es decir, los puntos a partir de los cuales puede, por así decirlo, conducir o reconducir el desarrollo individual del individuo de un modo puramente causal e inevitable, de modo que se haga consciente. Pero el psicoanálisis no libera. *Este* tipo de conciencia, al encontrar una cadena causal, no conduce a los valores que he mencionado antes, que podrían, por tanto, tener un efecto explosivo, y que saltarían por encima de las barreras.

HORKHEIMER: No, tienen que estar presentes en la sociedad. El análisis solo muestra las condiciones en las que estos valores pueden ser incorporados en la personalidad.

ADORNO: El psicoanálisis parece dedicarse al individuo en cuanto no concebido, inconsciente, libidinal, y en este sentido parece oponerse al mundo administrado. Pero acabamos de establecer que lo hace aferrándose a lo propiamente insondable, manipulándolo una vez más. La famosa frase freudiana «Lo que es Ello se convertirá en Yo»⁸ indica precisamente esta intención. Y en esta dualidad, es decir, en el hecho de que la inmersión en lo individual solo se produzca aparentemente para someterlo tanto más eficazmente a lo abstracto, a lo cosificado, se expresa⁹ una tendencia mucho más general, que hemos llamado pseudoindividualización. Quizá la forma más fácil de ilustrar lo que queremos decir aquí sea recordar una viñeta que apareció una vez en la revista humorística estadounidense *The New Yorker*. En ella se ve una alcantarilla en una calle en la que hay un cartel que dice «Sr. Smith» del mismo modo que hoy tenemos carteles con los nombres de los respectivos funcionarios en todas las ventanillas. Cuando aparece un visitante le pregunta al trabajador de la alcantarilla: «¿Está el Sr. Smith en casa?» Pues bien, esto es la pseudoindividualización, es decir, cuanto más se aprovecha todo, más se nos quiere hacer creer a todos que seguimos siendo el Sr. Fulano de Tal, que somos seres humanos muy especiales con nombre propio. Una de las tareas más importantes [para] escapar del mundo administrado es que no caigamos en esta estafa de la falsa individualización.

HORKHEIMER: Podríamos decir que esto significa que la individualidad se convierte en una ideología. La idea de igualdad preconizada en la Ilustración se sustituye por la de estandarización, y lo que se aplica a los bienes también se aplica a los individuos.

⁸ «Wo Es war, soll Ich werden.» Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Londres, 1940, p. 86.

⁹ Tb: «en ella».

La publicidad anuncia cada nuevo tipo de producto como algo absolutamente nuevo. Y todo el que produce estos productos sabe que debe tener cuidado de no producir algo que sea demasiado diferente de las demás mercancías, porque, de lo contrario, nadie lo comprará. Cada producto parece estar hecho especialmente para ti. Pero en realidad está hecho para las masas. Me parece que la estandarización es una categoría que se aplica tanto a las personas como a los productos.

KOGON: Pero incluso en la economía, profesor Horkheimer, me gustaría decir [que sigue existiendo]¹⁰ este tipo genuino, individual, que luego lleva a la elección correcta y a la adaptación a la propia realidad¹¹. Desgraciadamente, hoy en día en muchos casos está ligado a la riqueza, es decir, que solo es accesible a estratos muy concretos y determinados.

HORKHEIMER: Sin duda.

KOGON: Pero ahora puedo extraer otras conclusiones a partir de esta referencia económica. Quisiera decir lo siguiente: toda la experiencia enseña, incluso en estos tiempos terribles, que la verdad, lo real, sigue dormitando en algún lugar de cada individuo, digo dormitando, es decir, que en muchos casos no está visible, no es efectivo, pero que aún está presente. No lo *afirmo* solo, digamos, por razones teológicas, sino que creo que es un hecho de la experiencia real y cotidiana, y de la experiencia de la vida de cada uno, que el individuo ha permanecido en un *aliquid a deo*, en un algo de Dios, es decir, del ser real y de la libertad de decidir, para bien o para mal. El individuo, afirmo, todavía¹² puede desarrollarse de otra manera, incluso dentro de todo este aferrarse, agarrarse y endurecerse, es decir, a pesar de todas las capas de cemento u hormigón que yacen sobre la realidad. [Aunque]¹³ esté sentado¹⁴, por así decirlo, en el agujero de su alcantarilla, como desgraciadamente ocurre a menudo hoy en día, y con la etiqueta de su nombre colgando sobre él, también puede salir de esa situación; también puede adentrarse en ella, pero también puede superarla.

ADORNO: Creo que hay que ser extraordinariamente cuidadoso con este tema, que por supuesto tiene algo de verdad. Recuerdo con muchísima claridad que, en cierto contexto literario, un hombre, al que tuve la oportunidad de conocer como empresario particularmente sagaz, comenzó un ensayo citando la frase de Dostoyevski: «En cada criatura hay una chispa de Dios»¹⁵. Sin embargo, me pareció que a aquel hombre en cuestión no le resultaba fácil creer en esa chispa. En cualquier caso, me parece que el tipo de individuo que nace hoy en día ya encaja en el mundo administrado en un grado tan extraordinariamente grande, que, por así decirlo, ha nacido en él o, para decirlo con más precisión, que los mecanismos de adaptación se encuentran en una capa extraordinariamente profunda y temprana. Este tipo de individuo se caracteriza de antemano por dos cualidades aparentemente contradictorias, a saber, la rigidez y la movilidad. Estas personas son rígidas porque ya no tienen ninguna espontaneidad, porque ya no viven plenamente, pero porque ya se experimenta a sí mismo como cosa, como autómatas, igual que los que se utilizan en el mundo...

KOGON: Permítame aplicarlo de nuevo a su comparación anterior del *New Yorker*: son individuos que están rígidos sentados en su alcantarilla, pero son lo suficientemente móviles como para cambiar a otra.

ADORNO: ... pero son lo suficientemente móviles como para cambiar de alcantarilla, es decir, que deben estar preparados para funcionar en cualquier momento, en cualquier

¹⁰ Tb: «que».

¹¹ Tb: «la realidad que todavía sigue existiendo».

¹² Tb: «todavía se puede».

¹³ Tb: «Como si».

¹⁴ Tb: «aunque esté sentado en la alcantarilla».

¹⁵ Nota de los traductores: cita no comprobada.

situación, y solo si demuestran esa preparación de forma ininterrumpida escaparán a la amenaza universal, que es el desempleo en el sentido más amplio, que, por supuesto, va mucho más allá de la amenaza real del desempleo tecnológico que se cierne sobre el trabajador industrial. Y esta mezcla de extrema movilidad y completa rigidez, como la de un tornillo que puede moverse de un sitio a otro, me parece¹⁶ que es característica de la condición antropológica actual de gran parte de los individuos.

HORKHEIMER: Creo que efectivamente, como decía el Sr. Kogon, el individuo también tiene la posibilidad de ser diferente. Pero, precisamente por eso, y para recordarle esa posibilidad, es nuestro deber mostrar qué le pasa al individuo en la actualidad. Usted, señor Adorno, también desempeñó un papel destacado en las investigaciones que emprendimos en Norteamérica para averiguar si realmente está creciendo el peligro del individuo administrado, que ha incorporado la administración a su propia psicología, del individuo sujeto a la autoridad. Basándonos en una gran cantidad de material, descubrimos que efectivamente es así. Los individuos que están ciegamente atados a la autoridad están aumentando en este tiempo presente. ¿Cómo son? Se caracterizan por un pensamiento estereotipado. Siempre piensan en términos de arriba y abajo. Clasifican a todos los individuos por igual en una clase, en un partido político, en un país y en una raza. Piensan en blanco y negro. El negro es el grupo que no es el propio, y el blanco es el grupo propio donde todo es bueno, tal y como [se supone que] debe ser. Ellos mismos tienen una tremenda necesidad de sentir que pertenecen a uno de estos grupos, que, por lo tanto, sería el bueno. Esta necesidad se debe a que su ego, su espontaneidad, su voluntad misma se ha vuelto débil y blanda y a que solo pueden sentir cuando se consideran miembros de una comunidad fuerte. De ahí esta atracción hacia la pertenencia.

ADORNO: Esto refleja de nuevo una atracción de la propia administración. Del mismo modo que un funcionario administrativo ve de antemano a los individuos como objetos a los que evalúa para ver si son útiles o no, o del mismo modo que un administrativo juzga si un individuo está a su favor o en su contra cuando piensa en su carrera, los individuos de hoy tienden a ver a todos los demás solo bajo la categoría de «a favor o en contra», como objetos. Esta distinción corta la confrontación real entre los individuos, que consiste precisamente en el hecho de que están interpenetrados y separados en ese «a favor o en contra», y precisamente por eso, diría yo, la realización espontánea de las relaciones humanas se hace imposible en un grado tan fatal.

KOGON: Señores, espero que no les importe que me dirija brevemente a los propios oyentes. Señoras y señores, ¿no sienten en su vida cotidiana que lo que acaban de decir estos dos caballeros es un peligro real? ¿No estamos categorizando, no estamos creando divisiones de forma incesante, no es cierto que nos son muy familiares esas eternas distinciones entre amigo y enemigo en nuestra propia vecindad, y por¹⁷ las que se pierde la conciencia de que el otro es un individuo como nosotros? ¿Pero no sienten también que podría ser diferente si quisieran? Profesor Horkheimer, solo he dicho a los oyentes esta última frase porque implica una pequeña crítica contra usted, en el sentido de que es posible, es más posible de lo que usted quizás [supone] en el estado en el que se encuentra este mundo administrado, que usted conoce y analiza tan bien, que quizás ve esta posibilidad [como] demasiado pequeña. Solo es necesario estar extremadamente alerta y en guardia contra los peligros de este mundo administrado, tanto a nuestro alrededor como dentro de nosotros mismos. Me parece que es *aún* más importante sacar conclusiones sobre nosotros mismos y preguntarnos críticamente si realmente estamos sometidos permanentemente a este estado de administración, tal y como lo hemos entendido aquí.

¹⁶ Tb: «parece».

¹⁷ Tb: «y por».

HORKHEIMER: No tengo ninguna duda de que lo que usted dice es posible. Pero como científico tengo que comprobar si el tipo de individuo que usted ha caracterizado excelentemente está aumentando en el mundo. Y desgraciadamente es lo que está ocurriendo. Además, la historia de las últimas décadas nos enseña que realmente lo que está ocurriendo es que la cantidad de individuos que solo distinguen entre amigo y enemigo, y que no tienen conciencia, está en aumento.

KOGON: Sí, en lo que se refiere al peligro, en lo que se refiere a esta condición, quiero decir, y también en relación a la masividad del peligro, estoy completamente de acuerdo con usted. Incluso me gustaría añadir un ejemplo que quizás sea ilustrativo: observe a los cristianos de nuestros días. Aunque lleven consigo todo el tiempo las distinciones, las grandes distinciones entre el bien y el mal, e incluso las estén proclamando al mundo sin cesar —todos los días predicamos contra el mundo malvado, por así decirlo, dondequiera que se encuentre, ya sea en nuestro vecindario, en nuestra misma ciudad, en Occidente o en Oriente—, aunque lleven consigo estas categorías diferentes, sin embargo, en realidad son igualmente prisioneros de este mundo administrado. Porque si fuera de otro modo, entonces este cambio vendría precisamente de esos cristianos que poseen esas categorías, que, por otro lado, las entienden a partir del Evangelio ¹⁸.

ADORNO: Sí, no quiero negar que exista esta posibilidad. Pero creo que es una relación muy difícil. Siempre que se apela a lo que todavía hay en el mundo se corre el peligro de acudir en ayuda del mundo tal como es, de formular una apología, mientras que yo creo que la verdadera voluntad, la voluntad incorruptible de salir de las cosas de las que hemos hablado, exige precisamente que se digan las cosas tal y como son, sin consuelo, y sin tratar de contrarrestarlas con expresiones del tipo «sí, pero esto y aquello todavía están ahí». Casi diría que en cuanto adoptamos el gesto de «sí, pero» al contemplar estas cosas fatalmente graves, ya estamos descuidando la gravedad de lo que estamos tratando y, en cierto sentido, nos hacemos —aunque sea todavía de forma demasiado inconsciente— defensores de este estado de cosas.

KOGON: Pero creo que usted entiende...

ADORNO: Creo que le entiendo...

KOGON: ... lo que quiero decir cuando hablo de consuelo... bueno, en primer lugar, yo no lo llamaría consuelo; en segundo lugar, lo que aquí se entiende por consuelo, no proviene del estado del mundo administrado. Viene de lo más íntimo del individuo, y eso está *fuera* de este mundo administrado. Ese es el remanente al que nos retiramos antes de describir la situación.

HORKHEIMER: Pero el mundo administrado está bajo el signo de la proclamación de la felicidad, la libertad y el progreso. La defensa forma parte del mantenimiento del mundo administrado. La referencia constante al hecho de que las cosas son realmente diferentes, de que el individuo tiene todas las posibilidades para hacer el bien, incluso de que realiza estas posibilidades, desempeña un papel muy importante en la manipulación de la que acabamos de hablar.

KOGON: Cuando permanece en la liturgia y en la espiritualidad.

HORKHEIMER: Sí, se mantiene, si lo que vemos es cierto, es decir, que *los* individuos que piensan de forma estereotipada y dividen el mundo entre amigos y enemigos está realmente aumentando. ¿No es cierto que la experiencia de lo negativo *como* negativo es la realización de lo bueno?

KOGON: *Puede ser.*

¹⁸ Tb: «Evangelio, este efecto, este efecto transformador, vendría de ellos».

HORKHEIMER: ¿Puede constituir un peligro tremendo la proclamación directa del bien en sí...

KOGON: Muy bien, muy bien.

HORKHEIMER: ... porque podría servir para glorificar lo que es?

KOGON: Yo mismo lo he dicho: son [como]¹⁹ ideologías encubridoras que se sitúan por encima de los intereses reales. Y ahí incluso la verdad, la verdad objetiva, puede convertirse en una²⁰ ideología encubridora, y puede convertirse en una mentira en su aplicación práctica. Porque, como muy bien decía el profesor Adorno, no²¹ capta la realidad, sino que incluso la mantiene a través de ella.

ADORNO: Así que, hablando concretamente, el peligro es simplemente²² que —y no podemos resolver este problema, pero creo que, al menos, deberíamos registrarlo al final de nuestra conversación— cuando se dice que el individuo todavía puede ser bueno hoy en día y salir de la administración, con ello se²³ está diciendo algo que es correcto en sí mismo, pero que, según nuestro conocimiento de las leyes de esta sociedad, incluso si innumerables individuos cumplieran con esta exigencia de integridad personal, no se cambiaría nada decisivo en el mundo administrado debido a la superioridad de los procesos anónimos que tienen lugar por encima de nuestras cabezas...

KOGON: Niego que eso sea así.

ADORNO: ... de forma que sería necesario, me gustaría decir, salir de sí mismo, entrar en una práctica objetiva, no meramente personal, si es que podemos esperar algún cambio en el mundo administrado. Pero al hacerlo al menos se debe, necesariamente, darle al diablo del mundo administrado, precisamente a esta cosificación, el dedo meñique, es decir, que solo se puede combatirlo por medios que, en cierto sentido, también son materiales y objetivos...

KOGON: Sí, pero eso...

ADORNO: ... y ese es el terrible dilema en el que nos encontramos.

KOGON: ... plantea una alternativa demasiado radical, profesor Adorno. No es cierto lo que usted dice: existen medios normales —como decíamos al principio: la administración es necesaria, pero no es inamovible; debe estar apegada a la realidad y a una realidad diferenciada...

ADORNO: La administración de las cosas es necesaria; la de las personas no.

KOGON: Sí, pero un objeto que esté entre los individuos —puesto que la sociedad es un campo de fuerzas—, también sigue siendo un objeto sometido a la organización. Y eso forma parte de la administración. En este contexto el individuo no debe ser visto como un objeto, eso es lo decisivo, y no se debe actuar de acuerdo con eso, es decir, no se debe actuar como si fuera un objeto, o incluso utilizarlo, como se dice tan bien hoy en día, no como algo verdadero, de una forma tan mecánica. Pero sí creo que existe un desplazamiento, permanente y diario, desde esta esfera más interna de la libertad de decisión hacia lo bueno o lo malo, hacia lo correcto o lo incorrecto, hacia la realidad, hacia lo objetivo, y que si este desplazamiento se da y se lleva a cabo por muchos individuos, esta realidad externa puede cambiarse de una manera que no es del todo controlable, especialmente si hacemos uso de los medios disponibles que hay en el sistema, en el sistema político de la libertad individual que descansa en la ley que existe en la sociedad, es decir, en la democracia.

¹⁹ Tb: «en el».

²⁰ Tb: «puede una».

²¹ Tb: «la realidad no».

²² Tb: «el que».

²³ Tb: «que con ello».

HORKHEIMER: Creo que ahora podemos concluir con unas palabras *a favor* del mundo administrado. No es solo que este mundo administrado traiga únicamente cosas negativas para los individuos. El declive de lo que hemos llamado vida, nuestra propia vida, el declive del nivel de la experiencia, tiene que ver con la difusión de los bienes de consumo. En efecto, hoy en día existe una relajación de la vida que no se podía soñar en el pasado. La técnica, la tecnología, es cierto, simplifican la vida, y por tanto suprimen muchas fuentes de experiencia, pero con ello también muchas fuentes de sufrimiento. La experiencia va unida al sufrimiento. Las calles limpias, la higiene, la civilización normalizan y, por tanto, cambian al ser humano. Pero la cuestión es si debemos, simplemente, negarnos a tener las calles limpias, negar la higiene, la civilización, la técnica y la administración. Podría ser que todo esto pudiera crear finalmente las condiciones para un estado en el que la realización del potencial en el individuo, del que usted hablaba antes, señor Kogon, se hiciera posible, incluso *mucho* más posible que en la actualidad.

KOGON: Estos logros de la civilización son maravillosos. Pero el precio que hemos pagado, en eso estamos todos de acuerdo, es escandaloso y ha conducido en parte a una completa inhumanidad. Por supuesto, me parece que todos los que hemos conservado un resto de corazón y cerebro *no* estamos dispuestos a pagar continuamente semejante precio por ninguna ventaja material. Así que el núcleo de nuestros esfuerzos seguirá estando siempre orientado a conservar estas ventajas civilizatorias, a utilizarlas adecuadamente, pero también a desarrollar la sustancia del ser humano. Y debo decir, señores, que me parece que existen más posibilidades, por siniestro que parezca todo, de las que han salido a la luz en nuestra conversación. Lo veo en la familia, lo veo en la vida cotidiana, en la oficina; no es algo puramente ético, profesor Adorno. Parte de la ética, por supuesto, y de los valores reales, pero desemboca en esta triste realidad y la transforma paso a paso. Quisiera decir lo siguiente: el elemento del bien, a pesar de todo el soterramiento, a pesar de todas las capas que hay sobre él, y hasta el terror que está encima de él, está presente,²⁴ está²⁵ activo. Si no estuviera presente, no sé por qué deberíamos elevar toda la situación a la conciencia.

²⁴ Tb: «Está presente».

²⁵ Tb: «Eso está».

Miscelánea

La democracia: ¿ideología o utopía?¹

Antonio Campillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia²

Resumen: En los últimos treinta años, desde el final de la Guerra Fría hasta hoy, se ha producido un cambio de ciclo en la mayoría de países del mundo: primero hubo un gran avance y después se ha dado un gran retroceso de los regímenes democráticos. Para comprender este fenómeno, conviene tener en cuenta dos principios básicos: no hay un único modelo de democracia y no hay tampoco un proceso histórico que conduzca de manera teleológica e irreversible a su realización definitiva y a su extensión universal. Lo que hay, más bien, es una tensión irresoluble entre los usos ideológicos de la democracia que la consagran como ya realizada para bloquearla y degradarla, y los usos utópicos que la cuestionan como todavía no realizada para transformarla y recrearla.

Palabras clave: Democracia, autocracia, ideología, utopía.

Democracy: ideology or utopia?

Abstract: In the last thirty years, from the end of the Cold War until today, there has been a change of cycle in most countries of the world: first there was a great advance and then there has been a great retreat of democratic regimes. To understand this phenomenon, two basic principles should be borne in mind: there is no single model of democracy and there is no historical process leading teleologically and irreversibly to its definitive realization and universal extension. Rather, there is an irresolvable tension between the ideological uses of democracy that consecrate it as already realized in order to block and degrade it, and the utopian uses that question it as not yet realized in order to transform and recreate it.

Keywords: Democracy, autocracy, ideology, utopia.

Sumario: 1. De un gran avance a un gran retroceso. 2. La democracia «por venir» y su incesante recreación. 3. La democracia como ideología y como utopía. 4. Bibliografía.

¹ Ponencia presentada el 26 de octubre de 2023 en una mesa sobre «Democracia», compartida con Dora Elvira García González y José Antonio Pérez Tapias, y moderada por María García Pérez, en el marco del X Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía «Democracia, emancipación y sufrimiento social. Propuestas filosóficas para un futuro incierto», celebrado del 25 al 27 de octubre de 2023 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

² campillo@um.es - <https://webs.um.es/campillo>

1. De un gran avance a un gran retroceso

Voy a partir de un breve balance de lo que le ha sucedido a la democracia en las tres últimas décadas, es decir, desde el final de la Guerra Fría en 1991 hasta el presente. Ese balance se puede resumir como el tránsito de un gran avance a un gran retroceso.

Cuando terminó la Guerra Fría, muchas repúblicas ex soviéticas se independizaron y se democratizaron, como las tres repúblicas bálticas. Algo parecido sucedió en los países de Europa del Este, en los que se sucedieron las llamadas «revoluciones de terciopelo». La gran excepción fue la ex Yugoslavia, en la que estalló una terrible guerra de limpieza étnica entre Serbia, Croacia y Bosnia. El fin de la Guerra Fría también facilitó procesos de pacificación y de democratización en varios países del Sur global que habían sufrido guerras civiles o dictaduras militares. En la década de los 90, la democracia, entendida de manera muy genérica como la forma de gobierno basada en la soberanía popular, comenzó a convertirse en el régimen político adoptado, al menos nominalmente, por la mayor parte de países del mundo. Incluso China, a pesar de ser un régimen de partido casi único, comenzó a autodenominarse como una democracia «a la china» porque celebra elecciones periódicas, cuenta con una Asamblea Nacional Popular y ha adoptado una economía de mercado también «a la china». Como dijo el economista indio Amartya Sen (2006), la democracia se había convertido en un «valor universal».

Esto no ha sido siempre así, sino todo lo contrario. Incluso en el Occidente euroatlántico, que según el viejo prejuicio eurocéntrico se precia de ser la cuna de la democracia -un prejuicio cuestionado explícitamente por Sen en la obra ya citada, en la que habla de las antiguas repúblicas urbanas del noroeste de la India, organizadas democráticamente y anteriores a las de Grecia-, lo que ha predominado en los últimos tres milenios han sido sociedades estamentales, con regímenes tiránicos, feudales, monárquicos, imperiales, dictatoriales, en resumen, demofóbicos, con algunas excepciones como las repúblicas urbanas griegas y las de la Baja Edad Media. Hubo que esperar a las primeras revoluciones políticas de la modernidad, tanto en Europa (Holanda, Inglaterra, Francia) como en América (Estados Unidos, Haití y las demás repúblicas latinoamericanas), y a los sucesivos procesos democratizadores del siglo XX (tras la Primera Guerra Mundial y la caída de los imperios continentales europeos -otomano, austrohúngaro y zarista-, tras la Segunda Guerra Mundial y la descolonización de las últimas colonias europeas, y tras la Guerra Fría y la caída del bloque comunista), para que la democracia se convirtiera en el régimen político canónico, adoptado por muchos países del mundo y consagrado por numerosos tratados y organizaciones internacionales (gubernamentales y no gubernamentales), desde la ONU (1945) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) hasta el Tribunal Penal Internacional (1998) y el Foro Social Mundial (2001).

Pero, en las dos últimas décadas, ha tenido lugar un cambio de rumbo. La primera inflexión se produjo tras los atentados de Al Qaeda contra el Pentágono de Washington y las Torres Gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, y la posterior «guerra global contra el terrorismo» emprendida por Estados Unidos, lo que dio lugar a las guerras de Afganistán e Irak, y a una progresiva «securitización» de las relaciones internacionales y de las políticas interiores de los Estados (Verdes-Montenegro Escánez, 2015). La segunda inflexión fue la crisis económica de 2008, la más grave desde el crack de 1929, que condujo a durísimas políticas de austeridad y a un incremento de la desigualdad, la precariedad y la pobreza, lo que a su vez causó el descrédito de los regímenes democráticos y el auge de los partidos y gobiernos de ultraderecha, con una agenda que ha sido adoptada por las derechas tradicionales y que incluye la bajada de impuestos, el desmontaje del Estado de bienestar, el rechazo a los migrantes y refugiados, la reacción

antifeminista, el negacionismo climático, la censura cultural y educativa, el recorte de las libertades, el uso sistemático de los bulos y las mentiras, la deshumanización de los adversarios y la polarización política extrema. Basta recordar el Brexit del Reino Unido y la proliferación de personajes políticos autocráticos como Trump (Estados Unidos), Bolsonaro (Brasil), Orbán (Hungría), Meloni (Italia), Putin (Rusia), Xi Jinping (China), Modi (India), Milei (Argentina), Netanyahu (Israel), etc. Se han realizado muchos estudios sobre todos estos nuevos fenómenos (Forti, 2021; Applebaum, 2021; Oliván, Regla, Delgado y Jaziri, 2021; Hermansson, Lawrence, Mulhall y Murdoch, 2021; Camus y Lebourg, 2020). En 2017 se publicó un volumen colectivo en el que participaron diecisiete intelectuales europeos (tres de ellos españoles), estadounidenses e indios, en el que se hablaba abiertamente de un «gran retroceso» no sólo de la democracia sino de todos los ideales civilizatorios de la modernidad (VV.AA., 2017). En 2018, yo mismo publiqué un artículo titulado «La crisis de la democracia en la era global» (2018a, 121-145), en el que trataba de analizar las razones de fondo de este gran retroceso político y civilizatorio.

El pasado mes de enero, el prestigioso Instituto Variedades de Democracia (V-Dem Institute), de la Universidad de Gothenburg (Suecia), publicó su informe anual con el título *Desafío frente a la Autocratización* (Papada y Lindberg, 2023). El V-Dem Institute está dedicado al estudio histórico y multidimensional de los regímenes políticos de todo el mundo y de su evolución en el curso del tiempo. Cuenta con la mayor base de datos sobre 202 países, desde 1789 hasta el presente. Con él colaboran casi 4.000 académicos y expertos de numerosos países. Cada año publica un informe sobre el tema. Para realizar estos informes, tiene en cuenta numerosos indicadores de calidad democrática y en función de ellos divide a los países en cuatro categorías: «autocracia cerrada», «autocracia electoral», «democracia electoral» y «democracia liberal».

Pues bien, según su último informe, los avances democráticos que se dieron tras el final de la Guerra Fría «se han esfumado». El 72% de la población mundial, unos 5.700 millones de personas, viven hoy bajo regímenes «autocráticos», una proporción que nos devuelve a los años anteriores a 1986. Hoy hay más gente gobernada por «autocracias cerradas» (un 28%) que por «democracias liberales» (un 13%). Por primera vez desde 1995, el número de países gobernados por «autocracias cerradas» supera al de los que cuentan con «democracias liberales». El número de «democracias liberales» desciende del máximo de 44 (en 2009) a 32 (en 2022). Por el contrario, el número de «autocracias cerradas» ha subido desde un mínimo de 22 (en 2012) a 33 (en 2022). Además, en 2022 había 42 países en proceso de «autocratización», entre ellos democracias como Estados Unidos y Brasil (pese a las victorias por la mínima de Biden y de Lula), pero también Rusia, India, Hungría, Polonia, Grecia, El Salvador, Ghana, etc.

Según el V-Dem Institute, los países con mejores indicadores democráticos son los del norte de Europa (Dinamarca, Suecia y Noruega). Costa Rica se sitúa en el puesto noveno. Y España en el decimosexto. Pero, en nuestro país, tras las elecciones del 28M se han formado gobiernos de (ultra)derecha en seis comunidades autónomas (Aragón, Islas Baleares, Castilla y León, Comunidad Valenciana, Extremadura y Región de Murcia), cuyas primeras medidas suponen un claro retroceso democrático. En las elecciones del 23J, la alianza entre el PP y Vox estuvo a punto de lograr el gobierno del Estado, y a día de hoy (25 de octubre de 2023) todavía no sabemos si se formará un gobierno de coalición de izquierdas (PSOE-Sumar) o si tendremos que ir a unas nuevas elecciones.

Como conclusión de su informe, el V-Dem Institute alerta sobre «la actual ola de autocratización en el mundo» y señala que coincide con el inicio de una nueva Guerra Fría, en la que las «autocracias cerradas» y las «democracias liberales» compiten tanto en

el terreno económico como en el geopolítico, con el fin de controlar los territorios y los recursos naturales del planeta, desde los minerales críticos hasta las tierras de cultivo.

Quiero insistir en este punto. El ciclo de avances y retrocesos de la democracia no afecta sólo a la organización política interna de cada país, sino también al orden político internacional. Tras el fin de la Guerra Fría, parecía que por fin la ONU iba a poder ejercer el liderazgo en la pacificación de las relaciones internacionales y en la organización de conferencias y tratados internacionales para afrontar de manera colaborativa los grandes retos globales, como el cambio climático, la extinción de especies, las desigualdades sociales entre el Norte y el Sur, la igualdad de género, las nuevas tecnologías digitales, etc. De hecho, en la década de los 90 se organizaron muchas conferencias internacionales como la Cumbre de Río de 1992, de la que surgió el Protocolo de Kioto, y se formó también el movimiento altermundialista, que organizó el Foro Social Mundial. En cambio, en los últimos años estamos asistiendo a un nuevo desorden internacional neowestfaliano y a una nueva confrontación geopolítica entre las grandes potencias mundiales, es decir, a una nueva Guerra Fría protagonizada en esta ocasión por Estados Unidos y la cada vez más poderosa China. Eso explica el estallido de nuevas guerras como la de Rusia y Ucrania, y la reactivación de viejas guerras como la de Israel y Palestina. Esto es muy grave, porque coincide con la aceleración del cambio climático y la necesidad de adoptar acuerdos globales para una rápida descarbonización y un decrecimiento de la economía mundial. Está en juego el colapso de la civilización industrial e incluso el porvenir de la especie humana. Sin una pacificación y una democratización de las relaciones internacionales, las probabilidades de un colapso civilizatorio se incrementan de manera exponencial.

2. La democracia «por venir» y su incesante recreación

Para tratar de comprender este ciclo de avances y retrocesos de la democracia en las tres últimas décadas, voy a proponer dos tesis que me parecen fundamentales.

En primer lugar, la democracia es un «ideal regulador» -por utilizar la expresión kantiana- que podríamos definir con la triada de la Revolución francesa («libertad, igualdad, fraternidad»), pero que no se concreta en una sola forma posible de organización institucional, en un único régimen jurídico-político. No hay un modelo definido y definitivo de democracia con respecto al cual podamos valorar y jerarquizar a todas las sociedades y épocas de la historia (a pesar de los esfuerzos clasificatorios de instituciones como el V-Dem Institute), sino que el ideal democrático ha dado lugar a instituciones políticas, procedimientos jurídicos y hábitos sociales muy diversos. Derrida cuestionó el concepto mismo de «ideal regulador», porque la democracia no puede saberse siquiera como «idea», no puede diseñarse por anticipado y ejecutarse de manera planificada, sino que es siempre una «democracia por venir» (Derrida, 2005). Pero ese «por venir» no es un futuro ya sabido de antemano y al que podamos acercarnos paulatinamente, sino que es más bien una constante recreación del pasado, un resurgir de experiencias ya vividas y que se vieron de uno u otro modo truncadas, interrumpidas o degradadas. Es la «tradición oculta» de las sucesivas fundaciones y revoluciones políticas, de la que hablaba Arendt. Como decía su amigo Benjamin, lo que aviva la revolución no es la promesa del paraíso como final feliz de la historia, sino la memoria de la injusticia y del sufrimiento; no consiste en una anticipación del futuro, sino más bien en una reparación del pasado; es un acto de justicia hacia las generaciones de los oprimidos que han muerto luchando por ella.

En segundo lugar, no podemos entender la historia de la humanidad como un proceso único y teleológico a cuya vanguardia se encontraría el Occidente euro-atlántico, y que

nos habría conducido de manera progresiva e irreversible a la democratización de todos los sistemas políticos. Desde los años ochenta del pasado siglo, me he dedicado a cuestionar esta concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia, que ha sido la concepción dominante durante toda la época moderna. Tras el final de la Guerra Fría, volvieron a defenderla los ideólogos de la hegemonía estadounidense: basta recordar la tesis del «fin de la historia» de Francis Fukuyama (1992) y la teoría de las sucesivas «olas de democratización» defendida por Samuel P. Huntington (1994) y John Markoff (1998). Frente a este tipo de visiones teleológicas, en las dos últimas décadas he tratado de repensar las transformaciones históricas de los regímenes políticos mediante la dialéctica de «despolitización» y «repolitización» de las diferentes esferas sociales y las diferentes escalas territoriales de interacción social. Esta dialéctica nos permite comprender el «lugar cambiante de la política» -parafraseando la expresión de Karl Polanyi referida a la economía- en la historia de las sociedades humanas (Campillo, 2001, 2008, 2018b y 2023, 135-163 y 165-194).

Ambas tesis -que no hay un único modelo de democracia y que tampoco hay una democratización progresiva e irreversible de todos los sistemas políticos- podemos encontrarlas claramente formuladas por el historiador Charles Tilly en su magnífico libro *Democracia*, publicado en 2007, un año antes de su muerte. Tilly niega que se pueda establecer un único modelo estándar y ahistórico de democracia, con el que evaluar y clasificar a todos los regímenes políticos actualmente existentes (como hace el ya citado V-Dem Institute, pero también la estadounidense Freedom House, que adopta un enfoque más conservador y que en sus informes anuales divide a los países en «libres», «parcialmente libres» y «no libres»). Tilly niega igualmente que haya una evolución histórica que conduzca de manera progresiva a la democratización de todos los sistemas políticos. Frente a estos dos supuestos, defiende la diversidad histórica y geográfica de los regímenes democráticos, y también la reversibilidad imprevisible de los procesos históricos de «democratización» y «desdemocratización». Ya en el prefacio del libro, advierte: «La democratización es un proceso dinámico que siempre permanece incompleto y corre permanentemente el riesgo de inversión, de desdemocratización.» (2010, 29).

3. La democracia como ideología y como utopía

Creo que ahora ya estoy en condiciones de abordar la cuestión enunciada en el título de este artículo: «La democracia: ¿ideología o utopía?».

Para ello, me voy a servir de la distinción que el sociólogo alemán Karl Mannheim postuló en su obra de 1929, hace ya casi un siglo: *Ideología y utopía* (1987, 178). Se trata de una distinción muy discutida -véase, por ejemplo, la temprana y lúcida reseña de Hannah Arendt (2005), publicada en 1930-, pero creo que puede sernos útil para comprender los dilemas a los que se enfrenta la democracia en el siglo XXI. Según Mannheim, la «ideología» y la «utopía» son dos formas de trascender simbólicamente una determinada realidad social, que es siempre históricamente contingente y cambiante, pero la «ideología» trasciende esa realidad para idealizarla y perpetuarla como algo inmejorable, mientras que la «utopía» la trasciende para cuestionarla y transformarla. Es decir, la «ideología» tiende a fijar lo que está dado de hecho, a consagrarlo como algo inamovible, mientras que la «utopía» tiende a cuestionarlo, a desestabilizarlo y a transformarlo para crear algo nuevo. Por supuesto, siempre se da una relación compleja y cambiante entre ideología y utopía, de modo que la utopía de ayer puede convertirse en la ideología de hoy, y viceversa.

En realidad, esta tensión entre ideología y utopía es inherente a todo discurso normativo que pretenda regular la convivencia humana. La democracia, como ya he dicho, es un ideal ético-político que está siempre «por venir», pero se concreta históricamente en diferentes regímenes jurídico-políticos regulados por determinadas leyes y costumbres. Ahora bien, las leyes son fórmulas lingüísticas que tienen un estatuto performativo paradójico. Toda ley dice al mismo tiempo lo que «es» y lo que «debe ser». Por ejemplo, el artículo 14 de la Constitución española dice así: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.» Este enunciado en presente de indicativo dice literalmente lo que los españoles «son», como si su igualdad ante la ley fuera un *hecho* ya dado, ya consumado de manera completa y definitiva, es decir, como si fuera una realidad constatable e inmodificable, que debe ser protegida contra todo intento de vulneración o de transformación. Este es el lado «ideológico» de la ley, su pretensión de legitimar como justo e inalterable lo que ya hay. Pero, al mismo tiempo, la ley prescribe la igualdad entre todos los españoles no como un hecho ya dado sino como un *derecho*, como lo que «debe ser» la realidad, es decir, promete ese «deber» como un imperativo práctico, como un horizonte regulativo al que tiene que ir acercándose y ajustándose el «es», acortando así la distancia entre ambos. Este es el lado «utópico» de la ley, su poder para transformar y mejorar la realidad social.

Esta paradoja de la ley, de su ambivalente formulación lingüística, es la que se da también en ese complejo conjunto de leyes, instituciones y costumbres al que llamamos democracia. Por un lado, sabemos que la democracia ha sido utilizada siempre, y sigue siendo utilizada hoy, en los discursos más reaccionarios de la derecha neoliberal y la ultraderecha neofascista, con fines claramente ideológicos, como si se tratase de un ideal político ya realizado, ya consumado, y por tanto incuestionable e inalterable.

En la Grecia antigua, este uso ideológico fue el que permitió a Pericles enorgullecerse de la democracia ateniense y al mismo tiempo justificar las diferentes formas de exclusión y de dominación de los ciudadanos de pleno derecho sobre los colectivos sociales excluidos de la ciudadanía: mujeres, esclavos, metecos y bárbaros (Campillo, 2023, 135-163 y 165-194).

En la primeras revoluciones liberales de los siglos XVII y XVIII, este mismo uso ideológico permitió proclamar «la libertad, la igualdad y la fraternidad», y al mismo tiempo justificar el dominio sobre las mujeres, sobre los trabajadores expropiados y asalariados, sobre los pueblos colonizados y sobre los esclavos negros llevados de África a América. Esto es lo que Domenico Losurdo (2007) llamó la «democracia de los señores», surgida del «parto gemelar» que dio origen de manera simultánea al liberalismo y al esclavismo modernos.

Y esto es también lo que hemos visto en las últimas décadas en los países del Occidente euro-atlántico, que se autodefinen como países democráticos, más aún, como los promotores y defensores de la democracia en todo el mundo. Basta recordar los ya citados nombres de Francis Fukuyama y Samuel P. Huntington, y en particular la teoría de este último sobre el «choque de civilizaciones» (2015) y su defensa de la «identidad nacional estadounidense» amenazada por los migrantes de otros países (2004). Estos autores se han erigido en defensores de la democracia liberal estadounidense con el fin de justificar las nuevas formas de desigualdad, precariedad y pobreza generadas por las políticas neoliberales, las nuevas formas de dominación y expolio que sufren los países del Sur global, y las nuevas formas de racismo, explotación y segregación que se ejercen sobre los migrantes que intentan llegar a los países ricos y son tratados como los nuevos metecos, los nuevos bárbaros, los nuevos esclavos excluidos de la ciudadanía.

También debo mencionar aquí el caso de Israel, al que los países del Occidente euroatlántico apoyan como si fuese «la única democracia de Oriente Próximo», precisamente para ocultar y legitimar lo que es de hecho: un régimen de *apartheid* racista y genocida, que desde 1948 no ha cesado de expropiar, expulsar, humillar y exterminar al pueblo palestino, y que en estos días de octubre está llevando a cabo, a la vista de todo el mundo, con absoluta impunidad, una deliberada estrategia de genocidio en la franja de Gaza (Biosca Azcoiti, 2023).

Tenemos que cuestionar con toda firmeza este uso ideológico de la democracia, esta autocomplacencia con la que los países más poderosos de Occidente apelan a ella para justificar toda clase de exclusiones, explotaciones, dominaciones, expolios y genocidios.

Sin embargo, no podemos renunciar a la idea de democracia. Si denunciamos sus usos ideológicos no es para desecharla sino para recuperarla, para impedir que se la apropien los poderosos y sus voceros, porque su propósito no es otro que corromperla, degradarla y destruirla. Por eso, no podemos prescindir de la democracia «por venir». No podemos dejar de pensarla como el horizonte «utópico» de nuestra acción ético-política. De hecho, todos los movimientos emancipatorios que han surgido en las últimas décadas -pacifismo, feminismo, colectivos LGTB+, ecologismo, animalismo, biorregionalismo, comunalismo, decolonialismo, cosmopolitismo, republicanismo, etc.- son movimientos que pretenden renovar, recrear y radicalizar las promesas democráticas de «libertad, igualdad y fraternidad», no sólo para hacer justicia a los 8.000 millones de seres humanos que habitamos hoy en la Tierra, sino también a las generaciones que nos han precedido y a las que han de sucedernos, y no sólo al conjunto de los humanos sino también a las demás especies con las que compartimos la común morada terrestre. Hoy día, como dijo hace años Vandana Shiva (2006) y como han repetido más recientemente Bruno Latour (2019) y Luigi Ferrajoli (2023), hemos de pensar ya en una «democracia de la Tierra» que acoja no sólo a todos los seres humanos sino también a todos los otros seres vivientes.

Así que nuestra tarea es inevitablemente doble: combatir los usos ideológicos, reaccionarios y destructivos de la democracia, y al mismo tiempo promover sus usos utópicos, revolucionarios y creativos. Parafraseando la vieja fórmula de los regímenes monárquicos, tal vez deberíamos adoptar una proclama paradójica, al mismo tiempo irreverente y cargada de esperanza: «La democracia ha muerto. ¡Viva la democracia!».

4. Bibliografía

- Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia: la seducción del autoritarismo*. Barcelona: Debate.
- Arendt, H. (2005). Filosofía y sociología. Con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. de A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 45-62. (Original alemán 1930).
- Biosca Azcoiti, J. (2023). Francesca Albanese, relatora especial de la ONU: «Israel opera como una dictadura militar». *eldiario.es*, 28/10/2023. https://www.eldiario.es/internacional/francesca-albanese-relatora-especial-onu-israel-opera-dictadura-militar_128_10636622.html
- Campillo, A. (2001). *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Akal.
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Campillo, A. (2018a). *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*. Barcelona: Herder.
- Campillo, A. (2018b). Hacia un nuevo concepto de lo político. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Época II, nº 20, 19-38.

- Campillo, A. (2023). *Grecia y nosotros. La herencia griega en la era global*. Madrid: Abada.
- Camus, J.-Y., y Lebourg, N. (2020). *Las extremas derechas en Europa: nacionalismo, populismo y xenofobia*, Madrid, Clave Intelectual.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2023). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Madrid: Trotta.
- Forti, S (2021). *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla*. Madrid: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Hermansson, P.; Lawrence, D.; Mulhall, J.; Murdoch, S. (2021). *The international alt-right. Fascism for the 21st century?*. London: Routledge.
- Huntington, S. P. (1994). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Huntington, S. P. (2004). *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.
- Huntington, S. P. (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus.
- Losurdo, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Ciudad de México: FCE. (Original alemán 1929).
- Markoff, J. (1998). *Olas de democracia: movimientos sociales y cambio político*. Madrid: Tecnos.
- Oliván, F.; Regla, A.; Delgado, L. S.; Jaziri, T. (2021). *El toro por los cuernos: Vox, la extrema derecha europea y el voto obrero*. Madrid: Tecnos.
- Papada, E., and Lindberg, S. I. (eds.) (2023). *Democracy Report 2023: Defiance in the Face of Autocratization*. Gothenburg: V-Dem Institute.
- Sen, A. (2006). *El valor de la democracia*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós.
- Tilly, Ch. (2010). *Democracia*, prólogo de Ramón Máiz. Madrid: Akal, (Original inglés 2007).
- Verdes-Montenegro Escáñez, F. J. (2015). Securitización: agendas de investigación abiertas para el estudio de la seguridad. *Relaciones Internacionales*, 29, 111-131.
- VV.AA. (2017). *El gran retroceso. Un debate internacional sobre el reto urgente de reconducir el rumbo de la democracia*. Barcelona: Seix Barral. Estos son los autores: Santiago Alba Rico, Arjun Appadurai, Zygmunt Bauman, Donatella della Porta, Nancy Fraser, Marina Garcés, Eva Illouz, Ivan Krastev, Bruno Latour, Paul Mason, Pankaj Mishra, Robert Misik, Oliver Nachtwey, César Rendueles, Wolfgang Streeck, David Van Reybrouck, Slavoj Žižek.

La Sociedad de la interfaz

Guillermo García Santos
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen. Los avances tecnológicos y técnicos, sobre todo los digitales, han acelerado las transformaciones sociales y han supuesto un cambio de paradigma social, político y cultural. La sociedad de la interfaz hace referencia a este nuevo paradigma social. Este concepto alude a la idea de la sociedad del espectáculo de Guy Debord, así como la asimilación e integración de las tecnologías de la información y comunicación, de las digitales y virtuales en la vida cotidiana del ser humano en las sociedades industriales contemporáneas. La información y los datos digitales, las imágenes, las redes sociales digitales están conquistando nuestra realidad cotidiana, condiciona y articulan la subjetividad humana, así como la forma de relacionarse del sujeto consigo mismo y con su entorno. Entender como la tecnología atraviesa al ser humano y a las sociedades globalizadas es clave para comprenderlas, así como para comprender nuestro momento histórico.

Palabras clave: digitalización; internet; sociedad de la interfaz; tecnología; virtual.

The Society of the interface

Abstract. Technological and technical advances, especially digital ones, have accelerated social transformations and have led to a change in the social, political and cultural paradigm. The interface society refers to this new social paradigm. This concept alludes to the idea of Guy Debord's spectacle society, as well as the assimilation and integration of information and communication technologies, both digital and virtual, in the daily life of human beings in contemporary industrial societies. Digital information and data, images, social networks are conquering our daily reality, conditioning and articulate the human subjectivity, as well as the subject's way of relating to himself and his environment. Understanding how technology comes up the human being and globalized societies is key to understand them, as well as to comprehend our historical moment.

Keywords: digitization; internet; society of the interface; digital technology; virtual.

Sumario. 1. Introducción. 2. La sociedad de la interfaz. 3. Lo social de la interfaz: hiperconectividad virtual. 4. Síntomas de la interfaz: informatización, tecnologización, digitalización y dataísmo. 5. Ideología dominante era de la información. 6. Sujeto virtual. 7. Desorientación virtual. 8. ¿Futuro? 9. Conclusión. 10. Referencias.

Introducción

No cabe duda de la profunda transformación experimentada por la sociedad contemporánea, en gran medida, es debida a la mediación de la tecnología digital sobre la realidad. A comienzos del XXI se produjo un crecimiento tecnológico exponencial que cambió radicalmente el perfil de la sociedad, originando lo que podría denominarse sociedad de la interfaz. Durante el final del siglo XX y la primera década del siglo XXI se produjo una mutación en la relación del ser humano con la tecnología y la técnica digital. Hoy, lo virtual y lo digital se apoderan de lo real, la vida cotidiana está atravesada por la tecnología en todos los ámbitos humanos desde las relaciones, el consumo, los videojuegos, la música, la moda, los movimientos y estructura sociales hasta el arte y la política, dejando de ser una mera herramienta para convertirse en un punto focal, un dispositivo de poder. En la actualidad, la tecnología y la técnica son la expresión de las estructuras sociales, hasta tal punto que “hablar de tecnología es hablar de sociedades” (Seymour, 2020, p. 15). Por tanto, para poder comprender nuestro tiempo y nuestra sociedad y percibir la importancia que tiene la tecnología en la realidad y la vida cotidiana es necesario explorar el impacto social, cultural y político de las tecnologías digitales tienen como medios formales, analizar la forma en la que virtual y digital se incrusta en la experiencia humana de las sociedades industriales contemporáneas.

Sociedad de la interfaz

La sociedad de la interfaz hace referencia al tipo de sociedad en la que vivimos, una sociedad altamente espectacularizada, fetichizada y mediatizada por la tecnología y lo digital. Esta sociedad regida por la hipertecnologización, el hiperindividualismo y la hiperconectividad –así como por las lógicas de la inmediatez y de consumo– es, así mismo, una sociedad mediada por los dispositivos digitales, las redes sociales y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Las TIC han supuesto una transformación radical y total de la vida, no solo a nivel social sino también físico, han alterado la percepción del espacio y del tiempo, puesto que en la actualidad las TIC, las redes sociales digitales, los programas informáticos y las plataformas “son ya objetos técnicos, no herramientas ni simples máquinas, que están modificando o «reingenierizando» empresas, administraciones y nuestra vida cotidiana” (Broncano, 2019, p. 48). Esto ha provocado una nueva conformación del mundo, la vida pasó a estar regida por el flujo constante de imágenes, productos, datos e información y, en consecuencia, por la lógica de la inmediatez, el individualismo y el deseo.

La idea de sociedad de la interfaz alude, por un lado, a la idea del espectáculo planteada por Guy Debord (2015) en la Sociedad del espectáculo y, por otro, a la de interfaz que se refiere precisamente a esta mediación de la tecnología y de lo digital en todas las dimensiones de la vida humana. El reino de lo digital está incrustado en la vida cotidiana, afectando las experiencias, capacidades y conocimiento, limitando y constriñendo la realidad. En la actualidad, “la vida pública es producida masivamente por estos programas todo tipo de interfaces se introducen en la conciencia íntima del tiempo de cada vida” (Stiegler, 2002, p.280). Hoy, por tanto, lo virtual y lo real no son dimensiones separadas y diferenciadas, sino que están intrincadas. Lo real y lo virtual se han integrado, son una esfera indiferenciada y simbiótica.

Nuestra sociedad es una sociedad espectacularizada, es decir, es mera apariencia ya que el espectáculo se concibe como “la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, o sea social, como simple apariencia” (Debord, 2015, p. 40). Pero no solo es mera apariencia, sino que, además, en la actualidad, todo es datificable y mercantilizable, todo tiende a la virtualidad y se vuelve más volátil, superfluo y vaporoso,

cada instante, al momento de suceder, ya se ha desvanecido. Es decir, la nuestra es una sociedad donde todo se convierte en imagen-dato, y donde todos somos parte del espectáculo, el cual intenta “llenar el vacío de la sutura fallida: la ausencia misma de una sutura final del plano subjetivo [...], de un plano suplementario que volviera a anclarlo en una personalidad diegética, hace que este plano se convierta propiamente en el objeto sublime metafísico” (Žižek, 2018, pp. 66-67).

Cada vez vivimos más encerrados en el simulacro, en la realidad virtualizada, donde parece que es más importante lo que sucede en el mundo virtual que lo que pasa en el mundo real. La sociedad de la interfaz se basa en una relación simbiótica entre lo tecnológico y virtual y lo humano y social. Esto se debe a que, la interfaz, por su parte, es un modelo matemático de programación relacional, que relaciona y conecta diferentes sistemas reales o virtuales, digitales o analógicos. Es un espacio de conectividad virtual inherente al ser humano, que se ha ido enraizando en lo humano y convirtiéndose en una extensión de este. Hoy, las relaciones, interacciones y estructuras sociales se dan a través de la interfaz. Bernard Stiegler (2002, p. 274) afirma que “los interfaces movilizan y relacionan memorias de todo tipo, entre las que se operan injertos, transferencias, traducciones y trasplantes. Una gran diversidad de equipos constituidos por soportes, redes, programas e interfaces recopila, trata y difunde una gran diversidad de memorias” e información. La interfaz, por tanto, es similar al concepto de masa de Jean Baudrillard pues sería aquello que aprehende e impregna todos los símbolos y significados, que

absorbe toda la energía de lo social, pero no la refracta. Absorbe todos los signos y todo el sentido, más ya no devuelve ninguno. Absorbe todos los mensajes y los digiere. Devuelve a todas las preguntas que le son dirigidas una respuesta tautológica y circular. (Baudrillard, 1978, p. 135)

Demanda espectáculo, recubriendo la realidad y ocultando el vacío existencial y subjetivo propio de nuestro tiempo por medio de simulacros falsos y aparentes que están realmente vacíos de contenido, falsificándola y virtualizándola. Esto conlleva la simulación espectacularizada de la realidad. No es una mera imitación de la realidad, sino una imagen ficticia, un simulacro que recubre la realidad, falsificándola y virtualizándola, creando, en definitiva, una nueva realidad simulada que oculta el vacío existencial y subjetivo propio de nuestro tiempo. Y, en consecuencia, produciendo una simulación de una realidad que no existe, pero que se ha vuelto real. Lo virtualidad, en este contexto de la sociedad de la interfaz, es un “espacio que vemos en la pantalla de la interfaz, este universo de signos e imágenes fascinantes por el que podemos deslizarnos libremente, el universo proyectado en la pantalla que crea una falsa impresión de «profundidad»”. (Žižek, 2018, p. 172)

Aunque tal vez deberíamos plantearnos si, en la actualidad, tal impresión es realmente falsa, dado que la tecnología y la técnica –un híbrido entre lo natural y lo artificial, entre lo social, cultural y lo humano, entre lo consciente y lo inconsciente– son intrínsecas al ser humano, son el resultado de su ingenio, sus necesidades, sus gustos, sus preferencias, sus elecciones, sus cualidades y sus esfuerzos. Los avances tecnológicos y técnicos son algo esencialmente humano y social, por ello es por lo que no se deben intentar comprender por separado, pues intervienen en las relaciones sociales. No se puede comprender la actualidad separando ambas esferas, la tecnología media en la dimensión humana y la dimensión humana es el origen de todo avance técnico, son inseparables. La relación entre lo técnico y tecnológico y lo humano es “transductiva (una relación que constituye sus términos, donde un término no puede existir sin el otro, donde los términos son co-constituyentes). Hombre y técnica son indisociables” (Stiegler . 2002, p.8). Esta

confluencia entre lo tecnológico y lo humano supone una transformación de la percepción y captación de la vida.

Hoy lo que define propiamente lo humano y lo social es la presencia absoluta de lo virtual y lo digital, de internet, las TIC y los dispositivos digitales. Todo ello da acceso a un mundo virtual, al simulacro que, a pesar de no ser el mundo real y aunque la diferencia cada vez está más difuminada, se ha tornado crucial para el ser humano. Nuestro mundo espectacularizado y virtualizado es un mundo dominado por las imágenes, datos y signos precarios por las simulaciones, donde se produce una virtualización de realidad y el simulacro se torna real. En un espacio donde se crea una relación íntima e intensa con la tecnología, transformando nuestra relación con el mundo y modificando las experiencias. En tanto que la tecnología digital se introduce más en la vida lo real se desfigura y distorsiona. La tecnología crea un espacio dialógico entre uno mismo y lo virtual.

Lo social de la interfaz: hiperconectividad virtual

Es evidente que lo social se ha transformado, debido a que las redes sociales están reformateando nuestras vidas interiores, ya que tanto la tecnología digital y el individuo se enlazan y “se vuelven inseparables, las redes sociales se vuelven idénticas a los «social» en sí mismo. (...) ya no hay más «social» fuera de las redes sociales” (Lovink, 2019a, pp. 14-18). Ahora, “lo social es la capacidad colectiva de imaginar a los sujetos conectados como una unidad temporal” (Lovink, 2019b), una conectividad que también tiene un lado oscuro, pues vuelve todo mucho más fluido, etéreo y superficial; no solo estamos conectados nosotros con los demás usuarios, todo lo que se encuentra en la red, en la nube, está conectado, todo es accesible y manipulable.

La tecnología, los medios de comunicación, las redes sociales, las TIC son la expresión más exacerbada de la sociedad de la interfaz, crean, condicionan, median y articulan las estructuras y los modos de interacción social, las relaciones entre ellos mismos y con el mundo. Son medios socialmente antagónicos que deshabilitan y aíslan en vez de unir, ya que conectan a quienes las utilizan, “conectan a quienes las usan en una serie de relaciones entre sí y con el mundo que los rodea” (Seymour, 2020, p. 15), pero al mismo tiempo, desplazan y excluyen a aquellas personas que están desconectadas. La hiperconectividad no solo hace referencia a una conectividad excesiva, sino a una situación en la que los elementos de un conjunto se encuentran unidos por redes virtuales de comunicación bidireccionales de naturaleza diversa. Y es, precisamente, este proceso de conexión global el que relaciona todo con todo, mediando en la dimensión social, transformando la manera de crear vínculos y de relacionarse con los demás y con el entorno.

En este sentido, las redes sociales, las plataformas y las aplicaciones no son una simulación de lo social, no son un simulacro. Lo que nos atrae de lo digital es la sensación de inmediatez, de control, de plasticidad, así como el flujo constante e infinito de información, imágenes o demás contenidos. Todo parece estar a nuestro alcance, en cualquier lugar y en cualquier momento. Se produce una especie de implosión de lo social en los dispositivos digitales. Parece que el mundo está encerrado en ellos y está a nuestro servicio. Al interactuar con los dispositivos como si fuera el mundo real, este queda oculto. No enmascaran lo real, sino que son la realidad misma.

En nuestra sociedad virtualizada y espectacularizada la tecnología media en la comunicación de las personas con los demás y con la realidad misma a través de los dispositivos digitales y las pantallas. Es decir, las relaciones, interacciones y estructuras sociales se dan a través de lo que en informática y telecomunicaciones recibe

precisamente el nombre de interfaz. Una interfaz que abre las puertas a un mundo soñado durante décadas y que, por fin, está al alcance de la mano, a un simple clic de distancia.

Las distancias desaparecerán (podré comunicarme al instante por teleconferencia con cualquier parte del globo); cualquier información, ya sea texto, música o vídeo, será inmediatamente accesible a través de la interfaz. Sin embargo, el reverso de esta suspensión de la distancia que me separa de cualquier extraño en la otra punta del globo es que, como consecuencia de la desaparición gradual del contacto con la «realidad» física del otro, un vecino dejará de ser un vecino, y se verá progresivamente reemplazado por un espectro en la pantalla; la disponibilidad general provocará una claustrofobia insoportable; la gente experimentará el exceso de elecciones disponibles como una imposibilidad de elegir; la comunidad universal directamente participativa será aún más excluyente con aquellos que no puedan acceder a ella. (Žižek, 2018, p. 209)

Por otro lado, la hiperconectividad nos acerca y nos relaciona con personas, por medio de gustos, preferencias u opiniones comunes o similares, con las que de otra manera no podríamos interaccionar. Es decir, sí que puede ser la base para crear una verdadera comunidad. La red y esta forma de hiperconexión crea relaciones más individualizadas, ya que las conexiones de la red se articulan sobre posiciones concretas y particularizadas, cada sujeto detrás de su dispositivo, detrás de las pantallas, las cuales están diseñadas para ser utilizadas por un solo sujeto; sin embargo, estas posiciones individualizadas al verlas de manera conjunta dan una imagen ilusoria de una multitud orgánica conectada y relacionada, es un simulacro de una comunidad.

En la sociedad de la interfaz todo está conectado, la red crea conexiones entre nodos aislados. Sin embargo, en torno a la conexión que se crea podemos enfrentarnos a una paradoja que genera la hiperconectividad, sobre todo, en torno a la idea de individuo y de comunidad, figura del Otro. La relación con el Otro se vuelve mucho más contradictoria y paradójica en nuestro tiempo. Pues implica, en cierta medida, la desaparición del otro y, por tanto, un sujeto ontológicamente perdido y desorientado. Y es, precisamente por ello, por lo que estamos compulsivamente conectados y en comunicación constante. La desaparición del otro y esta forma de conexión e interaccionar nunca será satisfactoria, sino todo lo contrario, acentuará la sensación de soledad y de pérdida. Es decir, conlleva una compulsividad y acelera la necesidad de lo inmediato.

Esta hiperconectividad que caracteriza a nuestro entorno es una consecuencia de su elevado grado de dependencia de los medios de comunicación digitales: correo electrónico, redes sociales, mensajería instantánea, teléfonos inteligentes e Internet. Es altamente difícil oponerse a ello, aun siendo conscientes de que, hoy en día, la práctica totalidad de nuestras acciones son almacenadas y monitoreadas, convertidas en información, en datos.

Síntomas de la interfaz: informatización, tecnologización, digitalización y dataísmo

Cada usuario deja una huella rastreable de forma que ya no es solo que sea vigilada, es que sus gustos, sus preferencias, su posición geográfica, sus opiniones, es decir, toda acción que haga en la red queda registrada y almacenada. Son los propios usuarios – constantemente dispuestos a compartir su vida– quienes generan la información, pero al hacerlo pierden su facultad de poseerla. El usuario genera la información, pero no puede aprovecharse de ella, no es dueño de su valor productivo, no es capaz de extraer su valor real.

Los diferentes hipervínculos encontrados en una página web, plataforma digital o red social reconducen y dan acceso a otros contenidos, a otra información o a otro espacio digital, en donde es posible seguir consumiendo y generando datos¹. Y esta estructura de retroalimentación crea un sistema de canalización de los flujos vitales que somete al individuo; genera un nuevo sujeto descentrado y desencajado que tiene la necesidad ya no solo de consumir, sino también de producir. El individuo de la sociedad de la interfaz es un individuo enfocado al consumo narcisista que, además, consume lo que él mismo ha producido. Se genera, así, un escenario que impone la necesidad no solo de consumir, sino también de crear contenido. En consecuencia, origina sujetos que se rigen por las lógicas de producción y consumo, neuróticos, orientados hacia la banalidad y la apariencia, más preocupados por la imagen y la representación, que por los hechos.

Es más, podría afirmarse que los datos sustituyen a los hechos, que la información circula en un espacio hiperreal, sin referencia alguna a la realidad. “Las *fake news* son informaciones que pueden ser más efectivas que los hechos. Lo que cuenta es el efecto a corto plazo. La eficacia sustituye a la verdad” (Han, 2021) y todo ello se encuentra al servicio del principio del beneficio, de la rentabilidad económica y de la clase dominante que ostenta el poder.

Nuestra era de la información no se rige por la posesión, sino por el acceso digital y la apariencia. Todo parece más accesible, solo se debe saber buscar en internet, sin embargo, la accesibilidad solo es posible si a lo que accedemos es consumible o datificable. La digitalización aprehende y captura el mundo, reduciéndolo tanto a mera apariencia, como a “simples” datos. Además, en la sociedad de la interfaz, ambas cosas están relacionadas, lo perceptible y material, es simplificado en términos matemáticos, es digitalizado y reducido y convertido en imágenes y datos; pero al mismo tiempo lo virtual, lo digital, posee una base material y traspasa la frontera de lo virtual, es decir, implica una materialidad. Por ejemplo, no podemos olvidar que las imágenes digitales son una representación datificada, es información numérica sintetizada y ordenada de una determinada forma.

El proceso de digitalización está conduciendo hacia una sociedad hiperreal, en la que dominan los datos y la apariencia, donde estos reproducen una realidad medida totalmente por lo tecnológico y lo digital, así como acelerando el proceso de hiperindividualización, la tecnologización y digitalización del mundo ha implicado la reducción del individuo a meros datos e imágenes, que nos definen tanto social como económica, biológica y políticamente. Por otro lado, la digitalización de todas las dimensiones humanas implica una desmaterialización, volviendo todo más superfluo reduciéndolo a información. Debido a ello, la comunicación digital es una comunicación descorporeizada y deshumanizada, ya que incluso cuando nos relacionamos con otras personas lo hacemos de manera más indirecta, por medio de mensajes, ya sean de texto o de voz, las llamadas han pasado a un segundo plano. La descorporeización es uno de los factores que provocan el debilitamiento de la comunidad tradicional, ya que la comunidad posee intrínsecamente una condición física.

En la era de la información actual se genera una pérdida y desorientación vital debidas a la saturación que sufrimos, debido al flujo constante de imágenes y de información en los dispositivos digitales, en las pantallas, en las redes sociales, plataformas digitales provoca una desorientación. Ello provoca y demanda una atención constante, la cual, sin embargo, no requiere ni demanda concentración, únicamente contemplamos y atendemos sin reflexión ni intención. Es decir, la sobreinformación, generada por los medios sociales y de comunicación y el flujo constante de imágenes, posts e informaciones, al que estamos

¹ Por datos digitales se hace referencia a información, hechos, acontecimientos, actividades, movimientos, eventos captados, grabados, sintetizados y registrados, son material en bruto.

expuestos satura e insensibiliza. No se puede procesar todos los eventos, acontecimientos e información. En parte se debe a que los pseudoeventos no hay cronología, ni desarrollo ni principio, ni nudo, y mucho menos final.

La hiperconectividad está estrechamente ligada a la hiperestimulación. Hoy en día el sujeto está sobreestimulado, a causa de la exposición a un flujo constante de información, imágenes y eventos, a un flujo continuo de estímulos neuronales, pero al mismo tiempo, se encuentra aislado y separado de la presencia de los demás individuos. Es un sujeto hiperestimulado e hiperconectado, que, sin embargo, a la vez se encuentra solo detrás de la interfaz. Sin embargo, la interfaz es contradictoria y paradójica, pues revela las estructuras de poder, al tiempo que reducen al individuo a mero instrumento, a meros datos, a ser un sujeto e hiperindividualista, pasivo y descentrado orientado hacia el consumo.

Esta aceleración consumista es el efecto de la utilización de los datos digitales como recurso esencial dentro de la economía global. Ya no solo son una forma de actualizar y optimizar la producción de empresas y negocios tradicionales, sino que los avances tecnológicos, la sociedad de la información y las plataformas digitales han generado nuevas industrias y mercados basados en la extracción y aprovechamiento de los datos derivados de la actividad cotidiana de los usuarios en la Red.

Cada imagen, dato, información, cada acción, interacción o reacción virtual posee un valor cuantitativo. Incluso las personas, pues en esta época, más que nunca, somos seres cuantificados, valemos lo que valen nuestros datos. Por lo tanto, somos sujetos-información, es decir, somos lo que dice que somos y valemos la información que hay de nosotros en la red. Somos seres cuantificados, nuestro valor social depende del valor de los datos que generamos, de los seguidores, de las visualizaciones o de las reacciones. Los datos, y la información registrada en ellos, son más importantes que los hechos, que el conocimiento, la experiencia o los acontecimientos en sí, pues todo ello que reducido a datos y si no quedado registrado en los datos, se podría decir que, no son nada. La vida social de un individuo puede ser reducida a su valor cuantitativo, somos una estadística, todo se cuantifica. Las relaciones que se dan en la sociedad de la interfaz se producen como una función de la *relational data*, como si fueran parte de una base de datos relacional. Sin embargo, no podemos ni debemos reducir al sujeto a sus imágenes y datos, no es un mero sujeto-online. Lo público, lo social, lo colectivo, actualmente es una base de datos repleta de sujetos datificados, de usuarios.

Los datos que generamos al contar nuestra propia vida, al compartir, subir o relacionarnos son utilizados bajo la lógica del consumo y el principio de beneficio económico, pues son una forma de saber lo que queremos y ofrecernos un producto o servicio, así como manipular nuestra opinión o pensamiento. El Big Data prácticamente no tiene limitaciones, es un sistema de vigilancia absoluta, no se olvida, no tiene ángulos muertos, registra cada uno de los movimientos, acciones e interacciones digitales. La información y los datos no solo se limitan a imágenes ni textos, sino que son extraídos de todo tipo de acciones, como búsquedas o relaciones sociales. Los datos son utilizados bajo la lógica del consumo y el principio de beneficio económico, pues son una forma de saber lo que queremos y ofrecernos.

El poder del Big Data se asienta en otra de las características de la sociedad digital de la interfaz, en la participación masiva de cualquiera que disponga de un dispositivo digital. La participación masiva se debe a la facilidad de acceso y al proceso de hiperconectividad. Esto conlleva una producción comunicativa que se reconfigura dentro del sistema capitalista. Sobre todo, en las redes sociales como Facebook, Twitter o Instagram, las cuales son algunas de las plataformas y aplicaciones que reflejan esta problemática. En estos espacios sociales todos tienen el mismo poder y espacio, pero al

mismo tiempo sirven como forma para dominar y someter, ya que no deja de ser una máquina social, para controlar y vigilar, pues informamos de nuestro estado en cada momento, o para apoderarse de los datos que los usuarios han generado y poner extraer rentabilidad económica. Es decir, quien posee más información y datos de los usuarios es quien ostenta el poder. Sin embargo, actualmente existe una sobreinformación y una cantidad de datos excesiva, y mucha de esta información y de esos datos se convierten en basura digital, que puede incluso sobrecargar los sistemas. Es por ello por lo que el análisis de datos en la actualidad se ha tornado vital. La tecnología de la información está diseñada para vigilar, mediar, registrar y someter, también ayuda a manipular, interceder y predecir las futuras acciones o acontecimientos.

El resultado global es un absoluto dominio de todas las dimensiones de la vida humana por el Big Data, el fenómeno de los datos masivos, infiltrados no solo en los sectores tecnológico o científico, sino introducidos en todas las esferas de la vida cotidiana, incluso en el ámbito más personal. El análisis, el registro y las bases de datos que sustentan este fenómeno se han revelado como herramientas socialmente muy útiles, por ejemplo, como instrumento de optimización de sistemas informáticos médicos o de transporte o como almacenamiento total de información; como defiende Han el Big data domina mediante un poder amable:

Actualmente el poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor [...]. Se esfuerza en generar emociones positivas y explotarlas. Seduce en lugar de prohibir [...]. El poder inteligente se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones. No nos impone ningún silencio. Al contrario: nos exige compartir, participar, comunicar nuestras opiniones, necesidades, de sesos y preferencias; esto es, contar nuestra propia vida. (Han, 2017, p. 29)

El poder en la sociedad de la interfaz es un poder afirmativo y permisivo, no se ejerce tanto por la fuerza y el sometimiento físico, sino por un control suave y flexible. Sin embargo, y a pesar de que los Big Data constituyen un sistema de vigilancia absoluta, que no omite nada, que olvida nada -lo que favorece el control, la vigilancia y la manipulación-, solo reflejan de manera correcta un momento determinado, pueden ayudar a predecir, según los datos ya obtenidos, pero no son capaces de prever lo que sucederá. Y esto es acorde con la conformación del mundo derivada de la digitalización y la tecnologización, un mundo en el que se vive el momento y lo aparente, que no trasciende al futuro y un futuro que es, por tanto, es impredecible.

Ideología dominante era de la información

La tecnología, las redes sociales, las plataformas, los algoritmos no son neutrales ni imparciales, sino que la política de la información posee aspectos discriminatorios y opresivos. La ideología dominante subyace y se oculta en los algoritmos, en los datos, en el diseño de las plataformas, de las redes sociales y de las aplicaciones y en las TIC, es decir en todo el folklore de los medios digitales.

En la actualidad, no solo las redes sociales modifican y articulan las dinámicas y relaciones de poder y sociales existentes, sino que, también genera nuevas dinámicas y estructuras de poder. Es por ello por lo que las redes que generan los medios de comunicación de masas basados en la tecnología de la información deben ser entendidos como estructuras de poder por medio de la instrumentalización de la información. Los dispositivos digitales canalizan los flujos vitales, sometiendo al sujeto.

Nuestra era es una era donde Internet, las redes sociales y los dispositivos digitales tiene un poder hegemónico y sujetos a una ideología. En este sentido, las redes sociales e internet son ideológicas en el sentido althusseriano puesto que vertebran las relaciones sociales del sujeto y lo sitúan en la realidad. Reprograman la arquitectura social por medio los datos y los algoritmos, no son los usuarios quienes programan las redes sino al revés. De la misma manera, la ideología de las redes sociales e internet también funciona según la tesis defendida por Žižek, “ellos saben lo que hacen, y lo hacen” (Žižek. 2003, p. 61), es decir, sabemos que nos manipulan, que no son neutrales, que nos vigilan y controlan, somos conscientes cómo funcionan, pero aun así seguimos utilizándolas.

Internet y redes sociales digitales parecen funcionar como un enjambre, un espacio donde los individuos se mueven libremente entre la multitud y donde compartir, donde parece que las personas y el mundo entero está conectado. Y, sin embargo, la arquitectura de la red está construida de manera opuesta, separando, dividiendo, polarizando y paralizando. Los avances tecnológicos suponen una transformación en el ser humano, modifican, articulan y crean su identidad, su forma de relacionarse con los demás, consigo mismos y con su entorno, por lo tanto, la ideología que subyace a la tecnología articula las relaciones sociales, construyen y constituyen lo social.

La libertad que ofrecen la digitalización y la tecnologización es una libertad falsa, un simulacro de libertad, pues, aunque ofrecen una amplia cantidad de movimientos digitales posibles, de acceso a contenidos e informaciones de la que antes no se disponía, tienen una cara oculta y macabra: el férreo control y vigilancia que ejercen. A pesar de no ser un instrumento imparcial ni honesto, confiamos en Internet, en las redes sociales y en los dispositivos digitales, porque ofrecen sensación control, confianza y seguridad. Sin embargo, es una sensación falsa que genera una cultura de conformidad, de rechazo a la rigidez y al azar, y, al mismo tiempo, nos autoexigimos y nos cargamos de responsabilidades, que conllevan mucha presión, fatiga y agotamiento. La tecnología deshabilita, impone y domina.

La autoexposición, el consentimiento a estas técnicas de vigilancia y control, así como la generación de datos es el resultado de nuestra necesidad de ser vistos y reconocidos, pero también se debe a una necesidad vital, puesto que casi todas las dimensiones de la vida se han digitalizado e informatizado, si no utilizamos los diferentes medios o dispositivos digitales nos quedamos desfasados e incluso no podemos acceder a ciertos servicios necesarios. Así mismo, además de la autoexposición también estamos continuamente observando y vigilando, sobre todo a uno mismo, pero también a los demás. Es decir, nos autoobservamos y a autovigilamos a la vez que vigilamos y observamos a los demás.

El capitalismo avanzado contemporáneo ha supuesto un cambio en relación con el capitalismo neoliberal de finales del siglo XX y en la primera década del siglo XXI. La economía mundial en la actualidad es, como afirma Rosi Braidotti, “una máquina giratoria que pervierte la naturaleza mundial, así como la cultural mundial, y subsume toda la materia viviente en una lógica de mercantilización y consumo” (Braidotti, 2020, p. 45). La violencia desatada por la desterritorialización capitalista se ha acelerado, desestabilizando y transformando las estructuras sociales, volviéndose más “esquizofrénico”. Este proceso esquizofrénico se produce por la confrontación entre ritmos temporales de vida, sociales y económicos, ya que “la velocidad hiperbólica de la movilidad del capital, la información y los datos coexisten con realidades paralizadas sin crecimiento alguno y sin acceso a nada” (Braidotti, 2020, p. 48). En definitiva, el capitalismo avanzado de nuestra época ha supuesto una inversión y transformación de los valores.

Por otro lado, el sistema económico ahora apuesta por sector tecnológico y digital. Muchas de las grandes empresas, corporaciones o multinacionales, no solo se dedican a la producción de objetos de consumo, a proporcionar servicios materiales, sino que en la actualidad el sector económico se basa sobre todo en bienes inmateriales: la información y los datos. Estos son más importantes que la apariencia de la mercancía u objeto de consumo para la clase dominante y el capitalismo digital. Aunque, al mismo tiempo, sigue primando la imagen. Así, la sociedad solo consume experiencias, pero solo para ser exhibidas y compartidas por los demás en las redes sociales que no son “una cuestión de gusto o estilo de vida como en «una elección del consumidor», son nuestro modo tecnológico de lo social” (Lovink, 2019a, p.63). Esta nueva forma de consumir y de relacionarse con la realidad ha implicado que las experiencias y las imágenes hayan perdido parte, si no toda, su aura.

Quizás ahí es donde precisamente radique la fascinación y la entrega total al mundo virtual es el resultado del desencanto de la realidad, en Internet, en la red todo es posible, pero todo está bajo control. Podemos ser otras personas y hacer cosas que no podríamos hacer, como por ejemplo cuando jugamos a videojuegos, sin ninguna repercusión. Es decir, es una especie de libre albedrío, pero controlado. La red y la realidad virtual son espacios limitados sin límites, son espacios vacíos que llenamos con simulacros y simulaciones, donde proyectamos nuestros deseos. Esto, tiene su parte positiva, pues otorga un espacio vacío en el que poder ser creativo, para desconectar y descansar, donde conectarse e interconectarse y compartir. Sin embargo, también posee contraparte negativa, a pesar de estar virtualizada en las redes digitales sí que existen repercusiones, por todos es conocido los casos de suicidio debió al acoso social en las redes sociales, son un espacio de control y vigilancia, de manipulación y dominación.

Asimismo, la utilización de dispositivos digitales en nuestro día a día degrada la experiencia, nos relacionamos más con los demás dispositivos y máquinas que con las personas. En cualquier trayecto en transporte público, no hace falta interactuar con nadie, para poder acceder a él incluso podemos usar nuestro teléfono inteligente, mientras estamos en el vagón solo miramos nuestra pantalla. Nos encerramos en nuestra burbuja, en nuestra propia individualidad. Importa más aquel que no vemos, pero que nos valida socialmente, por medio de una reacción en una de nuestras publicaciones, que la persona que tenemos sentada al lado. En cierta manera, la ideología de la era de la información continua con la lógica posmoderna de individualización.

La aceleración exacerbada, asimismo, transforma no solo las dimensiones sociales y los ritmos de vida, sino también genera una fractura ontológica. La velocidad implica que la identidad se desfigure y se deshaga. La formación de la identidad y de la subjetividad vuelve cada vez más fluida, quedando determinadas por el devenir constante de la red. Nos producimos a nosotros mismos en las redes sociales, mediante los dispositivos digitales, por las pantallas, los datos. Construimos y reproducimos una imagen de nosotros mismos que posteriormente representamos, es decir, teatralizamos nuestra identidad reduciéndola a un contenido estético. En este sentido la sociedad de la interfaz estetiza y se estetiza.

La lógica de la inmediatez por la que se rige la sociedad espectacularizada de la interfaz se puede observar en el dominio y el poder de sumisión que tienen los dispositivos digitales, sobre todo los teléfonos inteligentes. La ansiedad que sentimos cuando escuchamos o la luz que nos indicia que tenemos una llamada o notificación nueva, pero incluso es peor cuando no estas teniendo una interacción en ese momento, esperamos con ansia que algo nos indique que hemos recibido un mensaje, un ‘me gusta’ o cualquier otra notificación. Recibir un aviso de que están interactuando con cualquiera de nuestros perfiles virtuales es una orden que hay que atender y obedecer de manera inmediata.

Como defendía Marshall McLuhan, (2009) el medio es el mensaje; el mensaje pasa a ser el medio y el medio el mensaje. No es tan importante el contenido del mensaje como la notificación en sí, el acto de recibir la notificación se convierte en lo esencial.

La continua interacción con nuestros dispositivos digitales es un gesto ceremonial, un ritual, es un rito que media nuestra relación el mundo. Es un acto simbólico de dominación sobre el mundo, ya que, por ejemplo, al ampliar, cortar, reenviar o almacenar un contenido, creemos tener bajo control el mundo, sometiéndolo a nosotros. No es que solo es un acto egocéntrico e individual, sino que también es símbolo de pérdida de concienciación, de una desconexión con el mundo real. Estar continuamente conectado y estar interactuando con los dispositivos digitales responde a una pulsión de tener todo controlado, a nuestra disposición, sin dejar nada al azar.

En internet, en las redes sociales, en las plataformas, todo se vuelve un objeto o una imagen, se degrada y se desvirtúa. Paradójicamente, por un lado, desmitifica, en cierto grado, al ponerlo todo a nuestro alcance; mientras que a la vez nos deshumaniza más., reducimos toda la realidad a imágenes, a objetos de consumo, a meros símbolos. Por ejemplo, en las plataformas y aplicaciones de citas a pesar de que facilita, normaliza y desmitifica la interacción y la relación con los demás, al mismo tiempo, deshumaniza y fetichiza al Otro, quien se vuelve un objeto de consumo sexual, se le despoja de su esencialidad y se trata a la otra persona como mercancía, por la manera de elegirla. Implica una cosificación y mercantilización del Otro.

La era del reino digital, las redes sociales y las pantallas narcisistas acentúa la cultura individualista y relativista posmoderna. Nuestra época está marcada por las preocupaciones del yo, donde lo que importa es el individuo, su apariencia y su identidad. La búsqueda de aprobación social que buscamos en el Otro virtual, es ya una validación vital, puesto que parece que no existimos o no somos nadie si el Otro no nos confirma o no nos *retwitea*, a través de un *like* o compartir nuestro *post* o imagen. Lo primordial es tener una mayor cantidad de visualizaciones, reacciones, ‘me gusta’. Para “existir” se necesita ser visto y reconocido.

Por un lado, la red nodal se articula en torno a espacios muy atomizados e individualizados, cada sujeto se encuentra solo delante de su dispositivo digital, el cual en sí mismo está diseñado para una única persona, paradójicamente para conectarse y relacionarse. Vivimos en la era paradójica del ‘interior social’. Mediante su dispositivo individual, con el mundo y con el Otro mediante la red, que parece reproducir un simulacro, una imagen falsa de una comunidad o multitud. En este espacio digital el Otro solo es importante en tanto que valida tu existencia virtual y tu status social digital, pero cada vez es menos importante a nivel de relación social. Parece que a nivel ontológico es más importante la cantidad que la calidad, la cantidad de seguidores en las redes sociales que la calidad de estas relaciones o las relaciones sociales en el mundo físico.

El Otro es importante para validar nuestra posición, nuestro perfil, en la relación de nosotros mismos con nuestra imagen virtual, es decir, intensifica nuestra individualización. Nos cerramos más en nosotros mismos, nos escondemos detrás de nuestros perfiles, detrás de nuestras pantallas, detrás de nuestra interfaz. Incluso cuando nos relacionamos con los demás nos fijamos más en su apariencia y en su perfil, además lo hacemos mediante pantallas y dispositivos digitales, lo que conlleva un desconocimiento radical del Otro, una percepción ilusoria e incompleta, ya que vemos lo que los demás quieren que veamos y solo vemos lo que queremos ver. Además, los dispositivos digitales son artefactos individualistas y narcisistas, objetos diseñados para no relacionarnos con el Otro. La tecnología, en cierta medida, pero sobre todo los dispositivos digitales y las redes sociales reducen al otro a un mero objeto, no se siente al otro detrás de la pantalla. Les despojan de su otredad.

Esto genera indiferencia y parálisis, provoca desconocimiento y la incapacidad de empatizar. Producen un sujeto maleable y desorientado, que está dirigido constantemente. Asimismo tampoco podemos generar un juicio correcto puesto que es muy complicado elegir entre tanta información y la fugacidad de cada imagen o información que al momento de ser expuesta ya está desfasada y es sustituida de inmediato por otra. Esto origina una ruptura entre lo real y lo virtual, entre la realidad y su simulacro, sin embargo, la separación forma parte, en cuanto tal, de la unidad del mundo, de la praxis social global escindida en realidad e imagen. La práctica social, ante la cual se erige el espectáculo en su autonomía, es también la totalidad real que contiene el espectáculo. Pero la escisión mutila esta totalidad, hasta el punto de que presenta el espectáculo como si fuera su finalidad (Debord, 2015, p. 39).

Sujeto virtual

La interfaz, la Red, Internet, los procesos y las lógicas propias de la sociedad de la interfaz, la tecnología, las redes sociales y las TIC y el diseño y la ideología que subyace a todo ello ha supuesto la transformación del sujeto. La subjetividad está atravesada por circuitos, datos, imágenes y pantallas. La Red modifica la subjetividad humana, las redes sociales y los dispositivos digitales vertebran al ser humano. Remedios Zafra afirma que “los sujetos hoy están hechos de carne y píxeles, de sueños y expectativas siempre en conflicto y redefinición” (Zafra, 2017), sin embargo, parece que la existencia del individuo en la interfaz requiere poseer un perfil, un alter ego digital, antes de ingresar, [al mundo virtual, todos deben crear una cuenta, completar un perfil y elegir un nombre y contraseña. Minutos más tardes, ya eres parte del juego y empiezas a compartir, crear, jugar [...]. El perfil es el *a priori*, un componente sin el que no pueden operar el perfilamiento ni la publicidad dirigida. Es a través de la puerta del perfil como nos convertimos en sujeto (Lovink, 2019a, pp. 55-56).

El sujeto contemporáneo es un sujeto híbrido y transversal, puesto que al mismo tiempo estamos entre dos realidades, una material y concreta y otra digital y virtualizada. La subjetividad del sujeto de la interfaz está ensamblada y atravesada por diferentes esferas y dimensiones. Este individuo está encarnado en un cuerpo físico, pero vive en una sociedad desmaterializada y virtualizada, en la que el sujeto se va convirtiendo cada vez más simulacro, una imagen simulada de sí mismos. Están desvinculados de su propio cuerpo, de su entorno, del resto de individuos y del mundo exterior.

El sujeto es quien regula su vida en la interfaz por medio de su pantalla, puede crear una realidad digital paralela dentro de sus dispositivos, transformando su concepción de la realidad física y material que está detrás de las pantallas, más allá de la Red. Esta es una era en la que prima el individuo y lo individual. La mediatización virtual y tecnológica, que inserta al sujeto en la red de los medios sociales digitales por medio de la datificación, conlleva un sujeto perdido.

Como consecuencia, el sujeto de la era de la información es un sujeto narcisista e individual, que percibe todo como una amenaza. Teme no solo las amenazas físicas, ya sean medioambientales o contra la salud, sino también las emocionales y afectivas. Esa necesidad de control nos lleva a encerrarnos en la interfaz, en nuestros dispositivos digitales, en la realidad virtual. Los usuarios solo consumen, reproducen o visualizan lo que quieren; elige el momento, el lugar y el contenido. Sin embargo, a cambio, sus relaciones con el medio y con los demás son más superficiales y líquidas. Este nuevo sujeto descentrado y desencajado tiene la necesidad ya no solo de consumir, sino también de producir.

El individuo de la sociedad de la interfaz es un individuo enfocado al consumo narcisista, pero además consume lo que él mismo ha producido, como se verá más adelante. Así, la necesidad de crear contenido, así como la inestabilidad y sensación de no tener nada fijo ni estable, produce un sujeto que se rige por las lógicas de producción y de consumo del sistema capitalista, en tanto que todo lo que realizamos o todo el contenido que generamos en las sociedades contemporáneas industrializadas, ya sea material, intangible o cognoscitivo es capturado por el sistema económico. Intencionadamente o no el sujeto de la sociedad de la interfaz está constantemente generando y produciendo objetos de consumo.

En la sociedad de la interfaz el sujeto siente que es central, que nada lo distancia de la realidad, que es él quien lo construye, lo percibe y lo controla todo, sin percatarse de la dependencia y del dominio que ejercen sobre él, la interfaz y los dispositivos digitales, así como del diseño individualista y narcisista de estos objetos, los cuales encarnan al Otro, que sin embargo son percibidos como la extensión de uno mismo. Dada la práctica ausencia de limitaciones que se imponen en el entorno digital, los individuos se encuentran en un ambiente liberador que tiende a manifestar el yo más reprimido, el lado más visceral y libidinal y hace fluir el deseo, que normalmente se enfoca en la hostilidad y el rechazo. En este sentido la interfaz se vuelve una máscara liberadora, que permite ver sin que te vean, que ayuda a encubrir lo que no quiere ser expuesto y dejar ver solo lo que se desea que se vea, ofreciendo, así, una sensación de protección frente al mundo exterior.

Así la interfaz se convierte en un punto de fuga que, al mismo tiempo que otorga libertad e intimidad, nos aleja de la realidad, nos hacen tomar distancia respecto al mundo y a los demás, deja fluir nuestra parte más visceral, nos enajena socialmente. La sociedad de la interfaz es una sociedad desubicada, formada por sujetos volátiles y desorientados, que viven dentro del espectáculo. No obstante, esta desubicación posee un poder transformador, las personas no solo están vinculados a un mismo lugar. Paradójicamente el sentido de pertenencia por la desorientación vital, en cierto modo, se ha incrementado, pero el sujeto no se siente tan atado. Dado que todo en la realidad virtualizada fluye y es volátil, los sujetos, las culturas, los signos, la información no se inscriben materialmente en ningún espacio determinado.

El sujeto virtual-digital de la interfaz ejemplifica, pues, las contradicciones y las complejidades humanas. Dando que mantiene una imagen, una pose, juega con una simulación de sí mismo, sin embargo, al mismo tiempo, esta identidad digital que ha sido construida revela el verdadero yo, muestra lo que de manera más inconsciente y visceral somos. Las dos identidades del sujeto son verdaderas, están inextricablemente unidas, como pone de manifiesto Žižek cuando afirma que,

el hecho mismo de percibir mi propia imagen como un mero juego me permite suspender las inhibiciones usuales que me impiden dar salida a mi «lado oscuro» en la vida real, y exteriorizar libremente todos mis potenciales libidinales. (...). sin embargo, también podemos decir que es en realidad un sujeto débil que fantasea con un comportamiento más agresivo para evitar enfrentarse con su debilidad y su cobardía en la vida real. Escenificar una fantasía en la realidad virtual nos permite desactivar la dialéctica irresoluble del deseo y el rechazo inherente a él. (Žižek, 2018, p. 187)

Desorientación virtual

En consecuencia, la interfaz, las pantallas y las redes sociales otorgan libertad e intimidad, al tiempo que nos alejan de la realidad, ya sea para bien o para mal, nos hacen tomar

distancia. Produce un sujeto neurótico orientando hacia la banalidad y la apariencia. Vivimos más preocupados por nuestra imagen y nuestra representación, que por lo que sucede. La sociedad de la interfaz se rige por la lógica de la inmediatez, la estimulación constante, la visibilidad y la hiperubicuidad. Esto conlleva ciertas problemáticas y patologías, tanto individuales y colectivas, físicas como mentales, como: el aburrimiento, la ansiedad, la desorientación, la desazón o la depresión. Esto se debe a que hoy no hay nada fijo, estable o sólido, sino que todo es maleable, fluido, gaseoso y fugaz. Esto, asimismo, implica la imposibilidad de parar y descansar y la pérdida de tiempo vital, es por ello por lo que hay que hacer más cosas en menos tiempo. Esto genera un sujeto multitarea. El exceso de positividad que se nos impone, junto con la competencia característica del sistema capitalista y el flujo constante y exagerado de imágenes, información, estímulos e impulsos conducen al sujeto al agotamiento, la ansiedad y el cansancio. No está permitido parar, si paras pierdes el ritmo y quedas rezagado y excluido. Tienes que continuar conectado, producir y consumir. Este proceso se acelera constantemente, produce un tiempo y un sujeto desquiciados y ansiosos.

Nuestro tiempo es un tiempo delirante y esquizo, supone una quiebra de la realidad, implica la fragmentación del sujeto. Esto se debe a que dentro de lo que acontece en Internet, en la realidad virtualizada, no posee un orden cronológico, todo fluye constantemente, no hay principio ni final. Vivimos en un perpetuo ahora. Asimismo, la velocidad de vértigo de la sociedad de la interfaz quiebra y desubica al individuo. Y todo ello produce la saturación o ruptura que provoca dicha desorientación vital que, al mismo tiempo, está siendo acentuada por la aceleración del desarrollo tecnológico. Tal como señaló Bernard Stiegler, la desorientación

se debe en gran parte a la velocidad que el desarrollo técnico ha ido adquiriendo desde la revolución industrial y que no deja de aumentar, ahondando dramáticamente el retraso entre sistema técnico y organizaciones sociales como si, al parecer imposible la negociación, tuviera que consumarse la separación. (Stiegler, 2002, p. 10)

La necesidad de estar conectados constantemente en cualquier lugar y en cualquier momento, la sobreinformación y el flujo constante de imágenes y contenidos y notificaciones produce un agotamiento del yo. Esto se debe precisamente a que el eterno flujo y las posibilidades y variables infinitas supone que todo se vuelva superfluo y superficial, vaciándolo de significado, teniendo que resignificarlo y suponiendo una carga mental muy grande. Y, sin embargo, quizás deberíamos intentar acabar con la dualidad entre realidad y virtual, entre *online* y *offline*, puesto que estamos al mismo tiempo fuera y dentro, conectados y desconectados. No por el hecho de que ahora nuestra vida se esté reduciendo al ámbito digital y virtual, sino porque todo lo que ocurre en cualquiera de las dos esferas condiciona e influye en la otra. Todo lo que aparece en Internet o en los medios sociales tiene que ver con el mundo real, físico y material. Lo que sucede en las redes sociales, lo que vemos en Facebook, Twitter o Tik Tok, se convierte en la vida real, la condiciona y la transforma. Los dispositivos digitales, las aplicaciones y las redes sociales son un punto de sutura con la realidad, una grieta por la que escapar de la realidad alienada y alienante.

Esta sensación de evasión es, precisamente, lo que engancha. Internet ofrece cierta estabilidad, algo que podemos controlar o, por lo menos, que sabemos lo que podemos encontrar. A pesar del flujo constante Internet y las redes sociales poseen un carácter repetitivo, pero estable.

¿Futuro?

Sin embargo, no hay que quedarse con la narración simplista y distópica de que la aceleración y el progreso tecnológico son perniciosas, que todo en la tecnología o la sociedad digital es destructivo o peligroso, sino que tiene su contrapunto positivo. Quizás, para encontrar el lado positivo debemos partir de la idea de Mark Fisher de 'pesimismo de las emociones, optimismo del acto', para poder inventar el futuro. Hay que construir la idea de un tiempo prospectivo afirmativo. Es necesario, asimismo, abandonar la idea nostálgica y romántica de lo analógico, de lo *offline*, así como la idea de que cualquier tiempo pasado fue mejor. En vez de ello hay que aprehender y aprovecharse de las herramientas, de los artefactos y de los progresos técnicos y tecnológicos que tenemos a nuestro alcance, sin dejar que estos se apoderen de nosotros. Del mismo modo, existe la necesidad de recuperar, en cierta medida, el relato, apoderarse de la tecnología e incluso rediseñarla.

Las nuevas tecnologías son una herramienta de cambio, la red e Internet, los dispositivos digitales ofrecen muchas posibilidades. Pero de momento, el primer paso, al no tener el control ni los medios para poder dominarla, modificarla o diseñarla, debe ser empezar a crear nuevas formas de relacionarse con la tecnología, dándole un mejor uso a la tecnología. La realidad virtual insertada en la interfaz puede ser tanto una forma de escape y de rehuir las dificultades de la vida real y cotidiana, pero al mismo tiempo puede ser la base para explorar y descubrirse así mismo, analizar las contradicciones internas de las identificaciones subjetivas y hacer autocrítica. Quizás todo aquello de la interfaz y de la red que es lo que nos engancha, sea precisamente lo que tenga la potencia de librarnos. La interfaz puede ayudar a interrumpir y a poner entre paréntesis las normas simbólicas que regulan la sociedad en la vida real, así como dan la posibilidad de exteriorizar y de enfrentarte a aquello que se encuentra reprimido en el sujeto.

El sujeto actual es un individuo rizomático, es un sistema abierto, ya que “puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 15). Es al mismo tiempo un sujeto encarnado en un cuerpo, constituido entre lo social y lo tecnológico, integrado y conectado con su medio y con los demás sujetos de la interfaz, que fluye entre redes y relaciones. Es, por tanto, un individuo relacional, que necesita estar conectado y vinculado. La relacionalidad está integrada y enraizada en el ser humano y, además, se ha acentuado con la hiperconectividad de la red y de internet. Este proceso de conectividad puede ser una herramienta del ser humano para crear vínculos y generar sistemas colectivos y comunidades.

Los nuevos avances tecnológicos y la hiperconectividad pueden ayudar a crear comunidades y sistemas e identidades colectivas, basadas en el principio de cooperación y solidaridad. Esto puede implicar la superación de la incapacidad colectiva para modificar la arquitectura digital y rediseñar la tecnología y la red acorde a las necesidades comunes, en definitiva, para transformar la realidad. Por medio de esta conectividad se pueden originar encuentros subjetivos entre la multitud de la red que sirvan la base para la elaboración una crítica radical.

Lo virtual, la interfaz y la tecnología, como defienden autores como McKenzie Wark, Franco Berardi, Rosi Braidotti o Slavoj Žižek, son pura posibilidad y potencialidad, aunque deban actualizarse. Para ello, es necesario recurrir a más ideas, teorías, imágenes y sistemas colectivos y comunes. Así como, existe la necesidad de una politización tanto de la cultura y el arte como de la tecnología y de la red. Pues como afirma Berardi:

la posibilidad está en el cerebro social, en la organización social del conocimiento y la cultura. En la medida en que seamos capaces de imaginar

e inventar, en la medida que seamos capaces de pensar con independencia del poder, no podrán derrotarnos. (Berardi, 2019, p. 172)

Conclusión

En definitiva, nuestra sociedad de la interfaz está basada en el espectáculo, en el simulacro, en la tecnología y en la virtualidad simbólica que transforman la realidad en un modelo virtual. Una sociedad en la que la realidad cotidiana queda sometida y subordinada a la realidad virtualizada, codificada y cosificada, donde todo está conectado. En este sentido, la interfaz es contradictoria y paradójica, pues ofrece un espacio de libertad, de anonimato y colectivo, y al mismo tiempo un lugar hiperindividualizado, arbitrario y de dominio. En ella la subjetividad individual y colectiva está mediada por lo virtual, por la tecnología y lo digital, depende y se forma en torno a ellas, los sujetos quedan potencialmente reducidos a puro símbolo. Asimismo, la digitalización e informatización, características de la interfaz, desmaterializan y descorporeizan la vida, se está tendiendo hacia una virtualización de la existencia y la realidad. Y es por ello por lo que la información como capital, grabada y registrada en datos, domina todas las dimensiones. Los procesos de virtualización y desmaterialización –tanto de la información como del dinero y el capital, como activo y bien material y físico, y de la información– implican que el poder fetichista de los datos y las TIC se vuelva absoluto, y precisamente, por ser “incorpóreo” se hace omnipresente y omnipotente. La interfaz, las TIC, la red o datos pueden ser utilizados como aparato tanto de vigilancia y de control económico y político, pero también como posibilidad de cambio y transformación social.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1978). A la sombra de las mayorías silenciosas. En: *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Baudrillard, J. (2018). *Sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (2021). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berardi, F. (2014). *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Madrid: Enclave de libros.
- Berardi, F. (2017a). El aceleracionismo cuestionado desde el punto de vista del cuerpo. En Armen Avanesian y Mauro Reis (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 69-78). Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2017b). *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Broncano, F. (2019). *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Debord, G. (2015). *Sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guatrari, F. (2019). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk. Volumen 1. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K-Punk. Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk. Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2006, 24 de febrero). Optimism of the act. *K-PUNK*. <https://k-punk.org/optimism-of-the-act/>
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Galloway, A. R. (2006). *Gaming: Essays on Algorithmic Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo*. [EPub], Madrid: Taurus.
- Han, B.-C. (2017). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Jameson, F. (2016). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro*. Madrid: Ediciones Akal.
- Jappe, A. (1999). *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama.
- Lovink, G. (2019a). *El abismo de las redes sociales. Culturas críticas de internet y la fuerza de la negación*. [EPub], Ciudad de México: Centro de Cultural Digital.
- Lovink, G. (2019b). *Tristes por diseño. Las redes sociales como ideología*. Bilbao: Consonni.
- McLuhan, H. M. (2009). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Seymour R. (2020). *The Twittering Machine. (La máquina de trinar)*. Madrid: Ediciones Akal
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo. Vol. II. La desorientación*. Hondarribia (Guipuzkoa): Argitaletxe Hiru S.L.
- Wark, M. (2021). *El capitalismo ha muerto. El ascenso de la clase vectorialista*. Barcelona: Holobionte Ediciones.
- Williams, R. (2011). *Televisión. Tecnología y Forma Cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Zafra, R. (2021). *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. [EPub], Barcelona: Anagrama.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2018). *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Barcelona: Debate.

Teología política y sociedad postsecular en el último Habermas

Ángel Prior Olmos
Universidad de Murcia

Resumen: El texto aborda la recepción habermasiana de la obra de Carl Schmitt, generando controversias en las interpretaciones de pensadores como Chantal Mouffe y Ellen Kennedy. Mouffe critica la lectura de Habermas como "completamente errónea", mientras Kennedy sugiere la presencia de un "schmittismo" evidente en Habermas. Este debate se origina en la ponencia de Kennedy en 1984, tras la cual Habermas titula su obra "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía". Habermas, inicialmente averso al liberalismo, según Kennedy, evoluciona hacia una etapa de "último Habermas" marcada por un "giro postsecular". El análisis de Habermas se centra en tres parejas de nociones schmittianas: "lo político" y teología política, secularización y neutralización, y el Leviatán y privatización de la religión. Habermas critica la visión de Schmitt sobre la secularización, argumentando que la despolitización se gestó antes de las revoluciones liberales. Además, destaca la importancia de la revolución nominalista en la formación de la modernidad y critica la autocomprensión secularista, abogando por una genealogía que incluya aprendizajes y procesos de expansión.

Palabras clave: Jürgen Habermas, Carl Schmitt, sociedad postsecular, teología política

Political Theology and Post-Secular Society in the late Habermas

Abstract: The text discusses Jürgen Habermas's reception of Carl Schmitt's work, generating controversies in interpretations from thinkers like Chantal Mouffe and Ellen Kennedy. Mouffe criticizes Habermas's reading as "completely erroneous," while Kennedy suggests the evident presence of "Schmittism" in Habermas. This debate originates from Kennedy's 1984 conference, after which Habermas titled his work "Carl Schmitt: The Terrors of Autonomy." Habermas, initially averse to liberalism, according to Kennedy, evolves towards a stage of "last Habermas," marked by a "post-secular turn." Habermas's analysis focuses on three pairs of Schmittian notions: "the political" and political theology, secularization and neutralization, and the Leviathan and privatization of religion. Habermas criticizes Schmitt's view on secularization, arguing that depoliticization gestated before liberal revolutions. Additionally, he highlights the importance of the nominalist revolution in shaping modernity and criticizes secularist self-understanding, advocating for a genealogy that includes learning and expansion processes.

Keywords: Jürgen Habermas, Carl Schmitt, Post-Secular Society, Political Theology

La recepción habermasiana de la obra de Carl Schmitt y el alcance de la misma son cuestiones polémicas sobre las que encontramos posiciones tan diferenciadas como las que representan Chantal Mouffe y Ellen Kennedy. Mientras para la primera, Habermas hace una lectura “completamente errónea” de esa obra (Mouffe, 1999, 159-160) Kennedy sugiere un “schmittismo” evidente en Habermas en algunos de sus argumentos (Kennedy, 1987, 38, 59). Mouffe realiza su valoración en referencia a “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, de 1987, escrito tras escuchar Habermas la ponencia de Kennedy en el congreso celebrado en Alemania en diciembre de 1984 sobre las repercusiones de la escuela de Frankfurt, según la referencia de su biógrafo S. Müller-Doohm¹. Kennedy atribuye a Habermas no solo una notable influencia de Schmitt en escritos iniciales como su tesis de habilitación, que denotarían aversión hacia el liberalismo y escepticismo hacia la democracia liberal, sino también un concepto de democracia plesbicitaria, presente por ejemplo en sus escritos posteriores sobre desobediencia civil (Kennedy, 1987, pp. 38, 59). Esa atribución irritó a Habermas y motivó también artículos de discípulos próximos en su defensa ya en el mismo número de la revista *Telos* en el que se presenta la crítica. La respuesta de Habermas llegaría poco después. Todo coincide con el fallecimiento de Schmitt en 1985 y cuando Habermas alude por primera vez a éste en el título de una publicación para explicitar las distancias con el autor de *Teología política* de otro pensador maduro y de pleno éxito en esos años ochenta en los que ha presentado *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y pronto seguirían *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) o *Pensamiento postmetafísico* (1988).

Más allá de esas dicotomías de valoración, en las que no entraremos ahora, la relación con Schmitt adquiere matices nuevos en el que podemos denominar “último Habermas”, el que se ha ocupado con insistencia de cuestiones de filosofía de la religión, imprimiendo como sugieren diversos estudiosos un ‘giro teológico’ o mejor aún ‘giro postsecular’² en su trayectoria y del que son representativos, además de otros artículos, volúmenes como *Entre naturalismo y religión* (2005), *Mundo de la vida, política y religión* (2012) o *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019)³. Esos nuevos matices generan un cambio que puede expresarse del siguiente modo: a) de advertir los peligros del nazismo y del antisemitismo de Carl Schmitt, explicar el alcance y motivos de su persistente influencia, indicar los peligros de su recepción, a llevar a cabo, b) un diálogo crítico, pero con puntualizaciones y acuerdos elocuentes⁴. En este contexto, que convencionalmente coincide con el que se abre con el 11 de septiembre de 2001, Habermas ha realizado referencias a Schmitt, lo que denotaría esa posible etapa nueva de su recepción, seguramente conectada con el momento de inflexión en su propia obra ante nuevas situaciones y preocupaciones. En lo que sigue, nos haremos eco de argumentos y observaciones habermasianas sobre tres parejas de nociones schmittianas en las que se

¹ Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, en Habermas, 1989a, 67-82 (citaremos en siglas como CSTA); Müller-Doohm indica lo siguiente: “¿Un seguidor en secreto de Schmitt? Poco después del regreso de Habermas de España, del 10 al 15 de diciembre de 1984 se celebra en Luisburgo un congreso programado a lo grande y de varios días de duración que la fundación Alexander von Humboldt organiza sobre “La Escuela de Francfort y sus repercusiones” (...) Habermas formula sus “Tres tesis sobre la historia de la recepción de la Escuela de Francfort”” (Müller-Doohm, 2020, 263).

² Véanse entre otros los trabajos de Atanasescu, 2017, Castorina, 2020, Harrington, 2007a y 2007b, Ungureanu. 2013.

³ *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015 (en siglas, MVPR); *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die Okzidentale constellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag (2019); *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2021 (en siglas, UHF-1); *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, Paris, Gallimard.

⁴ Sobre las relaciones entre Habermas y Schmitt véanse los trabajos de Velasco, 2019, y Orsi, 2012.

puede apreciar esa inflexión, concretamente: 1) “lo político” y teología política, 2) secularización y neutralización, 3) el *Leviatán* y privatización de la religión.

1. “Lo político” y la teología política

La ponencia en un Congreso en la Universidad de Columbia en New York en 2008, publicada como capítulo del libro recopilatorio del encuentro en 2011, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, constituye un documento importante en esa nueva historia de debates con Schmitt por parte de Habermas⁵. En dicho texto sigue manteniendo una distancia crítica con su colega alemán, como ya lo hacía en el artículo sobre los terrores de la autonomía, por supuesto insiste en las conexiones de Schmitt con el nazismo, lo que para el autor constituye una cuestión que concierne al personaje durante una etapa de su vida, pero que también subyace a su obra y no sólo la que publica en ese periodo sino también en el anterior y el posterior. Según Habermas, Schmitt habría generado en los años veinte un concepto existencialista de lo político que posteriormente aplicaría al movimiento nazi⁶. “Para justificar de alguna manera este concepto existencialista de “lo político”, Schmitt construye una concepción identitaria de la democracia autoritaria de masas, hecha a medida de una población homogénea y dirigida por un líder carismático” (LP, 31). Y en la nota a pie: “este concepto de lo político adoptó incluso una forma aún más autoritaria cuando se aplicó, pocos años después de la publicación de *Teoría de la Constitución*, al movimiento nazi”. Además, indica Habermas, en Schmitt hay una concepción clerical-fascista de la política (LP, 32). En *Mundo de la vida, política y religión*, contrapone Leo Strauss a Schmitt: “En mi opinión, ambas concepciones han fracasado, pero no debemos confundir el clerical-fascismo de Schmitt con la excelente reactualización hermenéutica del derecho natural clásico que hizo Strauss. Sin embargo, el concepto de lo político sigue teniendo una peculiar relevancia ante el reto de los fenómenos “postdemocráticos” por los que en la conciencia pública la política deja de ser un posible medio para promover activamente una integración social igualitaria e inclusiva. Esto también puede explicar la actualidad subterránea de Strauss y Schmitt, cuyas teorías están siendo asumidas de forma acrítica incluso en la izquierda, y que en esta forma cruda a menudo envenenan el pensamiento político” (MVPR, 105).

1.1. Las herencias de la teología política

Lo que ahora resulta significativo es que Habermas plantea junto a una cuestionable herencia de la teología política, que en el artículo de 1987 se refería no tanto a los discípulos conservadores alemanes de los que se ocupa en el trabajo de 1995, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, sino a la recepción de izquierdas, incluso marxista, de la obra schmittiana⁷. En el texto de 1987 alude a la recepción de izquierdas, sobre todo italiana, en los siguientes términos: “Pero Carl Schmitt extremó hasta tal punto en términos idealistas aquellas ideas que, según su concepción, explican el parlamentarismo, que a los ojos del lector no eran menester más argumentos para entender que esas ideas habían perdido toda apoyatura en la realidad. La

⁵ Habermas, J., “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política” (ponencia presentada en octubre 2008), en Habermas, 2011a, 23-38 (citaremos en siglas como LP).

⁶ En “Una entrevista sobre la guerra y la paz” habla de Schmitt y sus correligionarios fascistas) y de concepción vanguardista y genuinamente fascista sobre derecho internacional” (Habermas, 2009a, 187).

⁷ Habermas, J., “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, en Habermas, 1999a, 126-134.

forma en que Carl Schmitt emprende tal exageración y ridiculización sigue siendo instructiva; instructiva, por lo demás, también para esa izquierda que, aquí en la República Federal de Alemania y hoy sobre todo en Italia, quiere expulsar al diablo invocando a Belcebú y llenar el agujero de la inexistente teoría marxista de la democracia con la crítica fascista de Carl Schmitt a la democracia” (CSTA, 80-81).

Frente a esta recepción, para él controvertida, apunta en 2011 a la posibilidad de un sentido racional de herencia de la teología política que se centraría en una relectura del concepto clásico de “lo político”. Destaca las notas de “lo político” que se encuentran en diálogo con las propuestas de Leo Strauss, H. Arendt, C. Schmitt y el propio Derrida, es decir, lo político como antídoto ante las tendencias despolitizadoras de nuestro tiempo (LP, 24). De dicho concepto Habermas subraya su poder unificador de centro de gravedad e integrador (LP, 27)⁸. Y en otro lugar: “significado racional de esta noción actualizada de lo político, que originalmente pertenecía a un período completamente diferente... lo político... también puede constituir... en relación con las elecciones democráticas, un centro de gravedad unificador” (UHT-1, 37).

Esta relectura de lo político lleva a Habermas a una consideración de la integración de religión y política que formaba parte de ese concepto clásico como característica de las civilizaciones antiguas y de la que el artículo de 2011 presenta un primer apunte luego desarrollado en las obras posteriores. “Solo estableciendo una conexión convincente entre la ley y el poder político y las creencias y prácticas religiosas los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus órdenes. Si el sistema legal adquiere así estabilidad por el poder sancionador del Estado, la autoridad política depende a su vez de la fuerza legitimadora de la ley, que posee un origen sagrado” (LP, 25)⁹.

No debe ser ajeno a esta nueva propuesta el contexto amplio en que situar la obra de Habermas desde inicios del siglo XXI, pues cabe distinguir dos aspectos: por un lado, fenómenos de despolitización en las nuevas formas de crisis que ya venían surgiendo con la globalización en las últimas décadas del siglo XX, que afectan a los retos del estado postnacional, pero que con los atentados de 2001 cobran mayor dramatismo. La posibilidad fáctica de que la democracia se convierta o se esté ya convirtiendo en obsoleta es vinculada a los procesos de despolitización y neutralización de lo político analizados por el jurista alemán. Habermas ha manifestado su preocupación sobre la situación política tanto en Alemania y en Europa como a nivel mundial en estas últimas décadas (Habermas, 2009g, 62-3), también presente en Schmitt respecto a la república de Weimar, en la que observó esos elementos de disolución de lo político (UHF-1, 37). Para Habermas, tras el impacto del 11 de septiembre habría sucedido el Occidente escindido y una progresiva negación de lo político (LP, 32) que conduce a esa democracia obsoleta¹⁰.

Por otro lado, la actualidad específica de un escenario bélico en el siglo XXI aproxima las posiciones de ambos autores, como se muestra en el interés que ha suscitado en el

⁸ “Además de la teoría política normativa, los filósofos han perdido desde hace tiempo su particular competencia sobre el “sistema político” (...) Y sin embargo, hay razones para dudar de si las tradiciones de la Ilustración aún pueden generar motivaciones y tendencias sociales suficientes para preservar con sus propios recursos los contenidos normativos de la modernidad. Estas dudas me llevan a preguntar si podemos dar un sentido racional al concepto ambivalente de “lo político”. Permítanme primero revisar un uso puramente descriptivo del término: desde un punto de vista empírico, “lo político” a lo sumo designa ese campo simbólico en que las civilizaciones antiguas formaron por primera vez una imagen de sí mismas” (LP, 24-5).

⁹ Apunta Habermas a seguir entendiendo lo político como “el medio simbólico de autorrepresentación de una sociedad que conscientemente influye en los mecanismos de integración social” (LP, 28).

¹⁰ Cfr. Velasco, 2016, 523-543.

frankfurtiano el tema de las relaciones internacionales¹¹. Para Habermas, o hay alguna posibilidad de éxito de la constitucionalización liberal del derecho internacional o la llamada “escuela realista” podría estar “en lo correcto al suponer que algo así como “la justicia entre naciones” es imposible debido a la clausura semántica de visiones del mundo inconmensurables, lo más que podría esperarse sería una concepción del orden mundial *à la* Carl Schmitt, que imagina un mundo dividido en “hemisferios” imperiales pacificados por la prohibición de intervención de ‘poderes externos’” (Habermas, 2007,12-13)¹².

Un elemento específico del contexto habermasiano reside en su eco del surgimiento de la sociedad multicultural mundial y la pervivencia de las comunidades religiosas no solo en sus primeras tradiciones de origen, sino que con las olas de emigración constituyen realidades nuevas en las sociedades occidentales. Todos estos fenómenos están detrás de las consideraciones de Habermas, de sus preocupaciones y en cierta forma de su recurso a elementos de la obra schmittiana.

Pero más allá de esta especificidad, las coincidencias entre ambos autores no indican en Habermas una visión meramente existencial de lo político en la que se advirtieran esos fenómenos de despolitización. Lo característico de su sugerencia es que continúa insistiendo en la necesidad de una justificación y legitimación del Estado democrático de derecho en términos de neutralidad, como es propio en un planteamiento que quiere seguir vinculado a la Ilustración. Por ello, no nos parece casual que la distinción entre dos formas de la teología política, la ilustrada y la antiilustrada, aparezca explícitamente en la entrevista con Eduardo Mendieta (Habermas, 2011b, 106-107). Le pregunta Mendieta a Habermas: “Hay a su modo de entender dos formas de teología política: una antiilustrada y otra que recoge las tradiciones de la Ilustración. ¿Podría decirse, entonces, que la versión de la teología política de Metz ha extraído del pensamiento postmetafísico las enseñanzas que defiende usted en su propia filosofía política? ¿Es Metz su interlocutor postsecular religioso ideal?”, a lo que responde Habermas: “Es una manera curiosa de decirlo, pero no totalmente equivocada. El gran mérito de Johann Baptist Metz es haber tematizado la sensibilidad temporal del pensamiento posmetafísico sin ningún oscurecimiento contextualista, de tal manera que el tema puede servir de puente hacia la teología contemporánea” (Habermas, 2011b, 106).

1.2. Teología política y solidaridad

En otro texto central para esta nueva época de Habermas, el que trata acerca de los fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, expuesto en su célebre debate con el entonces cardenal Ratzinger¹³, nuestro autor se hace eco de una pregunta formulada por E. W. Böckenforde, importante jurista alemán contemporáneo, católico y socialdemócrata, pero también discípulo declarado y destacado intérprete de Schmitt¹⁴. Böckenforde se interroga si el poder político, tras la positivización del derecho, “puede seguir admitiendo una justificación secular, esto es, no religiosa o postmetafísica del componente cognitivo del Estado democrático de derecho” (FPEDD, 107). Habermas despeja esa duda y parte de la base “de que la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: administrando en la

¹¹ Véanse Habermas, 1999b, 147-188; Habermas, 2009a, 113-188, y Habermas, 2009c, 107-128. Para el tratamiento del derecho internacional, véase Habermas, 2009a, 182-7.

¹² Cfr. Velasco, 2016, 523-543; Orsi, 2012.

¹³ Habermas, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Habermas, 2006a, 107-120 (citaremos en siglas como FPEDD).

¹⁴ Cfr. Böckenförde, 2016, 69-85

argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas” (FPEDD, 110).

Habermas advierte contra una herencia dudosa de la teología política si se intenta preservar las connotaciones metasociales de la autoridad estatal¹⁵. Se aprecia en todo caso cierta oscilación en su planteamiento, pues en el artículo de 2011 insiste en que no es posible revocar los pasos de la secularización del poder estatal (LP, 32), mientras que en *Auch eine Geschichte der Philosophie* recoge el caso de Irán y considera dudoso, pero no imposible volver atrás (UHF-1, 37), lo que denota mayor escepticismo por su parte.

Ante la pregunta de Böckenborde, Habermas propone la distinción entre el aspecto cognitivo y el motivacional. Si sobre el aspecto cognitivo, defiende una autopresentación neutral del Estado, sin embargo, “aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional” (FPEDD, 110). El autor observa peligros y posibilidades de debilitamiento del Estado democrático de derecho procedentes de factores externos a la propia justificación cognitiva de dicho Estado. En efecto, “una descarriada modernización de la sociedad en su conjunto podría muy bien debilitar el vínculo democrático y enflaquecer el modo de solidaridad, de los que depende el Estado democrático para no tener que recurrir a la coerción jurídica”. Añade Habermas que ante el vínculo entre democracia y solidaridad puede suceder un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana provocado por factores como el papel de los mercados, el privatismo y la tendencia hacia la despolitización de los ciudadanos (FPEDD, 112-113). La necesidad de solidaridad en el Estado democrático de derecho puede chocar con que las fuentes sufran un posible agotamiento. “Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre, abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural” (FPEDD, 112).

Conviene dejar claro que el antídoto contra Schmitt para Habermas se encuentra en la obra de Rawls, especialmente con la idea del ‘uso público de la razón’¹⁶. En la reflexión sobre la religión y su papel público, el mérito de Rawls consistiría en haber insistido en la relevancia del hecho del pluralismo, aunque Habermas presenta sus matizaciones:

A él le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación del papel político de la religión. Sin embargo, precisamente estos fenómenos pueden hacer consciente a una teoría política presuntamente “independiente” (*free-standing*) del limitado alcance de la argumentación normativa. Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política (REP, 155).

Esta indicación de los límites de la argumentación normativa muestra que el derecho necesita de la solidaridad y ésta de las fuentes ético-valorativas, no meramente morales.

¹⁵ Cfr. el artículo de Ratzinger “Lo que cohesiona el mundo”, en Habermas, Ratzinger, 2006. Sobre la polémica misma véase Jiménez Redondo, 2010.

¹⁶ Habermas, “La religión en la esfera pública”, en Habermas, 2006b (en siglas, REP).

2. Secularización y neutralización de lo político

El vínculo entre secularización y despolitización conlleva dos matices diversos sobre los factores principales inherentes a la secularización y a la polémica sobre el valor de la modernidad. Respecto a la primera cuestión, encontramos una crítica directa a Schmitt en el artículo de 2011 cuando indica un error o equivocación al atribuir el peso de la neutralización y despolitización a los regímenes liberales de los siglos XIX y XX. “Schmitt se equivoca al atribuir la disolución de la amalgama entre religión y política que asociamos con “lo político” en su forma tradicional solamente al momento en que las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII ratificaron la secularización de la autoridad estatal” (LP, 28).

Para Habermas hay dos hechos que ya prefiguraron esa ‘neutralización’ de lo político. Por un lado, la “expansión del mercado en el interior de los Estados territoriales”. Es decir, el nuevo modelo de producción “surgió con el motor de un proceso de diferenciación funcional que llevó a una reordenación heterárquica de la sociedad y, al mismo tiempo, redujo la administración burocrática al papel de un subsistema social más entre otros”. Por otro, “los conflictos religiosos causados por la Reforma ... también se resolvieron ... con el reconocimiento de la libertad religiosa y de expresión”. En idéntico sentido, “la autodeterminación democrática de los ciudadanos ya priva a la legitimación del poder político de su carácter metasocial, dicho de otro modo, de su referencia a una autoridad trascendente que opera desde fuera de la sociedad” (LP, 28-29).

Complementando este diferente análisis histórico, Habermas se apoya en una valoración del proceso histórico de la revolución nominalista, entre otros a partir del estudio de M. A. Gillispie, *The Theological origins of Modernity* (Gillispie, 2008). Schmitt habría olvidado los orígenes de la modernidad en el pensamiento medieval y no prestó atención a los efectos a largo plazo de la revolución nominalista del siglo XIII, los que sin embargo Habermas resalta, con efectos tan importantes para él como: a) el surgimiento de la autonomía individual, de la que deriva la indiferencia política apuntada por Schmitt, pero también la resistencia a la autoridad del Estado, ponderada en otro sentido por Habermas; b) la ciencia moderna, de la que procede el contraste entre fe y conocimiento (para Habermas, irrebalsable) y la autoridad pública de un saber mundano con base compartida y aspiración universal; c) más discutible de la síntesis de Gillispie a juicio de Habermas, la influencia del nominalismo en el humanismo renacentista, que favoreció el giro antropocéntrico del pensamiento moderno; d) elemento fundamental, la influencia crucial del nominalismo en el debilitamiento de los “fundamentos de la ley natural cristiana” es clara y prepara el camino “a los dos discursos de la teoría del conocimiento y de la teoría del contrato social que dominaron la filosofía del siglo XVIII y que suministraron un fundamento racional a la legitimación de la política” (LP, 29, nota).

Ignorar los efectos de la revolución nominalista constituye un elemento polémico básico de Habermas en su debate con el papa Benedicto XVI, concretamente respecto al llamado Discurso de Ratisbona, en el que el papa defiende la validez de la unidad de fe y saber característica de san Agustín y Santo Tomás como elemento de crítica de los aspectos patológicos de la modernidad, frente a los cuales, el autor sigue insistiendo en el legado ilustrado de autorreflexión, autonomía y autodeterminación como elementos no renunciables¹⁷. Cabe plantear, como ha hecho S. Muscolino, si en esa atribución al liberalismo del peso principal en Carl Schmitt de la despolitización, Habermas no ha podido dejar excesivamente fuera de consideración el texto sobre la época de la neutralización, donde los factores recogidos son más amplios (Muscolino, 2018, 1-17),

¹⁷ Véase, Habermas, “La conciencia de lo que falta”, en Habermas, Reeder y Schmidt, 2009, 76.

parece en todo caso que en *Auch eine Geschichte der Philosophie* la posición de Habermas es más ponderada.

Precisamente el segundo matiz, secularización y despolitización, viene dado por la polémica sobre el valor de la modernidad que reconstruye en *Auch eine Geschichte der Philosophie* a partir de las teorías de Schmitt, Löwith, Leo Strauss y Blumenberg, intentando dejar atrás la dicotomía entre las continuidades que Schmitt quiere demostrar y la discontinuidad que podría atribuirse a Blumenberg en tanto que para éste en la modernidad se daría un proceso de aprendizaje que se justifica de forma inmanente, con lo que el racionalismo de las Luces no tiene necesidad de justificación (UHF-1, 52-4).

Habermas quiere criticar una “autocomprensión secularista estrecha de la filosofía ‘científica’” que se considera a sí misma exclusivamente como heredera de la filosofía griega y como la adversaria natural de la religión, lo que a su juicio es falso, primero, porque pasa por alto “el carácter religioso de los orígenes platónicos de la filosofía y, en segundo lugar, porque suprime los rasgos conceptuales ... dejados en el pensamiento filosófico por las tradiciones monoteístas por medio de la simbiosis de la filosofía griega con el cristianismo paulino” (MVPR, 96-7). Los complejos desarrollos relacionados con la secularización en la idea del influjo de la revolución nominalista (nacimiento de la ciencia moderna, humanismo, nuevos enfoques de la racionalidad de la ley), “pueden ser entendidos también como procesos de aprendizaje, a partir de los cuales no es razonable volver a un estadio anterior”, pues “nuestra autocomprensión simplemente se expande”.

Desde esta noción de proceso “*en expansión*”, se llegaría a una genealogía que “hace inútil la alternativa propuesta por Carl Schmitt y Hans Blumenberg para la autocomprensión de la modernidad. En sus formas políticas y espirituales, la modernidad no es un *mero* resultado de la secularización, un resultado que *sigue* dependiendo de sus raíces teológicas: en tal caso, no se habría *aprendido* nada. Tampoco el pensamiento que desde entonces ha operado con la premisa *etsi deus non daretur* se debe a una mera separación de la herencia teológica a la que sigue oponiéndose. Porque los niveles de esta genealogía que han sido críticamente superados entran en la autocomprensión posmetafísica que se ve a sí misma como el resultado de procesos de aprendizaje. La crítica concienciadora se une a una memoria redentora” (MVPR, 97).

Habermas realiza una ponderada crítica de Blumenberg en varios niveles, por un lado, la fijación en las doctrinas monoteístas como excusa para no prestar suficiente atención a las historias de decadencia de Schmitt y Löwith. Por otro y con un acento específico, no haber atendido la teoría de Jaspers de la ‘era axial’ provoca que tanto estos autores como el propio Blumenberg no hayan notado las similitudes estructurales entre platonismo y monoteísmo, con lo que aquellos se hubieran ahorrado un regreso incondicional al pensamiento cósmico griego en un caso o a la escatología de los padres de la Iglesia, en otro. Finalmente, Blumenberg subestima los procesos de aprendizaje simultáneos al pensamiento filosófico moderno y a la reformada conciencia religiosa, mientras que si apelamos al pensamiento postmetafísico puede plantearse una traducción como relevante. Un tratamiento más irónico es que Blumenberg no se ocupe de la cuestión de la secularización del poder político, núcleo sin embargo de la disputa sobre la legitimidad de la edad moderna en Schmitt. “En él, la moral, el derecho y la política forman puntos ciegos en la justificación del derecho propio de la modernidad” (MVPR, 124).

3. El *Leviathan* y la privatización de la religión

En “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, Habermas considera que el estudio sobre Hobbes constituye la obra principal de Schmitt y donde aparecen aún con más claridad los rasgos básicos de los escritos de *Teología política*, de 1922, y la crítica al

parlamentarismo, de 1923. En este libro, indica Habermas, “resume Carl Schmitt de un golpe su filosofía del Estado. Además, el *Leviathan*, que data de 1938, es decir, que se publica en mitad del periodo nazi, nos conduce también al centro político del mundo de ideas de Carl Schmitt” (CSTA, 68-9). En su ensayo, Schmitt admira a Hobbes a la vez que lo critica: “Celebra en Hobbes el único teórico político de rango que en el poder soberano reconoció la sustancia decisionista de la política estatal. Pero también lamenta al teórico burgués que se arredra ante las últimas consecuencias metafísicas y que, contra su voluntad, se convierte en antecesor del Estado de derecho tal como lo entiende el positivismo jurídico” (CSTA, 69).

De esta lectura podemos enfatizar la referencia a la confesión religiosa, donde estuviera el grave fallo de Hobbes a juicio de Schmitt: al distinguir entre *faith* y *confession*, “declara la neutralidad del estado frente a la confesión de sus ciudadanos, frente a su fe privada. Sólo el culto público está sujeto a control estatal”, de aquí las matizaciones de Schmitt. En palabras de Habermas:

La reserva de fe privada concedida por Hobbes la entiende Carl Schmitt como puerta de entrada de la subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada, que progresivamente desarrollan su fuerza subversiva. Pues esta esfera privada se proyecta hacia fuera y se amplía hasta convertirse en esfera de la opinión pública burguesa; en el seno de esta última la sociedad civil se hace valer como contrapoder político, que, al reservar el parlamento las competencias en lo tocante a legislación, acaba derrocando de su trono al Leviatán (CSTA, 71)¹⁸

Cabe plantearse si la filosofía de la religión del último Habermas tiene conexiones con este pronunciamiento crítico de Carl Schmitt sobre la privatización de la fe en la teoría hobbesiana del *Leviathan*. Al respecto, pueden resultar sorprendentes, pese a su laconismo, algunas expresiones en *Auch eine Geschichte der Philosophie* cuando indica que “por otro lado, las reservas formuladas contra la privatización de la religión según el modelo del laicismo no carecen del todo de fundamento; la secularización del Estado ciertamente no significa que la sociedad civil se haya secularizado completamente” (UHF, 37). Parece evidente entonces que el autor advierte una coincidencia con Schmitt en su propia crítica a la conciencia secularista tal y como la ha desarrollado en años recientes.

El tema adquiere una relevancia no despreciable como se refleja en la elección de una cita de Jan Patocka como lema de *Auch eine Geschichte der Philosophie*, la clave sería ahora una secularización que se autolimita. En las palabras del propio Patocka: “La idea de una secularización autolimitada, reinstalada como principio regulador de la modernidad, permitiría reabrir y perpetuar el mutuo cuestionamiento de la filosofía, la ciencia y la religión” (en cita de Johan P. Arnason sobre Jan Patocka, UHF-1, 17).

Se hace preciso entonces introducir la noción habermasiana de ‘sociedad postsecular’ para revisar las conexiones entre modernidad y religión. La tipificación de la época como postsecular pretende recoger el desafío de la nueva sociedad multicultural

¹⁸ En palabras de Schmitt, “Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo. Pues es precisamente aquí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas indesarraigables, de tal suerte, que hasta huelga plantear siquiera el problema de si Hobbes era o no realmente lo que se llama un “individualista”. Penetra entonces en el sistema político del *Leviathan* la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón “pública”, en oposición a la razón “privada”; pero en virtud de la libertad general del pensamiento —“quia cogitatio omnis libera est”— queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada, creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, “intra pectus suum”, su propio “judicium”. Ahora bien, cuando se llega a la confesión externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso” (Schmitt, 2004, 50).

mundial, que evidencia las limitaciones de la privatización de la religión y que conlleva tres distinciones conceptuales a tener en cuenta: por un lado, entre los sentidos descriptivo y normativo del concepto de lo postsecular: “Con esta expresión no se alude sólo al hecho de que la religión se afirma en un contexto crecientemente secular y que la sociedad cuenta de una manera indefinida con la pervivencia de las comunidades religiosas”. La expresión “tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan” “En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes” (FPEDD, 117). afecta tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo, Habermas aboga entonces por un aprendizaje complementario ante temas en controversia. Por otro, entre secular y secularista o secularismo (la crítica a esta conciencia secularista y su pretensión de una completa privatización de la religión (LP, 33) nos parece muy significativa y la intención clara es limitar la conciencia secularista: “En lo relativo a la terminología, hago una distinción entre “secular” y “secularista”. A diferencia de la actitud indiferente de una persona secular o no creyente que se comporta de una manera agnóstica frente a las pretensiones de validez religiosas, los secularistas adoptan una actitud polémica frente a las doctrinas religiosas que, pese a sus pretensiones no fundamentables científicamente, gozan de una importancia pública. En la actualidad, el secularismo suele estar basado en un naturalismo duro, es decir, fundamentado por la ciencia” (MVPR, 276). Y finalmente, entre dos dimensiones presentes en la noción de esfera pública, es decir entre un sentido formal vinculado a las deliberaciones formales de cargos políticos con decisiones vinculantes, y un ámbito de comunicaciones informales en el ámbito público (LP, 35).

La clave es que para Habermas el Estado liberal no debe imponer una indebida carga mental y psicológica a ciudadanos religiosos, por eso mismo, también crítica a los ciudadanos seculares que comprenden las tradiciones religiosas como una reliquia arcaica de las sociedades pre-modernas, pues hay necesidad de no excluir el posible contenido cognitivo de las contribuciones o manifestaciones religiosas en la esfera pública (REP, 147). En el Estado democrático de derecho y ante sus exigencias a las comunidades religiosas, los costes de la tolerancia no están repartidas de manera simétrica entre la comunidad religiosa y la comunidad de los no creyentes. Si la primera, tiene que adoptar una actitud epistémica que le haga posible su convivencia con tres fenómenos importantes como son el pluralismo religioso, el papel de la ciencia y la impregnación legal de los derechos humanos, la conciencia secular también tiene que pagar un coste por la libertad religiosa negativa. En uno de sus movimientos de pensamiento más novedosos, indica Habermas:

Aunque los costes de la tolerancia, como muestran las regulaciones del aborto más o menos liberales, no se reparten de manera simétrica entre creyentes y no creyentes, también la conciencia secular tiene que pagar un costo por el disfrute de la libertad religiosa negativa. De ella se espera la práctica de una relación autorreflexiva con los límites de la ilustración. La concepción de la tolerancia de las sociedades pluralistas constituidas en términos liberales exige no sólo a los creyentes que adopten en el trato con los no creyentes y heterodoxos la actitud de tener que contar *razonablemente* con la persistencia de un disenso. Por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal se exige la misma actitud a los no creyentes en el trato con los creyentes (FPEDD, 118).

Por tanto, la neutralidad del poder estatal es incompatible con la generalización política de la visión del mundo secularista, pues no es posible negar el potencial de verdad de las imágenes religiosas del mundo y tampoco lo es cuestionar el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones políticas. Es necesaria la participación de los ciudadanos secularizados en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde el lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible (FPEDD, 119).

Para concluir, en el artículo de 2011 sobre lo político Habermas presenta varias sugerencias a tener en cuenta: si cabría por ejemplo el ‘desplazamiento’ de lo político a la ‘formación democrática de la opinión y voluntad de los ciudadanos dentro de la sociedad civil, ¿acaso no sería posible que ‘lo político’ se encarne de manera impersonal en una constitución democrática?, con lo que la duda final sería, “¿qué consecuencias tendría esta alternativa para la relación entre religión y política en sociedades como las nuestras?” (LP, 29-30), ante dichas preguntas, es oportuno a su vez plantear ¿hasta qué punto su obra de 2001 a 2020 no puede entenderse como respuesta a esas interrogantes de 2011?

Suscitar la problemática de las relaciones entre política y religión, filosofía y religión, razón y revelación (Atenas y Jerusalén) no es novedad exclusiva del Habermas del siglo XXI, pues ya aparece en obras de las décadas anteriores. Un aspecto importante con el que se distancia de Schmitt viene marcado en “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, donde constataba que Schmitt en su obra sobre Hobbes elabora una genealogía antisemítica de los enemigos del Leviatán desde Spinoza a Marx (CSTA, 73)¹⁹. En ese mismo texto, expresaba la posibilidad de otra teología política distinta de la schmittiana y ofrecía su propia conexión con discusiones contemporáneas como las suscitadas por Bloch, Metz, Moltmann y la teología de la liberación²⁰ (CSTA, 77).

Más recientemente, entre 2011 y 2019, lo peculiar es una nueva propuesta de la genealogía del pensamiento postmetafísico (en *Auch eine Geschichte der Philosophie*), pero persistiendo en la recepción de esa teología política de Bloch, Scholem, Benjamin (estos dos últimos tratados en otras obras de los años ochenta y noventa), añadiendo los nombres de Levinas y Derrida, pues la traducción de religión a filosofía no estaría acabada.

Caso ejemplar constituye la teología política de Metz, con la que el frankfurtiano confiesa sentir una afinidad especial²¹. En cierta manera, este diálogo con Metz representa para él algo similar al que en su momento mantuvieron Jaspers y Bultmann, que Habermas atiende en textos como “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas” (en Habermas, 1999c, 9-54). La tradición bíblica del Antiguo Testamento es esencial en esa lectura y de ahí deriva la idea de ‘razón anamnética’ asumida por Metz, pero también por el propio Habermas.

En el artículo de 2011 se puede apreciar que el aspecto escatológico de la teología política estaría vinculado a la transformación democrática de la política. El recuerdo de la Shoah y su presencia en la esfera pública forma parte de esa dimensión democrática en la que Habermas sitúa la obra de Metz, como por otro lado ha reconocido Miguel Vatter

¹⁹ En el artículo sobre la influencia de Schmitt en la República Federal, Habermas vuelve a recordar el fuerte matiz antisemita presente en *Glossarium* (Habermas, 1999a, 131).

²⁰ Cfr. las referencias del propio Carl Schmitt a Metz en *Teología política* (Schmitt, 2009, 74) y los comentarios de J. L. Villacañas (“La leyenda de la liquidación de la teología política”, en Schmitt, 2009, 135-180).

²¹ Habermas, J., “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural”, en *Habermas*, 2001, 171-182.

en su *Divine Democracy*, de 2021²². Habermas apela a una doble fórmula, por un lado, sentido de lo que falta²³, por otro, lo que es todavía posible.

De Metz, Habermas aprecia el impulso escatológico que pudiera servir de ayuda para una teoría normativa que pudiera dibujar ideales para una sociedad justa más allá del tiempo y del espacio, con lo que sería posible una justicia emancipativa reclamada por Metz desde un sentido bíblico. “Solo una concepción dinámica de nuestras constituciones liberales puede despertar nuestra conciencia de que el proceso democrático es también un proceso de aprendizaje, a menudo bloqueado por un deficiente sentido de lo que falta y de lo que es todavía posible. Toda constitución democrática es y siempre será *un proyecto*: dentro del marco del Estado-nación, está orientada al aprovechamiento cada vez más completo de la sustancia normativa de los principios constitucionales en circunstancias históricas cambiantes. Y a escala global, el sentido universalista de los derechos humanos nos recuerda la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo” (LP, 37-8).

En definitiva, Habermas estaría remitiendo a una teología política que resguarde la herencia de la ilustración, frente a la teología política anti-ilustrada, opuesta a ésta, aunque esta fórmula obligaría inmediatamente a entrar en matizaciones y aclaraciones nuevas. Por decirlo de otra forma, si se puede postular una teología política que asuma la ilustración, sería preciso completar con una ilustración (es decir, cultura ilustrada) que lo haga con la teología política, o como ha señalado M. Junker-Kenny sintetizando la posición del último Habermas: la rehabilitación de la religión como recurso dentro del proyecto de la modernidad²⁴.

Referencias

- Atanasescu, N. A., 2017. *What is Missing? Jürgen Habermas's Turn to a 'Post-secular Society' and the Limits of Postmetaphysical Modernity*, thesis Doctor of Philosophy, Political Science, University of Toronto.
- Böckenförde, E.-W., 2016. “The concept of the Political. A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory” (1988), en E.W. Böckenförde, M. Künsler, and T. Stein, *Constitutional and Political Theory: Selected Writings*, vol. I, Oxford University Press, pp. 69-85.
- Borradori, G., 2003. *La filosofía en una época de terror: conversaciones con Habermas y Derrida*, Madrid, Taurus Ediciones, S.A. Grupo Santillana.
- Castorina, F., 2020. “Entre fe y saber: Habermas y el problema de la religión en una época postsecular”, *Temas y debates*, n° 59, año 24, enero-junio 2020, pp. 61-79.
- Cooke, M., 2014. “The limits of Learning: Habermas' Social Theory and Religion”, *European Journal of philosophy*.
- Cooke, M., 2007. “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”, *Constellations*, vol. 14, n° 2.
- Fonti, D., 2020. “Aprendizaje y legitimación: sobre fe y conocimiento en *También una historia de la filosofía* de Jürgen Habermas”, *Escritos*, Fac. Filos. Let. Univ. Pontif. Bolívar. (online), vol. 28, n° 61, pp. 148-167.

²² Sobre la relación entre teología política y democracia, véanse Vatter, 2011, 243-259 y Vatter, 2021.

²³ Cfr. El texto de ese título, “La conciencia de lo que falta” (2007), en Habermas, Reeder y Schmidt, 2009, 53-78.

²⁴ Junker-Kenny, M., “Practical reason in the public sphere: Jürgen Habermas's rehabilitation of religion as a resource within the Project of modernity”, en Junker-Kenny, 2014, 103-183.

- Fremstedal, R., 2009. "Critical remarks on 'Religion in the public sphere' – Habermas between Kant and Kierkegaard", *Etikk I praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 3 (1), pp. 27-47.
- Gamper, D., 2009. "Razón pública y religión en el contexto postsecular", *Enrahonar*, nº 43, pp. 111-130.
- Gillispie, M. A., 2008. *The Theological origins of Modernity*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Habermas, J., 1989a. "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, pp. 67-82.
- Habermas, J., 1989b. "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English", in *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. S. W. Nicholse, intr. R. Wolin, Cambridge, Polity Press, pp.128-139.
- Habermas, J., 1999a. "Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal", en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, pp. 126-134.
- Habermas, J., 1999b. "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Madrid, Paidós, pp. 147-188.
- Habermas, J., 1999c. "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas", en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, pp. 39-54.
- Habermas, J., 2001a. "Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", Excurso en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 87-120.
- Habermas, J., 2001b. "Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 171-182.
- Habermas, J., 2001c. "Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, pp. 183-208.
- Habermas, J., 2002a. "Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la 'vida recta'?", en *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, pp. 11-28.
- Habermas, J., 2002b. "Crear y saber", en *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J., 2006a. "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?" (2004), en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107-120 (también como "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?", en J. Ratzinger, J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, pp. 23-48).
- Habermas, J., 2006b. "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el "uso público de la razón" de los ciudadanos religiosos y seculares", en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, pp.121-158.
- Habermas, J., 2007. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Dianoia*, nº 60, pp. 3-20.
- Habermas, J., 2009a. "¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho internacional?", en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, pp. 113-188.

- Habermas, J., 2009b, “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, pp. 107-128.
- Habermas, J., 2009c. “La conciencia de lo que falta” (2007), en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, pp. 53-78.
- Habermas, J., 2009d. “Una réplica” (2007), en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, pp. 213-246.
- Habermas, J., 2009e. “Fundamentalismo y terror”, en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 13-32.
- Habermas, J., 2009f. “Una entrevista sobre la guerra y la paz”, en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 87-112.
- Habermas, J., 2009g. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J., 2011a. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, E. Mendieta, ed., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 23-38.
- Habermas, J., 2011b. “¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural. Entrevista con Jürgen Habermas”, Apéndice: en Mendieta, E., Vanantwerpen, J., eds., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 125-145.
- Habermas, J., 2015a. “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’”, en Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 263-278.
- Habermas, J., 2015b. “Una hipótesis sobre el significado histórico-genérico del rito”, en Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 71-88.
- Habermas, J., 2015c. “‘Lo político’: el sentido racional de una herencia dudosa de la teología política”, en *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, pp. 205-220.
- Habermas, J., 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die Okzidentale constellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J., 2021. *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, París, Gallimard.
- Habermas, J., 2023. *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, París, Gallimard.
- Habermas, J., Ratzinger, J., 2006. *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro.
- Habermas, J., Reeder, M., Schmidt, J., 2009. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós
- Harrington, A., 2007a. “Habermas and the ‘Post-Secular Society’”, *European Journal of Social Theory*, 10 (4), pp. 543-560.
- Harrington, A., 2007b. “Habermas’s Theological Turn?”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37:1, pp.45-61
- Invernizzi-Accetti, C., 2010. “Can Democracy Emancipate itself from Political Theology? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political”, *Constellations*, vol. 17, n° 2.
- Jaarsma, A. S., 2010. “Habermas’s Kierkegaard and the Nature of the Secular”, *Constellations*, vol. 17, n° 2, 271-292.
- Jiménez Redondo, M., 2010. “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas”, *SCIO*, n° 6, pp. 43-74.

- Junker-Kenny, M., 2011. *Habermas and theology*, London-New York, T&T Clark International.
- Junker-Kenny, M., 2014. "Practical reason in the public sphere: Jürgen Habermas's rehabilitation of religion as a resource within the Project of modernity", en *Religion and Public Reason. A Comparison of the positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*, Berlín-Boston, De Gruyter, pp. 103-183.
- Kennedy, E., 1987. "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos*, nº 20, pp. 37-65.
- Lafont, C., 2007. "Religion in the public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, nº 2.
- Lafont, C., 2021. "Remark of a young Habermasian on Jürgen Habermas' *Also a History of Philosophy*", *Constellations*, vol. 28, issue 1, pp. 25-32.
- Lara, M. P., 2013. "¿Is the Postsecular a return to political theory?", en Calhoun, Mendieta, eds., *Habermas and the religion*, Polity Press, pp. 72-91.
- Lefort, C., 2004. "¿Permanencia de lo teológico-político?", en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, pp. 52-106.
- Mendieta, E., 2001. "Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, pp. 11-50.
- Metz, J.B., 1979. *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, ediciones Cristiandad.
- Metz, J.B., 2017. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Salamanca, Sígueme.
- Moltmann, J., 2006. *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.
- Mouffe, C., 1999. *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.
- Mouffe, C., 2003. "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal", en C. Mouffe, ed., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, pp. 51-72.
- Müller-Doohm, S., 2020. *Jürgen Habermas. Una biografía*, Madrid, Trotta.
- Muscolino, S., 2018. "Il 'ritorno del rimosso'. Carl Schmitt e l'ultimo Habermas", *Metábasis.it. Filosofia e comunicazione*, maggio 2018, anno XIII, nº 25, pp. 1-17.
- Orsi, R., 2012. *Rethinking the concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jürgen Habermas*, Thesis doctoral, Depart. of International Relations of the London School of Economics, october 2012.
- Ortega-Esquembre, C., García-Granero, M., 2019. "La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 46, pp. 71-79.
- Paipais, V., 2022. "Democratic political theology or divine democracy? Questioning Miguel Vatters' republican pantheism", *Political Theology*, vol. 23, nº 3, pp. 252-258.
- Pérez Crespo, C.E., 2019. "Jürgen Habermas como crítico e intérprete del pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt", *Anuario Filosófico*, nº 52/3, pp. 565-587.
- Ratzinger, J. A., 2006. "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado", en Habermas, J., Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, pp. 49-68.
- Rawls, J., 1996. *El liberalismo político*, Madrid, Crítica.
- Rawls, J., 2001. "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Madrid, Paidós, pp. 153-201.
- Rodríguez Duplá, L., 2017. "Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 70, pp. 23-39.

- Roldán Gómez, I., 2017. “Lo postsecular: Un concepto normativo”, *Política y sociedad*, Madrid, ediciones Complutense, nº 54 (3), pp. 851-867.
- Schmitt, C., 2004. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.
- Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 107-122.
- Schmitt, C., 2009. *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Schmitt, C., 2021. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Madrid, El Paseo editorial.
- Taylor, Ch., 2011. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Mendieta, E., Vanantwerpen, J., eds., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 39-60.
- Ungureanu, C.C., 2013. “Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas”, *Revista española de ciencia política*, nº 32, julio 2013, pp. 181-201.
- Vatter, M., 2011. “Habermas between Athens and Jerusalem: Public Reason and Atheistic Theology”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 38/3, september 2011, pp. 243-259.
- Vatter, M., 2021. *Divine Democracy. Political Theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press.
- Velasco, J. C., 2016. “La política en la constelación postnacional. Una aproximación a la concepción habermasiana del Estado”, *Pensamiento*, vol. 72, nº 272, pp. 523-543.
- Velasco, J. C., 2019. “Habermas, lector de Schmitt”, en C. Ungureanu, D. Gamper, eds., *Habermas*, Barcelona, Katz-Eudeba, pp. 67-90.
- Villacañas, J. L., 2009. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, pp. 135-180.
- Villacañas, J. L., 2020. *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, Ned ediciones.
- Wheeler, B.R., 2001. “Law and Legitimacy in the Work of Jürgen Habermas and Carl Schmitt”, *Ethics and International Affairs*, 15, 1, pp.173-183

Reseñas

Marcuse, Herbert. (2022). *Filosofía, psicoanálisis y emancipación*. Segovia: Materia Oscura. ISBN: 9788412377552. Reseñado por: Rebeca de Sousa Santana. Universidad de La Laguna.

Como bien ha señalado George Katsiaficas, Herbert Marcuse llegó a ser más conocido de lo que muchos recuerdan ahora (Marcuse, 2005, p. 192). Su fama rápidamente se transformó en notoriedad, si bien es cierto que esta no llegaría hasta bien avanzada su vida. Como pensador nacido en el cambio de siglo, su voluntad filosófica pronto tuvo que hacerse cargo de algunos de los desafíos teóricos más complejos de los últimos tiempos: dos guerras mundiales, la Revolución Rusa, el ascenso de Hitler y el Holocausto, la Guerra de Vietnam, la configuración del Estado industrial propio del capitalismo avanzado, y en fin, la crisis de los propios proyectos socialistas emancipadores. En la década de los treinta se incorporó al Instituto de Investigación Social, comprometido con la elaboración de una teoría social crítica interdisciplinaria con la que Marcuse se identificó profundamente. El renombre mundial le llegaría a partir de los años sesenta. En virtud de una afortunada sincronización entre sus ideas y las sensibilidades políticas del momento, la esfera mediática terminó asignándole a Marcuse el rol de “padre” de la «Nueva Izquierda», y su nombre quedó incorporado a las llamadas *tres emes* de la época: Marx, Mao, Marcuse. Siempre se negó a asumir esta posición, pero sí mantuvo hasta el final de su vida un diálogo atento —aunque no siempre tan armonioso— con estos movimientos. Si algo puede decirse de Marcuse es que su ojo crítico nunca desvió la mirada de los desafíos contra los que le enfrentó su tiempo. Sus textos dan buena cuenta de ello.

Filosofía, psicoanálisis y emancipación es el quinto de los seis volúmenes que integran los *Collected papers of Herbert Marcuse* que la editorial Routledge comenzara a publicar a partir de 1998. Editados por Douglas Kellner, los *Collected papers* constituyen el intento más completo por reintroducir el pensamiento marcusiano en los discursos contemporáneos, con la publicación de abundante material hasta ahora inédito en español, y por lo tanto, generalmente desconocido en el ámbito académico hispanohablante. Esta quinta parte, que vio por primera vez la luz en el año 2011, aparece ahora traducida al español de mano de Materia Oscura, cuyo catálogo cuenta ya con el tercer volumen de la colección, *La nueva izquierda y la década de 1960*, publicado también durante el pasado 2022. El contenido de este quinto volumen puede organizarse en tres bloques, coherentemente con su título: filosofía, psicoanálisis y emancipación. El hilo que nos conducirá a través de estas tres cuestiones bien podría tener su origen en aquella tela de araña de la dominación que tan fatalmente preso tiene a nuestro mundo, y que como Marcuse nos desvelara en *El hombre unidimensional*, es la tela de araña de la razón misma (Marcuse, 1981, p. 194). Formulado de manera sencilla: ¿por qué cada paso dado en dirección a la emancipación parece devolvernos ineludiblemente a la barbarie? Esta va a ser la pregunta que oriente esta selección de textos.

Tras un extenso y minucioso estudio introductorio, escrito a tres manos por Douglas Kellner, Clayton Pierce y Tyson Lewis, encontramos un primer conjunto

de textos dedicados al debate con las escuelas filosóficas europeas y norteamericanas de principios del siglo XX. Agrupados bajo el título «Intervenciones filosóficas», estos primeros artículos parten de un activo compromiso crítico con las tendencias del positivismo, el pragmatismo y los sistemas de conocimiento idealistas, para Marcuse, oponentes de cualquier teoría verdadera sobre la sociedad. Considerar la sociedad como un organismo natural que puede estudiarse por medio de la ciencia conduce a que cuestiones como la libertad, la razón o la igualdad queden legítimamente subordinadas a interpretaciones pretendidamente neutras, y sin embargo, no exentas de fundamentos fetichizantes. Se genera un cambio de significado: del conocimiento a la aprehensión. De ahí que para Marcuse el positivismo de la filosofía científica represente la negación antidualéctica de la metafísica, y que desde su alineamiento con el materialismo dialéctico, le asigne un carácter extremadamente reaccionario.

Marcuse dirige también duras críticas a la epistemología subyacente al pragmatismo, como muestran sus reseñas de las obras de John Dewey *Lógica: la teoría de la investigación y Teoría de la valoración*, ambas publicadas en este volumen. En una especie de intento de reanimación de la vida democrática, Dewey busca aplicar los métodos y estándares de la ciencia en la resolución de los problemas sociales y políticos de la sociedad industrial, programa en el que los sujetos, con sus respectivos intereses y campos de deseo, desempeñan un papel fundamental. Pero para Marcuse, la investigación experimental deweyniana, en sus empeños por cultivar el conocimiento desde un contexto empírico, olvida que dicho contexto está completamente sumergido en la racionalidad y los valores característicos de la sociedad industrial. Marcuse encuentra en la

propuesta de Dewey una sobredependencia de los entornos socioculturales existentes que lleva implícita su aceptación. La propuesta de Dewey es capaz de evaluar las posibilidades empíricas de satisfacer un determinado interés o deseo humano, mostrar las consecuencias que resultarían de su realización e incluso preguntarse por cuán “razonable” sería satisfacer dicho deseo. Sin embargo, sostiene Marcuse, nada puede decir sobre los deseos que prevalecen, de hecho, en los seres humanos. En su voluntad de salvar la validez de los valores democráticos existentes, Dewey abandona las cuestiones de la valoración, la crítica y la transformación a un “sentido común” que juzga la adaptación a las condiciones existentes como algo perfectamente razonable. Pero lo cierto es que este “sentido común” está encarnado en la realidad empírica, y que por lo tanto, operar bajo su criterio contribuye a reproducir el paradigma del capitalismo industrial y sus tendencias totalizantes. Pese a su relación crítica con el liberalismo moderno, Dewey renuncia a examinar los rasgos estructurales y psicosociales propios de la sociedad industrial, y con ello, consiente que la cultura dominante producida por el capitalismo tardío continúe avanzando sin respuesta. Su teoría de la valoración no resultaría problemática en un contexto existencial proclive a la democracia, pero funciona igualmente bien en uno totalitario. Es esta insuficiencia crítica la que Marcuse intenta poner de relieve.

Se vuelve entonces necesario pensar un nuevo campo para el deseo, y será precisamente esta necesidad lo que aproxime a Marcuse a la gramática freudiana. Marcuse encuentra en Freud un marco conceptual muy valioso para pensar sobre los regímenes sociales contemporáneos. Tal y como se nos desvela en la introducción:

Tras la lectura crítica de Freud de Marcuse, podemos ver un nuevo lenguaje teórico y conceptual emergente que llevó a sus investigaciones hacia una conceptualización de cómo las pulsiones biológicas de los individuos habían sido atraídas hacia el aparato productivo de la sociedad industrial avanzada. (p. 101)

Este es justamente el sentido en que debe entenderse la presencia en este volumen del conjunto de textos dedicados al debate con el psicoanálisis, reunidos bajo el título «Intervenciones psicoanalíticas». En ellos encontramos a un Marcuse crítico con los aspectos más conservadores de la teoría freudiana, pero también una defensa de los que consideraba sus puntos más revolucionarios. Para Marcuse, uno de los aspectos más potentes de la teoría del psicoanálisis es su visión de la enfermedad del individuo como una expresión simbólica y sintomática de tensiones y conflictos arraigados en las estructuras socioculturales. En este sentido, la salud no sería más que una adecuación a los estándares de una sociedad enferma, y la tan ansiada felicidad carecería de potencial transformador alguno, en tanto que ha terminado quedando vinculada con la sociedad de consumo y la industria cultural. De aquí partirán las críticas de Marcuse a los freudianos revisionistas y a las psicologías estadounidenses del yo.

El capítulo inicia con la respuesta de Marcuse a la réplica que Erich Fromm había dirigido a su epílogo de *Eros y civilización*. Marcuse entiende las nociones de Fromm de amor productivo y salud como formas de alienación, y encuentra en su obra una identificación entre humanismo marxista y ética idealista resultante en una complicidad con el *statu quo*, que es precisamente lo que nos mantiene encadenados a la

enfermedad. En contraste con esto, y avanzando en nuestra colección de textos, Marcuse encuentra en *Mito y culpa*, de Theodor Reik, y en la antología *Arte y psicoanálisis*, de William Phillips, una alternativa reseñable para el psicoanálisis estadounidense, en la medida en que son capaces de recuperar aspectos esenciales de la teoría freudiana como son el análisis del mito psicoanalítico y la relación del psicoanálisis con la estética, para Marcuse, dos aspectos sumamente potentes de la propuesta freudiana que habían sido descuidados por Fromm. A estos textos les sigue un artículo sobre la obsolescencia de la teoría psicoanalítica, en el que Marcuse defiende que el auge de las nuevas tecnologías de gestión de la sociedad unidimensional exige que el modelo freudiano de autoridad sea reemplazado; el nuevo orden social trae consigo la decadencia de la autoridad paterna. El psicoanálisis está condenado a la obsolescencia porque no cesa de intentar restaurar una forma individual en un mundo que ya no permite su existencia. Pero esto, dirá Marcuse, sitúa a la teoría psicoanalítica en una perspectiva privilegiada para el análisis. Así pues, es justamente en el carácter obsoleto del psicoanálisis donde reside su poder crítico.

En el texto que cierra este segundo bloque, Marcuse emprende un análisis genealógico del concepto de muerte en el pensamiento occidental, con especial incidencia en las maneras en que este ha sido puesto en relación con el control y la dominación. En este sentido, naturaleza, Estado y religión aparecen como grandes productores históricos de lo que Marcuse denomina «ideología de muerte», cuyo análisis remite a los modos en que el poder sobre la vida adquiere la forma de un dispositivo de control y coerción de la sociedad. La producción de ideología de muerte por

encima de la vida es un rasgo inherente al funcionamiento de la sociedad tardocapitalista. Frente a esto es preciso desarrollar un nuevo modo de subjetividad que permita repensar el vínculo entre vida y progreso, de manera que no sea ya la sociedad la que piense su relación con la naturaleza, sino la propia relación con la naturaleza la que piense en la sociedad. Invertir la lógica de la dominación, rechazar la ideología de muerte, emprender una reconstrucción social que apunte hacia una política afirmadora de vida. Esta es la propuesta de Marcuse, y a ella remiten, unos más explícitamente que otros, todos los textos agrupados en el tercer bloque de este libro. Sus premisas, abordajes y estilos son diversos, con variedad también de géneros textuales —artículos, conferencias, emisiones radiofónicas, reseñas, ensayos inéditos, entrevistas...—, pero todos ellos se dirigen, de una u otra manera, a confrontar el diagnóstico crítico de Marcuse con diferentes campos del saber, como la ciencia y la tecnología, la política, la cultura, y por supuesto, la filosofía.

En los capítulos «De la ontología a la tecnología» y «Reflexiones filosóficas sobre ciencia y tecnología» encontramos una muestra significativa de las principales críticas de Marcuse a la racionalidad tecnológica y la civilización industrial. Algunos de estos textos dan también buena cuenta de la apuesta de Marcuse por una «ciencia de la liberación», capaz de eliminar las formas opresivas de nuestras tecnologías actuales, a fin de llevar a cabo una reconstrucción radical de la sociedad que permita el desarrollo de seres humanos multidimensionales. Por otro lado, destacan los textos en los que el autor se muestra interesado en iniciar una discusión con la comunidad científica, prueba de sus recurrentes incitaciones a que esta cuestionase su conformidad con los valores empresariales y militares

subyacentes a gran parte del conocimiento científico que se estaba generando en Estados Unidos. Llama la atención también su comentario a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de Edmund Husserl, uno de los pocos textos donde Marcuse regresa a la fenomenología de manera explícita para analizar una cuestión filosófica.

En el capítulo «La filosofía en el mundo contemporáneo» encontramos un lugar de confluencia explícita con las posiciones del Instituto, con sendos textos escritos en homenaje a Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Les siguen un ensayo sobre la paz como utopía, centrado en la guerra y la violencia procedente del sistema, donde Marcuse intenta una caracterización de la paz como forma de vida social; la transcripción del discurso pronunciado por Marcuse ante la división del pacífico de la Asociación Filosófica Americana, en defensa de una concepción tradicional de la filosofía frente al paradigma positivista imperante; y una conferencia donde se presentan diversas perspectivas dialécticas sobre la religión, críticas con la ortodoxia religiosa en tanto aliada del conservadurismo, pero reconocedoras del espíritu crítico de las tradiciones proféticas.

El capítulo «Una conversación con Marcuse» reproduce íntegramente la entrevista que el filósofo concedió a Sam Keen y John Raser en 1971, en la que se abordó una amplia variedad de temas tales como sus opiniones sobre la psicoterapia y la psicología de grupo, la construcción del individuo, la relación entre humanidad y naturaleza o el lugar que debe ocupar la violencia en la lucha social. Especialmente relevante, a propósito de los contenidos anteriores del libro, es la diferencia de posturas que surge entre Marcuse y sus entrevistadores en relación con las posibilidades políticas de la psicoterapia y el psicoanálisis. Encontramos a unos

Keen y Raser partidarios de interpretaciones más populares y actualizadas del psicoanálisis, en contraste con un Marcuse que se muestra crítico y escéptico con estas posturas.

El capítulo «Reflexiones filosófico-políticas tardías» es el encargado de cerrar este último bloque, y en él se recogen, precisamente, algunos de los textos con los que se cerraría la obra, y la vida, de Herbert Marcuse. Aparecidos en 1979, último año de vida del filósofo, estos trabajos son testimonio de la fase más madura del pensamiento marcusiano. El capítulo inicia con una conferencia pronunciada poco antes de su muerte, en la que Marcuse describe cómo dentro del movimiento ecologista está produciéndose una fatal transmutación de las críticas radicales en soluciones favorables a los intereses empresariales. El segundo texto, también una conferencia, constituye un relato particularmente lúcido de las ideas más importantes de Marcuse sobre la relación entre tecnología y sociedad. Para terminar, una entrevista, en la que la Dra. Helen Hawkins, directora de la oficina de humanidades del canal de televisión KPBS, interroga a Marcuse sobre su proyecto filosófico, su particular concepción de Freud y sus principales ideas políticas.

Marcuse estaba convencido de que las *semillas* que permitirían un cambio auténticamente radical debían buscarse en las grietas de la organización masiva de la sociedad, en lo marginal, en lo no tenido en cuenta; ahí es donde pueden emerger las sensibilidades alternativas, donde la subjetividad de los seres humanos es verdaderamente susceptible de cambiar. Quizá esta idea pueda servir de inspiración para pensar en los escritos recogidos en este libro: textos menos centrales en la obra del autor, un poco olvidados, pero no por ello desdeñables, sino todo lo contrario. Hay algo muy

digno de ser atesorado en los textos sobre los que aún no se han vertido interpretaciones canónicas, en lo que los textos encierran previamente a su apropiación por parte de los sectores académicos; un algo que quizá pueda parecerse un poco a esas *semillas* en las que pensaba Marcuse. Como afirma Andrew Feenberg en su memorable epílogo, Marcuse no predijo la revolución, pero elaboró las condiciones de su posibilidad (p. 345). Ahora es tarea nuestra aprender a dar buen uso a herramientas teóricas que, a tal fin, nos legó.

Referencias

- Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Marcuse, H. (2005). *Collected papers vol. 3: The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2022). *Filosofía, psicoanálisis y emancipación*. Materia Oscura.

Cancela Rodríguez, Ekaitz (2023). *Utopías digitales. Imaginar el fin del capitalismo*. Barcelona: Verso, 252 páginas. ISBN: 978-84-125715-5-4. Reseñado por: Clara Navarro Ruiz. Universidad Complutense de Madrid.

En ciertos ámbitos de la cultura popular resulta casi un lugar común hacer del *boomer* la figura paradigmática de la madurez mal llevada. Según este célebre tropo, el *boomer* (o sea, el individuo perteneciente a la generación nacida en la época del baby boom) encarna la actitud de aquellas personas que han convertido el paso del tiempo en un motivo para la acumulación de resentimiento y desdén hacia cualquier novedad que resulte, real o imaginariamente, una amenaza a las gramáticas cotidianas que se consideran asentadas. A pesar de la viveza de este estereotipo hay algo que, sin discusiones, ha envejecido mucho peor que cualquier digno representante de esta actitud vital: la imagen progresista y *cool* de las empresas tecnológicas. Aunque siga prevaleciendo la forma de vida de Musk o Bezos como un modelo aspiracional (lo atestigua cualquier vistazo rápido a alguno de los podcasts, posts u ofertas de cursos y formaciones para lanzar negocios digitales), la práctica real de muchos de estos empresarios –véase el ejemplo de Twitter– está dejando definitivamente atrás esta imagen de perfección y progresismo. También muy lejos quedan las primeras intervenciones de Morozov, quien ya ha reflexionado retrospectivamente sobre los errores de aquel discurso inicial que veía en la progresiva influencia de internet en nuestras sociedades un paso directo hacia a la emancipación (2011, 2013).

Es claro: aunque nadie niega algunos de los indudables avances que ha traído consigo la generalización del uso de tecnologías de la información y la conectividad, también sufrimos de forma cada vez más prístina sus peores consecuencias. La intersección entre tecnología digital, sociedad y poder se ha impuesto como un área de reflexión cada vez más insoslayable que, en el ámbito

hispanohablante y sector cultural español, tiene a uno de sus mayores representantes en Ekaitz Cancela. La solvencia y completud de *Utopías digitales* es buena muestra de que la reflexión de este pensador tiene tras de sí una larga trayectoria de trabajo que fructificó ya en su *Despertar del sueño tecnológico* (2019). Con este nuevo texto, Cancela se une a los esfuerzos de autores tan diversos como Fuchs (2021), Benanav (2021), Pfeiffer (2022) o Staab (2019) en el intento de radiografiar la economía política digital o, lo que es lo mismo, el específico entrecruzamiento de la dinámica capitalista con la tecnología.

Más allá del riguroso análisis teórico que encontrará quien lea este texto, la intervención de Cancela se diferencia por la específica proyección que dota a sus páginas, la cual se adivina ya en el mismo título. Me refiero a la necesidad de vislumbrar alternativas –utopías– para un futuro que, muy intencionadamente, se nos presenta como obturado desde toda representación cultural. Muy en la línea de la clásica argumentación de Adorno y Horkheimer (al que debíamos una referencia dado el monográfico en el que se publicarán estas líneas) Cancela introduce su libro abogando por la necesidad de disolver mediante la presentación de alternativas una alienación que «siguiendo estúpidas utopías corporativas, con sus patrones de conducta, proyecciones de futuro, itinerarios, mecanismos financieros, algoritmos con funciones criptográficas o simplemente producciones culturales, como las películas» nos mantiene en un estado de cosas en el que «[I]a única forma posible de existencia [...] tiene lugar a través de la mediación comercial» (Cancela, 2023, p. 12). Este particular punto de vista alinea a Cancela

con aquellos esfuerzos que buscan superar la omnipresencia de distopías que pueblan el escenario cultural. Un interés que se muestra como una necesidad social dado el reciente éxito de los ensayos de Layla Martínez (2020) en torno a los discursos utópicos o la intervención de Marta Peirano (2022) dirigida a abordar de forma distinta la emergencia climática. Al fin y al cabo, pensar la tecnología y sus posibles efectos políticos, con la mirada puesta en el futuro, es la única respuesta posible a las preguntas fundamentales que Cancela plantea al comienzo de su texto: «Pero, ¿y si no bastara con entender el desarrollo tecnológico capitalistas y modificarlo ligeramente para adaptarlos a las leyes motrices del socialismo? ¿Y si fuera necesario utilizar la tecnología para echar mano al freno de la historia, pensar en nuestra relación con las herramientas digitales y diseñar alternativas reales, una praxis que ahora se encuentra confinada debido a la hegemonía de Silicon Valley y Wall Street sobre nuestra imaginación?» (p. 18). Se podría argumentar que estas preguntas son las únicas posibles desde una teoría crítica de la tecnología. No obstante, que esto sea así, no minimiza la importancia de dichos interrogantes. Tanto más cuando las posturas de un cierto tecnoopimismo naïve (representado por Bastani [2019] y Srnicek & Williams [2017] en sus versiones de mayor éxito) siguen muy presentes en nuestros imaginarios.

Valga lo dicho para dar cuenta que el ensayo de Cancela apunta directamente al corazón teórico de una discusión contemporánea central, que sus capítulos desgranar en un movimiento que parte del análisis de la infraestructura material de las tecnologías digitales y recorre su vertebración en nuestras ciudades, subjetividades y formas políticas. El

análisis del presente, además, se complementa con consideraciones de las posibilidades y apuestas históricas (exitosas y derrotadas) que han tenido lugar en la conformación de la estructura político-tecnológica que poseemos actualmente. Por descontado, el interés de estos apuntes va más allá de lo estrictamente teórico, pues permiten discernir qué propuestas conducen a caminos probablemente aporéticos – Cancela se muestra muy crítico, por ejemplo, con la estrategia política de la Unión Europea en lo referido a la producción tecnológica– y cuáles otros nos podrían permitir imaginar un futuro con razonable esperanza, a pesar de su anterior fracaso (y en este sentido, no sería descabellado, cree Cancela, intentar repetir la experiencia contrahegemónica de aquellos países que, en los años 70, conformaron el movimiento de países no alineados [pp. 229 y ss.]). Para comprender mejor este recorrido, lo más útil será que presentemos brevemente algunos de los momentos más significativos del texto.

Como ya hemos anunciado, el texto se abre con una presentación de las infraestructuras materiales de nuestra conectividad, señalando las raíces coloniales e imperialistas del presente tablero de juego económico. Cancela nos descubre así que la estructura de extensa red de cables transocéanicos que garantizan que podamos comunicarnos con cualquier parte del mundo a cada vez mayor velocidad depende en gran medida del viejo monopolio británico de la gutapercha. Dicho material, obtenido de la savia de ciertos árboles, permitió en el siglo XIX la conformación de la infraestructura telegráfica británica que es origen directo de su infraestructura actual. Según Cancela, la influencia de dicho origen sigue permeando en la forma que pensamos Internet, pues ayuda a conformar una relación de

subordinación colonial entre países por la cual «mientras las grandes potencias erigían los costosos canales para la conexión entre los puntos espaciales con el objetivo de controlar el acceso a las infraestructuras, los países con los comerciaban sufrían sus consecuencias (el robo, la rapiña, la violencia y los ríos de sangre asociados con la expropiación» (p. 24). La ruptura de esta dinámica, que encontramos funcionando de forma idéntica en torno a tantos otros esquemas productivos y materias primas, solo puede solucionarse, a ojos de este autor, rebajando el grado de concentración de la propiedad sobre esta infraestructura de cableado transoceánico. Para ello, nos ofrece el inspirador ejemplo de la estructura india SEACOM e invita a repensar la vía pacífica de creación de alternativas a través de la creación de asociaciones que permitan otro modo de propiedad sobre estas infraestructuras. Esta argumentación permite relacionar la intervención de Cancela con aquellas intervenciones que están pensando la tecnología desde sus aspectos referentes al equilibrio sistémico de nuestro entorno, tal como realizan las propuestas de Almazán (2021) o Arenas (2021).

Esta necesidad de «desencabalar» (por usar el célebre término polanyiniano) las estructuras sociales de la anatomía de la propiedad privada sobre las infraestructuras tecnológicas ocupa a Cancela también en el segundo de los capítulos, donde se constata la presencia en nuestras finanzas cotidianas de los intereses del nuevo establishment de la economía digital. Esto tiene su origen en la creciente importancia del *big data*, que según atestigua este texto, está por ejemplo bajo muchas de nuestras preocupaciones en torno al precio de nuestro alquiler. Esto es así porque los centros de *big data* han generado una progresiva financiarización de la estructura de Internet. Cancela nos

recuerda que el matrimonio entre digitalización y finanzas no es nuevo: el propio desarrollo de los derivados financieros a partir de los años 80 se sustentó, de hecho, sobre los centros de datos y sus modelos informáticos. Sin embargo, la creciente estructura financiera de nuestras sociedades ha adquirido una nueva dimensión tras la crisis de 2008. Los centros de datos sostienen y aseguran la matriz extractivista de nuestras sociedades, en tanto «aseguran la transformación de la naturaleza en capital a un ritmo constante [y] facilitan que el trabajo en la economía digital y la energía humana que se desprende para mantenerla en marcha sigan recayendo sobre la explotación de la biosfera» (p. 45). Esto se realiza i) bien mediante la clasificación de diversos perfiles de mercado cuyas predicciones aseguran y garantizan las mejores condiciones para la acumulación del capital (en el caso, por ejemplo, del mercado inmobiliario); ii) ora gracias a la perfecta combinación de disponibilidad-prescindibilidad de la fuerza de trabajo en algoritmos dirigidos a la colocación de la fuerza de trabajo (López Calle, 2020, p. 99).

Todo ello, al precio de minar las infraestructuras materiales que sostienen la existencia, dada la enorme necesidad de agua de estos centros de datos para su refrigeración. A este respecto, Cancela da cuenta de diversos ejemplos de luchas locales (en Holanda y Estados Unidos) que ya hoy se están oponiendo a la canalización de recursos para sostener el mantenimiento de dichas estructura. El autor nos alerta asimismo del sinsentido de iniciativas como la del programa ASCEND de la Unión Europea, el cual está analizando «la viabilidad de poner centros de datos en órbita espacial» (p. 43), manifestando claramente el carácter predador de la lógica de acumulación capitalista. Sea como sea, el teórico vasco –en consonancia con lo que nos dicta el sentido común– defiende la

posibilidad de poner los centros de datos al servicio de los intereses públicos de la ciudadanía. Estos pueden ayudarnos en la tarea de «crear ecosistemas artísticos, prácticas culturales y acciones colectivas antisistémicas», siempre que, desligándolos de las dinámicas de mercado se imponga que «la única barrera de acceso para disfrutarlos sea habitar en este espacio colectivo llamado Tierra» (p. 52).

La perspectiva histórica se acentúa en el siguiente de los capítulos de Utopías digitales, en el que Cancela describe la genealogía del estado de cosas actual en la que nuestro presente de constante «crisis ha puesto de manifiesto muchos de los problemas de la globalización y ha complicado la preponderancia de la alianza transatlántica» (p. 58), mostrando que la vieja Europa es ahora un territorio «subdesarrollado en términos tecnológicos, incapaz de impulsar estrategias de autonomía tecnológicas distintas a la competencia en el mercado mediante enormes subvenciones a la composición de los capitales nacionales, e inmerso en una espiral de desindustrialización sin precedentes» (p. 59). Lo crudo de la descripción no le resta exactitud. No obstante, hemos de ser conscientes de que hubo otras posibilidades históricas, como aquella que buscó impulsar la industria de la computarización a lo largo de los últimos treinta años de la RDA. El fracaso del proyecto (debido, entre otros factores, a la desconfianza existente entre los países del bloque oriental en el contexto de la Guerra Fría, así como a un enfoque centrado en el sector militar, antes que en el comercial), lejos de conducirnos al desánimo, ha de ser visto como una oportunidad «para gestionar la economía vernácula de muchas maneras distintas» (p. 74). Se trataría aquí de trabajar para ir más allá del marco de la competición por

hacerse con la hegemonía del mercado de chips y apostar por «la autosuficiencia y la autonomía que ofrecen las industriales locales», lo que podría traducirse en «introduci[r] a las nuevas generaciones en las industrias avanzadas, dotándolos de los mayores avances computacionales y poniendo todo su ingenio al servicio del bien común [...] para volcar toda su creatividad en proyectos de desarrollo colectivo» (p. 74). Siempre teniendo presente, eso sí, que el objetivo último de este impulso ha de ser el de trascender el actual sistema social, económico y político, lo que implica, claro, «decidir sobre la potencia informática y computacional que necesita una sociedad organizada de manera distinta al mercado» (p. 75).

En esa tarea resulta fundamental atender a las transformaciones subjetivas que ha generado nuestra infraestructura social de carácter digital. Esta es, precisamente, el siguiente tema que aborda Cancela en las páginas que estamos comentando y es a un tiempo el momento de la argumentación que se explica con mayor prolijidad.

El fundamento básico de la antropología more digital se encuentra expuesto en la propia introducción del texto, donde se expone una fenomenología de algunas de las figuras que pueblan la sociedad digital. En primer lugar, encontramos en ella al Homo Davos. Este es aquel hombre que, autopercibiéndose como un creativo emprendedor, «encuentra» soluciones a sus problemas a través de las únicas instituciones en la modernidad capitalista, el mercado y el Estado, este último siempre guiado por dinámicas tecnocráticas» (p. 15). Dicho sujeto tendría como contraparte (no excluyente) el consumidor soberano, o sea, el «usuari[o] que se cre[e] a cargo de su propio destino, pero cuyo único camino para avanzar en la vida, para

descubrir las facetas de su personalidad o sus identidades más profundas es escoger entre servicios premium» (p. 15) y ambos estarían acompañados, por último, por los emprendedores que, haciendo gala de un discurso meritocrático, «únicamente pueden socializar sus descubrimientos e inventos por obra y gracia de herencias familiares o, por el contrario, de fondos de capital de riesgo, los cuales prestan dinero a aquellos que pueden ofrecer un modelo de negocio, casi siempre basado en la extracción y comercialización de datos sobre comportamiento humano» (p. 15). La racionalidad inherente común a estas tres figuras es evidente: se basa en el principio de origen neoliberal por el que el vínculo social se asienta sobre la necesidad de «economizar todo, convertir a cada sujeto en un consumidor y en un productor de memes comunicativos, en individuos que innovan o se desarrollan dentro de plataformas comerciales» (p. 82), comportamiento sustentado sobre una estrecha concepción de libertad individualista que «reproduc[e] las formas de explotación necesarias para la existencia de la desigualdad» (p. 89). Bajo el modelo único de la socialización a través de los mecanismos de las redes sociales, toda experiencia en planos extraeconómicos se canaliza mediante la competencia y, con ello, la devuelven al plano económico al «imponer la forma del intercambio», dado que «[a]l fin al cabo, no existe forma distinta de relacionarse en estas plataformas que conseguir más me gusta o incrementar interacciones» (p. 85).

Los efectos perversos de esta lógica son bien conocidos y pasan por un aumento de las tasas de depresión, ansiedad, insatisfacción corporal o sentimientos de soledad no elegida (Cancela, 2023, p. 87). También está transformando nuestra esfera pública discursiva. El criterio de viralidad como nuevo principio primero de la ratio

capitalista está generando un *general intellect* en el que «priman *youtubers*, tuiteros o todo tipo de memes intelectuales que predicán y refuerzan mecanismos de legitimación del neoliberalismo como la ignorancia, la confusión, la conspiración o simplemente el consumismo digital» (p. 92), todo lo cual lleva a la necesidad de concluir, sin duda, que «[l]a manera en que la gente se relaciona mediante *Twitter* debe ser abolida, pues ha ocupado categorías económicas en nuestra vida, como la cultura o la sociedad» (p. 107).

En orden a conseguir tal objetivo y en un movimiento sin duda heterodoxo, el libro nos invita a mirar con otros ojos a la política digital china en lo referido a la atención a los mecanismos del mercado. Sin negar los elementos securitarios de la experiencia oriental y sus consecuencias autoritarias en lo referente al crédito social –Cancela califica de «fanático» el interés del gobierno asiático por el control de la población (p. 101) y muestra las «limitaciones de las aproximaciones algorítmicas» (p. 98)– es cierto que hay algunos aspectos de su intervención que están siendo opacados, según Cancela, por la recepción habitual en los medios de comunicación hegemónicos en Occidente. Nuestro autor sostiene que China, buscando canalizar corporativamente las alternativas económicas de los movimientos sociales, está demostrando de forma fáctica que los mecanismos mercantiles no funcionan más eficazmente por sí solos (tesis claramente contrapuesta a la defendida por el bloque estadounidense) y que al contrario, mejoran con cierto grado de intervención. Tanto es así, que «esta innovación tecnológica ha conseguido que los mercados sean más transparentes y susceptibles a la intervención en el comportamiento a nivel individual» (p. 99).

Al margen del interés que tiene observar la política china fuera de los discursos y valoraciones habituales, la atención a estas cuestiones ha de servirnos, según el autor, para repensar las instituciones políticas que nos dotamos, teniendo particularmente presente las lógicas comportamentales que les son inherentes. Las redes sociales nos muestran a diario que el acceso a la información y la cultura no es más eficiente cuando se rige por imperativos de competitividad y de atención. Lo que nos indican, antes bien, es que «simplemente interactuamos con una dosis más elevada de discursos violentos, falsos o simplemente virales e irracionales» (p. 103). Reinterpretar las bibliotecas o los clubes de lectura son dos de las pistas que nos ofrece el autor para reconfigurar nuestro ser en el mundo, donde sean posibles objetivos como «la reparación y conservación del conocimiento» (p. 107) antes que la imposición de la mera viralidad.

Tras esta invitación, la segunda mitad de estas páginas trata de seguir ahondando en apuntar más escenarios de acción y transformación posibles, en un intento de concretar propuestas e ideas factibles ya en nuestro presente. Entre otros aspectos, se incide por ejemplo en la necesidad de conformar otras relaciones entre la imaginación y la tecnología para hacer a los ciudadanos partícipes de la solución de la emergencia climática que arrostramos. Un enfoque alternativo a la actual configuración tecnológica sustentada en los principios mercantiles nos permitiría salir de los angostos márgenes de la lógica de consumo. Un cambio en las actuales dinámicas sociales solo es posible desde una posición más autoconsciente y agente, que parta de la pluralidad de alternativas y enfoques que corresponde a cualquier sociedad profunda y verdaderamente democrática:

algo inviable si nuestro modo de cartografiar la realidad pasa necesariamente por la dictadura de facto de aplicaciones como Google Maps. En la línea de discursos que están defendiendo el cooperativismo algorítmico y de plataformas, Cancela vindica la necesidad de que los ciudadanos se involucren en el diseño de los modelos con que pensamos la realidad. Solo confrontados ante «las distintas realidades posibles, los diversos beneficios y consecuencias que llevan acarreados o la viabilidad de unas decisiones respecto a otras» (p. 161) podremos garantizar que nuestras políticas se sustentan sobre decisiones lo suficientemente conscientes y responsables.

En dicho ejercicio de toma de conciencia, las ciudades están por supuesto llamadas a jugar un papel preponderante. A este respecto, más allá de la necesidad de alertar sobre los peligros de dejar al albur de la dinámica de lo siempre igual del capital la gestión de nuestras infraestructuras (tal y como se está pretendiendo, como nos muestra este autor, desde los proyectos de *smart city* asociados a los grandes tenedores de capital), Cancela sostiene las ciudades pueden ser un escenario ideal para comenzar a transformar la realidad. Como muestra la experiencia de Barcelona y por su cercanía con las personas –así como por la existencia de multitud de actores en contacto directo con las necesidades de los ciudadanos– las urbes están llamadas a ser el primer bastión de la imposición de lógicas «donde el producto social generado en la ciudad se distribuye en cada persona, no se acumula y disemina como bienes o servicios de consumo privados» (p. 184). De hecho, algunos enfoques teóricos recientes (Richardson, 2018, 2021) evidencian que la riqueza de la logística generada por las aplicaciones está

configurando la geografía de nuestras ciudades y convirtiendo al propio trabajo, antes que en un acto que se realiza en un espacio determinado (como una oficina, una fábrica) en una «situación» (Richardson, 2021, p. 358) que solo podrá ser dirigida a la obtención de una mayor autonomía de los individuos si logramos que los avances tecnológicos se pongan a nuestro servicio, en lugar de dirigirse a la solo fin de una mejor explotación de la fuerza de trabajo (Christiaens, 2023).

No obstante, todo ello solo será posible si los planes estratégicos del Estado se alinean con los intereses de sus poblaciones. En relación con eso, debe decirse que nuestro autor se muestra relativamente pesimista en el orden inmediato, pero esperanzado en lo referente a la construcción de horizontes de futuro. Pesimista en lo inmediato, decimos, porque Cancela deduce de lo acaecido de la reciente pandemia que, en contra de lo que se ha comentado en torno al nuevo cariz emprendedor del Estado, esta institución se ha mostrado carente «de agencia suficiente para canalizar el monopolio de la fuerza en una dirección democrática», haciendo así que «la representación del poder corporativo dentro del Estado capitalista» saliera «reforzada» (p. 197).

Cabe decir en este punto que, en cierta medida en contraposición a lo que comenta Cancela, algunos de los autores que están pensando el nuevo carácter del estado en el ámbito internacional (Barcellona, 2021; Robinson, 2017), ven de hecho en el modelo del «Estado emprendedor» la actual impotencia de la estructura estatal en el nuevo ámbito de juego de la economía, toda la cual tiene lugar en un contexto internacional en el que este es únicamente un actor entre otros. Tanto es así, que se ha hablado incluso de una nueva «clase corporativa transnacional» en la que la clase dirigente, hoy especialmente heterogénea y plural, no puede

identificarse de forma inmediata con las estructuras políticas consideradas en su conjunto, sino con diversos actores situados en diversos foros y espacios de influencia a nivel nacional e internacional (Robinson, 2017, p. 173).

Obviando estas pequeñas diferencias teóricas, Cancela acierta al mostrar como señal de clara claudicación ante las fuerzas del *business* as usual la estrategia estatal tecnológica, que se muestra indefectiblemente ligada al grupo de las GAFAM. Motivo de ello es que «no existe financiación ni infraestructura pública para asumir las inversiones en digitalización [...] y, además, no se han establecido las bases democráticas suficientes como para repensar las estructuras administrativas que gobiernan la vida pública», lo que ha llevado al avance de la «racionalidad corporativa» por la cual «no existe intermediación política [...] más allá de dejar hacer al sector privado» (p. 204). La rotundidad de la frase no magnifica en absoluto la gravedad de la situación: los diversos ejemplos de las últimas contrataciones estatales en materia de infraestructura digital que ofrece el libro un poco antes (en los que los millones de euros se cuentan con números de tres cifras) no dejan duda alguna al respecto. Dado este contexto, tal como expresa Cancela: «¿resulta tan utópico evitar que el Estado se convierta en una App Store donde todos los servicios básicos son de pago, la libertad humana se reduce a intercambiarse como mercancía y a trabajar largas horas de manera precaria para disfrutar con cuentagotas de las innovaciones tecnológicas más avanzadas de la época?» (p. 224). Que la respuesta a dicha duda caiga del lado más alejado de la completa identificación con los mecanismos mercantiles depende, de nuevo, de nuestra capacidad de hacernos con la organización y práctica de los mecanismos tecnológicos para ponerlos al servicio de las poblaciones, tarea para

la que –como esperamos haber hecho ver aquí– *Utopías Digitales* ofrece numerosas pistas para comenzar a hacerlo posible.

No obstante, no es esta la última palabra de este libro, que cierra con una imagen y ejemplo de lo que se debe comenzar a pensar en el área de la política internacional. En cuanto a esto, Cancela comienza refiriéndose al ejemplo del movimiento de los países No-Alineados (MPNA), que si bien ha perdido gran parte de su importancia tras la caída del bloque soviético, nos remite a una época en la que otro orden fue tangible, algo que estuvo especialmente presente durante los años 70. Al fin y al cabo, esta no solo fue la década en que el MPNA realizó alguna de sus declaraciones más significativas, sino también la era en la que figuras como Salvador Allende informó en la ONU de los peligros de dejar que las corporaciones internacionales se hicieran con un excesivo poder. De hecho, la propia ONU estuvo debatiendo la posibilidad de introducir un código externo vinculante para el control de estas corporaciones que ligara su comportamiento a la satisfacción del interés general (Hernández Zubizarreta, 2008, p. 40 y ss.). El desplazamiento de este tipo de debates a organismos en los que la correlación de fuerzas de poder es más favorable a los capitales transnacionales (como ocurre en el marco de la OCDE), así como el auge de la responsabilidad social corporativa (RSC) y sus mecanismos de «derecho blando» señalan con claridad de qué lado se decidió la disputa.

Sea como sea, este tipo de ejemplos señalan con claridad la contingencia de las hegemonías mundiales y por ende, su volubilidad. Todo ello le sirve a Cancela de contexto para proponernos algunas propuestas que, de llevarse a cabo, podrían sustentar

otra infraestructura digital. Por descontado, sus principios rectores serían la defensa de la autonomía de los países implicados, así como la disolución de las relaciones de dependencia existente entre ellos. La búsqueda de una infraestructura diferente pasa, por supuesto, con la búsqueda de un nuevo diseño que, consciente de las dificultades del desarrollo de las tecnologías en cada territorio (y por ello, comprometido con su realización) también sirva «para sustituir la importación de tecnología procedente de Silicon Valley, favorecer la diversificación nacional y regional o impulsar experimentos autónomos» (p. 245). En esta medida, será imprescindible asimismo la conformación de alianzas políticas contrahegemónicas, que, junto con la atención a los discursos de la epistemología crítica, podrían llevar a cabo el antiguo sueño que una vez nos pareció alcanzable, al que aludíamos al comienzo de estas líneas: «mantener Internet como patrimonio común de la humanidad» (p. 246). La enormidad de la transformación puede hacer aparecer a este deseo una aspiración quimérica, tanto más a la vista del convulso contexto geopolítico en el que nos encontramos. No obstante, dilucidar estas propuestas, explicarlas y compartirlas es el único modo de que (aunque sea únicamente al modo del horizonte asintótico kantiano) sean concebidas como ejecutables. Esta es la labor que realiza Ekaitz Cancela en su propuesta y con ello, demuestra la capacidad transformadora de la utopía. Volvemos así al comienzo de este escrito. La vejez de los antiguos modelos aspiracionales del capitalismo digital que ahí presentamos se confronta gracias a Cancela con unas «ideas rebeldes e insurrectas que desde tanto tiempo atrás se rumian en nuestro interior, como

misiles que esperan a ser lanzados contra las bases del sistema» (p. 252). Que acierten –y lo hacen– en el blanco de nuestras preocupaciones es, sin duda, también gracias a la labor teórica presentada en *Utopías Digitales*.

Referencias

- Almazán, Adrián (2021). *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*. Taugenit.
- Arenas, Luis (2021). *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*. Trotta.
- Barcellona, M. El derecho privado de la economía y la sociedad líquida. En José A. Estévez Araújo (Ed.), *El derecho ya no es lo que era. Las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal* (pp. 277-304). Trotta.
- Benanav, Aaron (2021). *La automatización y el futuro del trabajo*. Traficantes de Sueños.
- Cancela, Ekaitz (2019). *Despertar del sueño tecnológico. Crónica de la derrota de la democracia frente al capital*. Akal.
- Christiaens, Tim (2023). *Digital Working Lives. Worker Autonomy and the Gig Economy*. Rowman & Littlefield.
- Fuchs, Christian (2021). *Das Digitale Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie des 21. Jahrhunderts*. Mandelbaum.
- Hernández Zubizarreta, “La responsabilidad social corporativa y las empresas transnacionales: de la ética de empresa a las relaciones de poder” en Lan Harremanak, 19, 2008-II, pp. 17-49
- López Calle, Pablo (2020). La judicialización de las relaciones laborales como dispositivo de organización del trabajo: tres fases del proceso de producción logístico en Europa. En A. Riesco-Sanz (Ed.), op. cit. (pp. 75-101).
- Martínez, Layla (2020). *Utopía no es una isla. Catálogo de mundos mejores*. Episkaia.
- Morozov, Evgeny (2011). *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. Public Affairs.
- (2013). *To Save Everything, Click Here. The Folly of Technological Solutionism*. Nueva York, Public Affairs, 2013.
- Peirano, Marta (2022). *Contra el futuro. Resistencia ciudadana frente al feudalismo climático*. Debate.
- Pfeiffer, Sabine (2022). *Digital Capitalism and Distributive Forces*. Bielefeld.
- Richardson, Lizzie (2018). Feminist Geographies of Digital Work. *Progress in Human Geography*, 42(2), pp. 244-263.
- (2021). Coordinating Office Space: Digital Technologies and the Platformization of Work. *EPD: Society and Space*, 39(2), pp. 347-365. DOI: 10.1177/0263775820959677
- Robinson, W. I. (2017). Debate on the New Global Capitalism: Transnational Capitalist Class, Transnational State Apparatuses, and Global Crisis. *International Critical Thought*, 7 (2), pp. 171-189, DOI: 10.1080/21598282.2017.1316512
- Srnicek, Nick y Williams, Alex (2017). *Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona, Malpaso, 2017
- Staab, Peter (2019). *Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*. Suhrkamp.

Ferraris, Maurizio. (2023). *Documanidad. Filosofía del mundo nuevo*. Madrid: Alianza Editorial. ISBN: 9788411483346. Reseñado por: Tiziano Fossati Levi. Università degli studi eCampus. (Traducción: Francesca Indriolo).

En 2021 Maurizio Ferraris, filósofo de Turín cuya fama en Italia y en el extranjero sigue creciendo, publica *Documanidad. Filosofía del mundo nuevo*. El título es una clara referencia al anterior *Documentalidad. Por qué es necesario dejar huellas* (publicado en 2009 en Italia y en español por Ediciones Trea) aunque hay muchas novedades respecto a este último.

El tema de la huella, por ejemplo, aunque fundamental también en esta publicación, parece haber tomado nuevas formas y una centralidad distinta a la del pasado. Si en los primeros trabajos del profesor turinés el vínculo con la idea de texto era aún muy fuerte, con esta publicación Ferraris desplaza la atención del concepto de inscripción a el de histéresis, que es una noción decididamente más amplia y abstracta, pero al mismo tiempo mucho más específica.

En la sucesión de los libros de Ferraris, la escritura siempre ha tenido una importancia muy grande y es probablemente lo que más articula su filosofía, pero hay que admitir que nunca ha sido una noción inalterable: con el tiempo este pilar ha cambiado de nombre, apariencia y dimensión, siendo siempre un eje fundamental de su pensamiento.

En concreto, partimos a finales de los años ochenta, en la época de *Historia de la hermenéutica* (Ferraris, 1988), con la idea de “texto” para pasar luego a la de “escritura”, de “documento”, de “inscripción” y finalmente de “huella” en un camino de enfoque progresivo hacia lo realmente crucial de todo el discurso ontológico que propone el filósofo. Con *Documanidad* damos un paso más en esta progresión y la atención, antes centrada en la noción de registro, ahora se dirige a un nuevo concepto: la histéresis. Se trata del elemento más

novedoso de este volumen y al que el autor dedicará un próximo libro: *Hysteresis*, publicado por Edinburgh University Press.

Para entender qué es la histéresis, es necesario en primer lugar familiarizarse con el concepto de registro, del cual es una evolución: ya en trabajos anteriores Ferraris había aclarado que la huella no es necesariamente escritura, sino más genéricamente el pasado repetido por la materia, o más bien la capacidad de algo de persistir incluso después de su fin, gracias a su registro. Al mantener su memoria impresa en un medio físico, un objeto o un evento pueden manifestar su presencia (pasada) incluso cuando ya no esté. La huella

tiene la característica de estar a la vez presente, como huella, y ausente, ya que ser huella consiste en referirse a algo que no está presente, así como la ceniza es huella de un trozo de madera que ya no existe (Ferraris, 2023, p. 350).

Sin embargo, cuando algo queda, y por tanto se conserva, se puede reutilizar, sin necesidad de volver a empezar. Este es el caso de un pedernal astillado, un palo bien trabajado, un propulsor, un cuchillo afilado o cualquier otra herramienta que se pueda usar repetidamente y que no sea desechable.

El proceso básico gracias al cual se produce la construcción de un instrumento es la capitalización, es decir el esfuerzo invertido en la producción de un objeto que, gracias a su capacidad de ser reutilizado muchas veces, premia a su creador por la inversión inicial en términos de esfuerzo con la capacidad de economizar tiempo o evitar mucho trabajo una vez completado; trabajo que, gracias a la herramienta en cuestión, se vuelve mucho más rápido y, sobre todo, no tiene que repetirse todos los días. Esta

extraordinaria rebaja en términos de esfuerzo sólo es posible gracias al registro: el objeto conserva en sus formas la memoria de un esfuerzo, de un trabajo, que, en lugar de estar destinado por ejemplo al deshuesado directo de un animal, está estratégicamente dedicado a astillar un pedernal. Esto, si se hace bien, permitirá mucho menos esfuerzo en la acción de desollar y trocear una canal, pues tendrá una precisión y eficacia incomparables frente a la actividad directa de los dientes y las uñas sobre la carne para partirla, sin ayuda de herramientas, de los huesos. Además – y este es el aspecto crucial de la discusión – el trabajo realizado con el pedernal es una inversión de futuro extraordinariamente rentable, ya que se puede utilizar no una, sino varias veces en numerosos cadáveres: esto significa haber capitalizado un esfuerzo inicial, que se reembolsa en el momento del sacrificio de cada canal.

El principio de capitalización se aplica a cualquier herramienta: desde el pedernal hasta la azada, desde el teléfono móvil hasta la estación espacial internacional. El esfuerzo requerido para la construcción de una azada «se ve recompensado con la potenciación de la acción resultante» (Ferraris, 2021, p. 12) del mismo modo que disponer de una avanzada permanente en órbita permite a los científicos y astronautas ahorrar un gran número de viajes y movimientos de equipos. Pero, ¿en qué consiste esta potenciación? Depende de la herramienta, aunque en general las ventajas derivan de una mayor solidez, precisión y eficacia, pero sobre todo de la iteración, o sea de la posibilidad de repetir la operación sin tener que empezar de nuevo cada vez.

El registro hace posible la iteración, pero la iteración no es el único beneficio de la histéresis sobre el registro. De hecho, con la llegada de internet y, más recientemente, con la recopilación de metadatos, es decir, toda la información

que producimos involuntariamente con nuestro comportamiento, aparentemente insignificante si se toma individualmente (pero muy interesante si se considera en forma agregada), ha surgido la posibilidad de crear documentos a partir de algo que tradicionalmente no dejaba huellas.

Lo que la web está haciendo posible no es solo la infoesfera, es decir, esa capacidad, antes inimaginable, de conectar diferentes documentos o de recopilar y hacer accesible una infinidad de información, sino – y esto es lo verdaderamente extraordinario – la docuesfera, es decir, la capacidad para generar documentos a partir de circunstancias que antes no eran capaces de hacerlo. Y estos son datos que se pueden comparar entre sí, agregar, procesar y vender.

Además de la iteración, la histéresis puede así dar lugar a la alteración, a la emergencia como producción de lo cualitativamente nuevo (p 14).

Ferraris habla de la transición de la red ptolemaica a la red copernicana, donde la primera es esencialmente eidocéntrica (de *eidōs*: idea), porque se centra en documentos fuertes, es decir, toda la información, imágenes y mensajes voluntariamente producidos y hechos públicos en el Internet. El segundo es etocéntrico (de *ethos*: comportamiento) porque se centra en documentos débiles, es decir, metadatos, que no registran las ideas u opiniones políticas de los usuarios, sino sus conducta.

Si bien puede parecer una diferencia sutil, lo que está en juego es muy diferente; desde un punto de vista político, de hecho, la finalidad del perfilar a los usuarios se interpreta de forma distinta: para la visión ptolemaica, la web es una herramienta destinada al control social de la población por parte del poder político, para la perspectiva copernicana, sin embargo, el objetivo es el beneficio económico.

Si el eidocentrismo ve en el documento la huella de una información, de la cual derivar ciertas acciones (políticas), el etocentrismo ve en eso, por el contrario, la huella de una acción, de la cual extraer información (económica). Brevemente: para la red ptolemaica la secuencia es información-huella-acción, mientras que para la red copernicana es acción-huella-información. Dejando de lado la supuesta cuestión del control político de la población por parte de los poderes gubernamentales, en la que – a excepción de China – Ferraris no cree mucho, queda en cambio reflexionar seriamente sobre el valor económico que tiene esta información. En efecto, la revolución documerial ha permitido hacer de la información (sobre el comportamiento) un bien muy preciado, «documentos que valen mucho más que el dinero porque nos hablan no de lo que el consumidor tiene sino de lo que el consumidor es» (p. 61).

También permiten la automatización, refinamiento y optimización de la producción y distribución de bienes, reduciendo desperdicios, tiempos y costos, todo ello aprovechando la información cada vez más detallada sobre los hábitos de compra, necesidades y conductas del consumidor.

Este proceso, capaz de producir significados – y por tanto valor – a partir de los datos, es la actividad propia de la hermenéutica digital. En esencia, se está generando valor (en términos de conocimiento y, en consecuencia, dinero) a partir de algo que a partir de algo que no creíamos pudiera tenerlo. Y sobre todo, antes de que consiguieran recopilarlos, no nos habíamos dado cuenta de la magnitud del valor que tenían estos datos, tanto que durante mucho tiempo nos preguntamos – por ejemplo cuándo las primeras redes sociales empezaron a tener millones de

usuarios – cómo estos gigantes de la comunicación se habrían facturado y sostenido económicamente ya que la inscripción es gratuita. Se pensó ingenuamente que los beneficios sólo podían derivarse de la venta de un servicio y no de la libre adquisición de información.

En el momento en que se puede registrar el comportamiento humano, entonces la praxis se convierte en poiesis, es decir, produce documentos y valor (p. 15).

La histéresis es, pues, algo decididamente más amplio que la inscripción; en esencia es – al mismo tiempo – el concepto de permanencia, de iteración y de alteración: aunque proviene de una evolución del estudio de la inscripción, es algo más específico y amplio que la huella. Si esta, en efecto, ya había sido identificado como memoria marcada sobre un soporte material, la histéresis se aplica mucho más genéricamente a todo lo que permanece y que, en esta conservación, permite el surgimiento de cosas nuevas. Incluso el agua que cava la roca es histéresis cuando deja una huella de su paso sobre la piedra, a través de la cual se hace reconocible su acontecer, aunque sea en forma de memoria,

pero en lo que se refiere a la histéresis precisamente la revolución documerial nos permite ver las cosas con más claridad y, en particular, reconocer que el registro hace mucho más de lo que comúnmente creemos (p.10).

Por ejemplo, cuando somos testigos del hecho de que una tela colgada al sol se seca y permanece así incluso después de que el sol se ha puesto, esencialmente estamos descubriendo que las consecuencias de algo permanecen

incluso cuando lo que las permitió ya no está: «los efectos sobrevivieron a las causas» (p. 349).

La tendencia que tiene el hombre moderno, sin embargo, es centrar su atención en las causas, como si éstas fueran el núcleo metafísico de la existencia:

no es así: el verdadero pegamento es posponer, persistir y transformar, lo que explica por qué [...] una sociedad sin documentos es muy poco, y por qué un aumento cuantitativo de la histéresis [...] ha cambiado el mundo, y sobre todo ha revelado su esencia profunda (p. 350).

Que de repente todo se registre, recopile y archive cambia la realidad, el conocimiento que tenemos de ella y en definitiva cambia nuestra vida. La histéresis es, por tanto, un concepto al que llega Ferraris a través del estudio de las inscripciones, pero que se aplica a la realidad en general y, por tanto, es esencialmente una categoría metafísica que mantiene unidos el tiempo, el espacio, la materia y la forma.

La mayor parte de *Documanidad* está dedicada a la filosofía de la técnica. Aquí Ferraris, refiriéndose a un discurso que ya había presentado en *Documentalidad* (2009) y a una larga tradición postestructuralista, en la que sobresalen Derrida y Leroi-Gourhan, presenta una descripción del hombre como un animal esencialmente técnico. Habiendo rechazado cualquier visión creacionista o constructivista, que de hecho sería la declinación secular de la misma perspectiva pentecostal que ve una mente creativa detrás del mundo, aunque sea más humana que divina, Ferraris adopta un punto de vista emergentista, o más bien el equivalente filosófico del evolucionismo. La realidad no se dibuja, ni se diseña, ni se construye: en su origen no se sitúan ni las divinidades ni los esquemas mentales del

“Yo pienso” kantiano. Emerge gracias a mecanismos de estratificación y permanencia; en otras palabras: gracias al registro.

La inteligencia humana, desde este punto de vista, no difiere cualitativamente de la de otros animales, muchos de los cuales, por ejemplo algunos cetáceos, tienen capacidades cerebrales globales que superan a las del hombre (Linzey, 2013, p. 1). Incluso comparando la masa cerebral con la del peso total del organismo, el hombre no tiene primacía ya que hay hormigas cuyo cerebro puede llegar a ocupar alrededor del 15% de su masa corporal (Castillo, Seid, Wcislo, 2011, p. 6). Lo que caracteriza al ser humano, en efecto, no es una dotación orgánica particular, como un cerebro voluminoso (Leroi-Gourhan, 1997, pp. 26-27), sino una carencia insalvable: él vive sin cuernos, garras, pelaje o caparazón.

El hombre – y en este Ferraris hace referencias explícitas a Leroi-Gourhan y Nietzsche – es esencialmente un animal vulnerable e inadaptado, a merced de las fuerzas de la naturaleza y presa fácil de otros carnívoros. Sin embargo, es en la carencia orgánica donde debe rastrearse la necesidad de compensar la propia debilidad con dotes externas:

el alma se hizo humana no cuando alcanzó una determinada masa cerebral, sino cuando, por una serie de circunstancias fortuitas que retrospectivamente puede leerse como el destino manifiesto de la humanidad, se ha dotado de suplementos técnicos capaces de remediar sus carencias (p. 103).

A esto se suma el hecho de que el hombre, a diferencia de los autómatas y los cerebros electrónicos, está lleno de necesidades. Ya sean básicos, como comer y respirar, o secundarios, como casarse en la costa de Amalfi o licenciarse en química, el mismo hecho de ser un organismo lo convierte en

esclavo de un gran número de compulsiones. Responder a las necesidades y suplir las carencias, y no «la posesión de la razón ni el amor al conocimiento, constituye la esencia del alma humana» (p. 116), lo que significa que nunca ha existido una humanidad sin técnica, ya que representa la principal estrategia implementada por el hombre para adaptarse al medio ambiente.

En esta perspectiva, por lo tanto, no es posible concebir una antropología que no sea también una filosofía de la técnica, y aquí también encuentra una fuerte confirmación la crítica de Ferraris al mito del buen salvaje y al supuesto estado de naturaleza descrito por Rousseau, donde los hombres hubieran vivido libres y felices, antes de ser corrompidos por la ciencia y las artes. No sólo no ha existido nunca tal era, sino que además es absolutamente inconcebible y en contradicción con la naturaleza misma del hombre: si hubo hombre, inevitablemente también hubo tecnología, ya que

el exceso, la adopción de complementos con respecto a la natural dotación, debe [...] ser entendida como una constante, la única, que define la naturaleza humana (p. 131).

Documanidad continúa el estudio de la relación entre el hombre y la tecnología con un análisis profundo de la “responsividad” y de la típicamente humana capacidad de generar y proyectar fines en las herramientas que crea. La razón no nace como facultad originaria, sino como esa capacidad de comprender que surge siguiendo a la competencia: exactamente como la epistemología, según Ferraris, es posterior a la ontología, ya que «algo debe ser para que algo sea conocido» (. 234), asimismo la comprensión emerge sólo después de la competencia.

Trivializando, podemos decir que no es necesario saber física ni anatomía para caminar, así como

no es necesario saber qué son las matemáticas para hacer cálculos, [...] comprender es un lujo, la competencia y la acción son una necesidad (p. 201).

La actividad primaria de la razón es la de generar fines, no la de resolver problemas, ya que en la mayoría de los casos la eficacia de actuar deriva precisamente de la práctica, que permite la adquisición de habilidades. El conocimiento es siempre posterior a la praxis, y no se da la situación contraria: la técnica no es el resultado de una mente superior y superfina, como solemos pensar, sino el origen de la propia autoconciencia, que es la última fruta: tardía, contingente y totalmente impredecible.

Cuando manejo dinero, no aplico una teoría económica, [...] simplemente actúo, siguiendo el carácter subyacente de mi relación con la realidad en general. Poco a poco, a través de la acción, puede ocurrir que tome conciencia de lo que hago, y la competencia se transforme en comprensión, es decir la tecnología pasa a ser epistemología (p. 203).

La autoconciencia, la conciencia, la intencionalidad, dentro de las cuales el hombre coloca invariablemente la responsabilidad de sus propias acciones, son elementos completamente ausentes en la secuencia ontología > tecnología > epistemología, y que aparecen si acaso en el último tramo de la tríada y, más que nada otra cosa, acompañando un gesto más que generándolo. El estudio de esta secuencia pasa por la reevaluación del gesto, la mano y la prótesis, cuya

cooperación determina el concepto de responsividad.

De hecho, la acción humana es una secuencia ininterrumpida de gestos principalmente inconscientes, de los que tomamos conciencia de forma completamente involuntaria e impredecible. «En definitiva, el conocimiento no es la premisa, sino si acaso [...] el resultado» (p. 209).

Pero, ¿qué determina el nacimiento de los significados? El valor de la conciencia, del tiempo, de la intención y, más ampliamente, del sentido de la vida y de la acción, sólo puede derivar de la muerte:

sólo lo que tiene fin puede tener fines, desde el momento en que se siente la unicidad de las elecciones y la historicidad de la existencia (p. 243).

Entre las muchas diferencias que existen entre una inteligencia humana y una artificial, más allá de las capacidades de cada una, está que la segunda, a diferencia de la primera, no está enraizada en un organismo y por tanto no teme a la muerte y no tiene necesidades, ni primarias ni secundarias. El hombre, en cambio, está condenado a morir y sabe que tiene poco tiempo: tiene urgencias, tareas que atender. Son fines internos (comunes a los animales, pero no a los autómatas), cuando se dedican a la supervivencia, como comer y respirar, y fines externos (comunes a los autómatas, pero no a los animales) cuando se trata de necesidades de carácter no biológico.

La cuestión central de este discurso, nada evidente, es que «el organismo confiere sentido, urgencia, fines a un mecanismo que de otro modo carecería de ellos» (p. 131). Por un lado es pues el hombre quien, sometido al fin (muerte) genera fines y los proyecta, a través de la inscripción, en las máquinas (cortar, golpear, lanzar, etc.), por otro

el mecanismo fortalece los recursos del organismo, y crea las condiciones para el nacimiento del conocimiento, del mundo de la cultura y del espíritu, de las relaciones sociales y de la economía (p. 131)

Así se genera efectivamente un nuevo mundo de fines externos. Esta es la razón por la que el hombre es el único animal no humano que posee propósitos tanto externos como internos.

Es en esta capacidad de asignar fines, desde el de hacer un plato de pasta hasta el de restaurar el imperio germánico, en lo que consiste la racionalidad (p. 243).

Donde el suplemento suple una carencia biológica, la satisfacción genera nuevas necesidades: imagen que casi parece fundar el capitalismo de consumo (y no sólo la capitalización de la histéresis) en la condición metafísica del hombre.

Cada nuevo suplemento que entra en la historia llena un hueco pero genera otros nuevos. Y en este punto comienza una espectacular persecución mutua (p.138).

Consideremos, a modo de ejemplo, cuántas nuevas necesidades genera el uso del teléfono móvil (permanecer conectado e informado, publicar fotos, responder a los mensajes). Idealizar una supuesta época edénica en la que el hombre vivió ingenuamente libre y feliz, antes de corromperse con el comercio, la tecnología y el capital, es llevar adelante un relato que ignora que es en ellos donde se pueden rastrear las constantes de la forma humana de vida.

Sin embargo, los extraordinarios desarrollos de la técnica siempre parecen despertar grandes preocupaciones: así lo demuestra el reciente desconcierto que la inteligencia artificial, mediante el uso de modelos de lenguaje de aprendizaje automático, ha generado en el día a día de muchos usuarios y en las

disposiciones de algunos gobiernos (en Italia el Prov. n. 112 del 30/03/2023 emitido por la *Autorità gar. per la protezione dei dati personali*). Más allá de la inevitable circunstancia de que toda innovación esté expuesta a estos riesgos – pensemos en la demonización de la máquina de escribir por parte de Heidegger (Ferraris, 2016) – se hace necesario considerar la automatización como un resultado inevitable de la histéresis y probablemente uno de los más relevantes para la tecnología del siglo actual.

La pregunta asume, sin embargo, relevancia social, en un momento en que la automatización, aplicada al mundo del trabajo, conducirá a la inevitable sustitución de muchas figuras profesionales, exactamente como en el pasado, maquinarias cada vez más precisas y productivas habían sustituido a la mano de obra de muchos trabajadores y agricultores. Lo que parecía imposible de suplantar, y que por tanto se consideraba propio del ser humano, era su inteligencia, su capacidad de cálculo y su inventiva. Ahora sabemos que no es así:

la inteligencia, lejos de ser algo exclusivo e inimitable en el hombre, [...] es lo que dentro del ser humano puede ser imitado por el mecanismo: registra, manipula, calcula, repite (p. 65).

La automatización y sus consecuencias en el mundo del trabajo hacen cada vez más evidente que lo que los robots nunca sustituirán al hombre no es la producción, sino algo que está enraizado en el organismo (de lo que carecen las máquinas), es decir, el consumo: «la esencia del ser humano no está en sustituir a la máquina, sino en consumir lo que la máquina produce» (Ferraris, 2021, p. 65).

Parecen tomar forma algunas de las intuiciones proféticas de Adorno, al menos parcialmente, en torno a la configuración del hombre como trabajador-consumidor, orientado tanto en la fábrica como en su tiempo libre por el capital y la industria cultural.

La industria está interesada en los hombres sólo en cuanto clientes y empleados suyos y, en efecto, ha reducido a la humanidad en general y a cada uno de sus elementos en particular a esta fórmula que todo lo agota (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 191).

Las necesidades, el sistema de producción y la tecnología se entrelazan y envuelven al individuo en una realidad dominada por el capital en todos los niveles: «el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural» (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 171). La cultura misma se mercantiliza y genera productos comerciales. La música, los libros, las películas se vuelven repetitivos, predecibles y estereotipados.

Lo decisivo hoy [...] es [...] no dejar en paz al consumidor [...]. El principio del sistema impone presentarle a todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero de otra parte, organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que en ellas se experimente a sí mismo sólo como eterno consumidor, como objeto de la industria cultural (p. 186).

Incluso lo que debería ser tiempo libre del trabajo está ocupado por el capital que explota el ocio y lo tuerce al interés económico, convirtiendo al hombre en un sujeto esencialmente dedicado a la actividad productiva durante las horas de trabajo y al consumo durante las horas de

descanso: «*work while you work, play while you play*» – tal es una de las reglas básicas de la autodisciplina represiva» (Adorno, 1987, pp. 129-130). Las necesidades que el hombre quiere satisfacer durante su ocio son inducidas por el mismo sistema de producción para el que trabaja, haciéndose esclavo por partida doble: de la producción y del consumo.

Durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de producción. [...] Para el consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción (Horkheimer y Adorno, 1994, pp. 169-170).

Ferraris ofrece una descripción actualizada de lo profetizado por Adorno cuando señala que los corredores y los que van al gimnasio, así como los que practican el ayuno, son el síntoma de una transformación significativa. La rarefacción del trabajo, que «además de precariedad, es reducción de trabajadores» (p. 68), ha provocado la desaparición del esfuerzo físico. El hombre

debe correr para quemar la energía que no consume en el trabajo, pero – este es el aspecto crucial – su movilización puede producir más riqueza que la generada por la fuerza física, porque le permite consumir bienes producidos industrialmente a un precio muy bajo que de otro modo quedarían sin vender (p. 68).

La centralidad del trabajo, entendido como la producción de valor, parece pasar gradualmente de la producción real al momento del consumo: vacaciones, viajes, compartir fotos en las redes sociales, aunque esencialmente momentos no laborales, se han convertido con el tiempo en el eje de la producción del valor. «El *otium* es

mucho más rentable que el *negotium*» (p. 72) sobre todo cuando la actividad de montar muebles recién comprados se desplaza en el tiempo libre del consumidor: el comprador está contento porque gastó poco en sus compras y la empresa tuvo una gran reducción de costes. Todo esto es posible porque el consumidor, de nuevo, ignora que su tiempo libre está cada vez más dominado por actividades productivas, cuyos beneficios económicos siempre recaen en terceros.

El trabajador subjetivamente se siente cansado, pero no sabe a qué atribuir el cansancio, porque no sabe que está trabajando y en cierta medida se lo oculta a sí mismo (p. 72).

Además, así como el montaje de muebles por parte del consumidor disuelve la división del trabajo, propia de la producción capitalista tradicional, del mismo modo

con el eufemismo de “teletrabajo”, o “smartworking” (sinónimo inequívoco de “tangada”), la difusión extiende potencialmente la cantidad de trabajo requerido rompiendo la unidad de tiempo, lugar y acción propia del trabajo industrial (p. 329).

Si antes el trabajo se distinguía del descanso, escribe Ferraris, como el día de la noche, hoy es cada vez más omnipresente y se concentra sobre todo en aquellas actividades que, paradójicamente, parecen dedicadas al ocio, como escribir una reseña después de cenar en un restaurante, compartir fotos de un viaje, pasar un par de horas en el sofá viendo una película, después de haberla elegida en una plataforma. Todo esto hace esencialmente que la actividad laboral sea indistinguible de la vida privada.

Documanidad, cuya exhaustividad y amplitud temática son impresionantes,

concluye con una propuesta política bastante sorprendente: dado el enorme valor que constituyen los datos que los usuarios dan a las plataformas de forma gratuita, sería deseable una gestión virtuosa de esta riqueza – no sólo cognitiva, sino también concretamente monetizable – por parte de una institución supranacional. Después de todo, esos datos son producidos por los usuarios, quienes, mientras producen este valor, no se benefician de él de ninguna manera. Por ello, sería muy útil la creación de un proyecto que combine bienestar y seguridad social (welfare) con la idea de bienestar digital (webfare).

Precisamente porque los usuarios de los servicios gratuitos no son los productos, sino los productores, estos servicios no son verdaderamente gratuitos, ya que generan una plusvalía, por lo tanto, la plataforma debe pagarlos no con un salario asignado a usuarios individuales [...] sino con una transferencia de recursos a la Unión Europea para fines de webfare (p. 329).

De las dos dimensiones en las que se pueden clasificar los datos, la semántica (que consiste en información) y la semiótica (que registra el comportamiento), las plataformas obviamente están más interesadas en la última, porque contienen muchos secretos sobre la acción humana, que solo con técnicas adecuadas de interpretación de datos es posible descifrar; que es la tarea principal de la hermenéutica de los medios.

Sin embargo, la atención de los académicos, en lugar de la mucho más significativa esfera del comportamiento, continúa enfocándose en la dimensión más romántica de los pensamientos, lo que ahora se define globalmente como la “infosfera”, una expresión que se hizo

famosa por un exitoso libro de Luciano Floridi (2014). Probablemente, también en este caso, dar prioridad a las palabras frente a los gestos es uno de los tantos legados del pensamiento posmoderno que Ferraris intenta superar desde hace años.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Castillo, A., Seid, M. A., Wcislo, W. T. (2011). The Allometry of Brain Miniaturization in Ants. *Brain Behaviour and Evolution*, 77(5-13). Smithsonian Tropical Research Institute.
- Ferraris, M. (1988). *Storia dell'ermeneutica*. Bompiani.
- Ferraris, M. (2009). *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Laterza.
- Ferraris, M. (29/01/2016). Neanche Heidegger capì la macchina da scrivere. *la Repubblica*.
- Ferraris, M. (2021). *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*. Laterza.
- Ferraris, M. (13/03/2023). *Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi*. <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/linterpretazione-dei-dati-il-processo-di-riappropriazione-in-quattro-fasi/>
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution - How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Leroi-Gourhan, A. (1997). *Il gesto e la parola. Vol. 1 Tecnica e linguaggio*. Einaudi.
- Linzey, A. (2013). *The global guide to animal protection*. University of Illinois Press.

Autorità gar. per la protezione dei dati personali. Provvedimento n. 112 del 30/03/2023.

<https://www.garanteprivacy.it/home/docweb/-/docweb-display/docweb/9870832>

Santamaría, Alberto (2023) *Lukács y los fantasmas. Una aproximación a Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Editorial Sylone. ISBN: 9788412660319. Reseñado por: Lorena Acosta Iglesias. Universidad Complutense de Madrid.

En el centenario de su publicación, *Historia y conciencia de clase* (1923) de Georg Lukács vuelve a aparecer, casi contra todo pronóstico, entre las novedades editoriales de la mano de este ensayo, breve pero incisivo, de Alberto Santamaría. Nunca está de más aprovechar esta ocasión para agradecer los impulsos renovadores que rememoran, a su vez, la importancia capital de una obra tan excéntrica a la par que fructífera como lo es *Historia y conciencia de clase* (en adelante, HCC), conformada eclécticamente por varios artículos descompensados en extensión, escritos en diferentes años que abarcan desde 1919 hasta 1922 y que aparentemente no conforman un todo filosófico con sentido pero que, si se la estudia con detenimiento como es el caso, el lector se percatará enseguida de la persistencia y seguimiento de una pregunta filosófica que todavía hoy nos atraviesa, en tanto injerencia histórica del necesario salto revolucionario de la teoría hacia la praxis de su tiempo, lo cual, como decimos, aún en la actualidad nos sigue interpelando, de una manera u otra: tal vez de una forma más taimada pero más urgente, incluso, si cabe.

Su importancia en el siglo pasado, que aún todavía retumba a pesar del canon más instalado, es doble: por un lado, se trata, innegablemente, de una obra que cuenta con una riqueza inmensa entre sus páginas, cuyo propósito fue, ni más ni menos, que la realización material del anhelo de una comunidad otra ante el destino trágico de la modernidad, gestado dicho anhelo ya en los años de formación del filósofo gracias al influjo del idealismo alemán y cierta literatura

moderna alemana y, a su vez, a la ruptura abrupta que supuso la Primera Guerra Mundial en su pensamiento. Este gesto de intervención histórica en la que se resume el golpe sobre la mesa que propició HCC en los debates marxistas de su época reside, en gran medida, en la acentuación necesaria de la potencia subjetiva del agente histórico del proletario gracias a la concreción de las herramientas de un marxismo también renovado, que sea capaz de hacer confluír, no sin resistencias, posiciones tan dispares como las de Rosa Luxemburgo y Lenin respecto a la organización de la potencia revolucionaria en la estructura del partido.

Marxismo que renueva Lukács debido a la irrupción de HCC y que no sin sorna bautiza como ortodoxo respecto al método, dando a entender el grotesco desvío del determinismo económico respecto de las bases metodológicas marxianas, lo cual tuvo como efecto colateral una convulsa recepción de la mencionada obra en los años sucesivos a su publicación, en el contexto de la III Internacional y el V Congreso del Komintern en 1924, todavía instalados en el determinismo económico de un marxismo vulgarizado, cuyos abanderados eran Kautsky y Bernstein, en un primer momento, después reverberados por sus némesis y críticos voraces de Lukács, Lázslo Rudas y Abraham Deborin.

Por lo tanto, nos encontramos ante un ensayo en el que Alberto Santamaría pretende señalar vías de acercamiento a un texto tan complejo y rodeado de tantos fantasmas, propios y ajenos al

pensamiento del filósofo húngaro, como es HCC. El autor, muy consciente de la peculiaridad histórica que supone el texto propone una aproximación que tiene por cometido la exorcización de varios de los fantasmas que han poseído la obra de Lukács a través del tiempo: por un lado, no escatima en la circunscripción del pensamiento lukacsiano en su vertiente histórica, tan necesaria para un autor como el filósofo húngaro, siempre escribiendo a caballo entre los intersticios de los eventos históricos: concretamente HCC se vincula entre el *impasse* que abarca desde la época de decadencia humanística que trae consigo la Primera Guerra Mundial en 1914 hasta el entusiasmo ante la posibilidad del florecimiento de una Nueva Humanidad anunciado con el estallido de la Revolución Rusa en 1917.

Para la vinculación histórica de la formación de Lukács con la génesis de su propio pensamiento hasta 1922, año del último artículo que conforma HCC —en el que se nota la reciente e hipnótica influencia de Lenin—, Santamaría se vale, en gran medida, de los estudios tan lúcidos, entre los cuales destaca el conocido *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, de Michael Löwy, quien también realiza el prefacio al ensayo reseñado y quien ya advierte, a su vez, que Santamaría se encuentra muy acertado —en consonancia con su propia obra— de advertir las figuras de Goethe o Dostoievski entre los fantasmas que todavía rondan HCC, convirtiendo, de esta manera, a *Teoría de la novela* (1920) como un preámbulo del *opus maius* del húngaro.

Hacia el final del prólogo de 1962 a *Teoría de la novela* es explícito al respecto al señalar que el valor de este libro reside en su utilidad para “conocer más íntimamente la prehistoria de las principales

ideologías de los años veinte y treinta”. Es decir, son textos que describen un periodo de conflicto político y, por tanto, deben tenerse en cuenta en la medida en que expresa necesariamente la tensión conflictiva no sólo de su autor, sino de todo un periodo. Desligar *Teoría de la novela* de *Historia y conciencia de clase*, es decir, provocar artificialmente una cesura entre ambas obras, mengua enorme y necesariamente cualquier acercamiento crítico y comprensivo tanto a Lukács como a *Historia y conciencia de clase* [...] Así pues, *Teoría de la novela* comparte escenario con *Historia y conciencia de clase*, pero entre ambas se crea un nuevo espacio. El espacio que va de san Lukács, como algún amigo lo bautizó en sus reuniones de los domingos de comienzos de siglo, al nacimiento del controvertido y complejo *camarada Lukács* (pp. 73 y 75).

Siendo claramente Michael Löwy uno de los fantasmas que rondan el ensayo de Santamaría, nos encontramos enseguida con otro de los fantasmas que median, presentes ausentes, en la aproximación que nos brinda el autor de este ensayo a HCC: se trata de Lucien Goldmann, uno de los discípulos directos del filósofo húngaro que revivió la obra del mismo a mediados de los años cincuenta y lo hará haciendo hincapié en el carácter procesual de la dialéctica revolucionaria puesta en juego por Lukács contra la estructura rígida del determinismo económico que vilipendia cualquier manifestación cultural o social como mero velo que distorsiona la “verdad” de la estructura social. En este sentido, Goldmann será protagonista hermeneuta de Lukács en las páginas de este ensayo, ya que una de las apuestas lukacsianas que a su vez considera necesario recuperar Santamaría es la posibilidad de vislumbrar los engranajes sociales desde la superficie social misma,

desde sus manifestaciones estéticas y culturales de la vida cotidiana, ya totalmente absorbida por la dinámica expansiva del capital. Respecto a este punto, no pocas veces el autor señalará paralelismos furtivos con el gran otro autor que levanta el friso del bautizado por Perry Anderson *marxismo occidental*, Antonio Gramsci, con quien comparte, a pesar de no haber podido tener contacto directo nunca, la comprensión del capital como dinámica en la que el factor social subjetivo resulta clave en el momento de la subversión social siendo que, en gran medida, su campo de acción está circunscrito al proceso mismo de constitución como agente social. O dicho de otra manera, el proceso por el que la clase se constituye como tal en la lucha de clases ya es, a su vez, una transformación de la conciencia que posibilita, en cuanto condición de posibilidad, el cambio social: el campo de batalla ya es, de alguna manera, en sí mismo, el margen de conquista que implementa el factor subjetivo.

Esta vinculación de los temas que abre Lukács en HCC con la teoría de la hegemonía en Gramsci, así como la grilla hermenéutica de Goldmann que incide en el factor subjetivo de la revolución —y no tanto en el de totalidad, siendo ésta el antídoto ante la fragmentación social de la cosificación para Lukács— de la obra HCC y que vertebra todo el ensayo reseñado no serán, en ningún caso, casuales; sino que resultarán la pieza clave para comprender la forma en la que nos propone Santamaría actualizar el pensamiento de Lukács y llevarlo hasta nuestro presente. En este sentido, el autor trata de realizar una genealogía y, al mismo tiempo, una renovación del materialismo cultural de Raymond Williams —principalmente este será otro de los fantasmas que poseerán la obra de Lukács en este ensayo, pero también será

a través de otros autores afines a los llamados *Cultural Studies* como son Jameson, Anderson o Enzo Traverso— a través de la reconsideración que hacen de HCC en tanto deuda e influencia de muchos de sus planteamientos referidos a la cultura como campo de batalla de la lucha de clases: una vez que la clase social del proletariado se desarticula casi por completo en su sentido ontológico, el campo cultural aparece como pugna de la lucha de clases ante el agotamiento del ciclo keynesiano-fordista y, en este sentido, vincula Santamaría —al igual que lo hace Williams— el concepto de totalidad lukácsiano como antídoto a la fragmentación social producida por la cosificación al concepto de hegemonía como apertura a la posibilidad de un futuro desde el presente.

Williams dispone en primer plano que cuando hablamos de totalidad no debemos entender ésta desde una especie de pureza o estatismo formal. Por eso, inmediatamente une este concepto de totalidad al de hegemonía. Y es posible que el concepto de hegemonía, como propone Williams nos permita un acercamiento más efectivo a la noción de totalidad. Escribe Williams: “Y creo que sólo podemos utilizar adecuadamente la noción de totalidad cuando la combinamos con ese otro concepto marxista crucial de hegemonía. [...] Porque la hegemonía supone la existencia de algo que es verdaderamente total, que no es meramente secundario o superestructural, como la ideología, sino que vive a tal profundidad y satura la sociedad de tal forma que [...] constituye los límites del sentido común (p. 193).

Esto es posible para el autor en tanto que el concepto de totalidad dialéctica lukácsiano es entendido como proceso

“fluido” de conversión entre el todo y la parte que configura la falsa conciencia de los agentes sociales —resultando clave, por tanto, la lucha de clases para comprender la cuestión del fetichismo—, y no como una cuestión estrictamente ontológica de inversión real donde las categorías abstractas determinan férreamente la realidad social, en tanto que reificadas, dejando de lado los procesos concretos de constitución de las mismas. Dicha inversión es, al mismo tiempo, el proceso de reificación del sujeto como categoría abstracta del capital, genealógicamente gestada a la par desde la filosofía burguesa y el capital como forma de reproducción social total. De esta manera, a nuestro juicio, al igual que no es casual la insistencia en conexiones con Gramsci, tampoco lo es la omisión casi deliberada de la filosofía hegeliana y su conversión en el método marxiano que tanta importancia da, a nuestro parecer, Lukács en HCC y por lo que incide en llamar a su renovación del marxismo con el epíteto de ortodoxo. Precisamente esto fue aquello que tanto revuelo causó entre sus camaradas Deborin y Rudas en el V congreso del *Komintern* y que volcaron en las críticas voraces lanzadas contra HCC tildando al filósofo húngaro de voluntarista, fatalista, oportunista y, en el mejor de los casos, de idealista empedernido.

De dichas críticas se deshace Santamaría analizando muy oportunamente uno de los textos más poco estudiados de la obra de Lukács *Chvostismus und Dialektik* [traducido al castellano como *Derrotismo y dialéctica*] escrito presuntamente a lo largo de 1925 pero descubierto de forma casual en 1996 entre los documentos del Archivo Central del Partido. En este texto jamás publicado en vida del filósofo, ajusta cuentas con las críticas de Deborin y Rudas en las que observa una remodelación sutil del determinismo de la II Internacional que oscila entre la

«noción de espera infinita y desconcertante, y, por otro lado, hacia una noción de organización o de partido que se eleva por encima de los procesos mismos de la conciencia que operan en el interior de la clase trabajadora» (pp. 222 y 223).

Ambas posturas, por tanto, se instalan en la ambivalencia de un derrotismo siempre a la espera de una mesiánica revolución o de un *chvostismus*, o como lo traduce Santamaría, “seguidismo” que se queda anclado a la zaga del progreso evolucionista que traerá, según las leyes sociales, el socialismo transformado en realidad. Frente a esto, Santamaría recupera, en connivencia con las posturas del marxismo cultural de Raymond Williams, la incidencia lukacsiana en la potencia subjetiva revolucionaria, persistencia que no sólo encontramos en este texto de 1925 sino incluso en el prólogo a HCC de 1967, décadas después de la publicación de la obra que hoy conmemoramos y volvemos a pensar, en tanto que «hacer política sigue implicando —desde una óptica marxista— la necesidad de hallar la forma de ensanchar y extender los límites de la conciencia posible del presente» (pp. 231 y 232).

Moreno Pestaña, José Luis y Costa Delgado, Jorge (coords.) (2023). *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*. Madrid: Akal. ISBN: 978-84-460-5313-2.

Reseñado por: Antonio Campillo. Universidad de Murcia.

Recibida: 20/06/2023. Aceptada: 25/06/2023

En 1993, el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002) editó la obra colectiva *La miseria del mundo* (Madrid, Akal, 1999), en la que participaron diecisiete colaboradores suyos, entre ellos Loïc Wacquant, Patrick Champagne, Louis Pinto, Rosine Christin y Abdelmalek Sayad. Esta obra colectiva marcó un hito en los estudios sociales contemporáneos, por dos motivos principales.

En primer lugar, la obra no se centraba en lo que Bourdieu llamó la «miseria de condición», es decir, la «gran miseria» de las desigualdades estructurales entre el Norte y el Sur globales generadas por el capitalismo euro-atlántico desde su nacimiento y su expansión mundial a partir del siglo XVI. Estas desigualdades se redujeron gracias a las luchas de los pueblos colonizados, el movimiento obrero y los colectivos feministas, primero mediante la transformación de las colonias en estados independientes y luego mediante la creación de los «estados de bienestar» en los «treinta años gloriosos» (1945-1973). Pero en el último medio siglo las desigualdades han aumentado hasta extremos brutales, debido a la hegemonía del neoliberalismo contrarreformista a escala mundial.

La obra coordinada por Bourdieu en 1993 se centraba más bien en la «miseria de posición», que es una «miseria relativa» en la medida en que la experimentan las clases trabajadoras y, en particular, los colectivos sociales más vulnerables en el contexto privilegiado de los países ricos del Norte global. Al

poner el foco en esta «miseria de posición», se trataba de cuestionar la coartada política que justifica la aceptación de tal miseria al compararla con la gran miseria mundial: «no te quejes, porque hay otras personas que están mucho peor que tú». Los trabajos coordinados por Bourdieu se centraban en la Francia de los primeros años 90 del pasado siglo, cuando la ofensiva neoliberal y la recesión económica mundial de 1991-1993 comenzaron a impactar en la vida cotidiana de numerosos grupos sociales, degradando de uno u otro modo sus condiciones de existencia: el empleo, la vivienda, la salud, la educación, las relaciones afectivas, etc.

En segundo lugar, el método adoptado en la obra no era el análisis estructural de las desigualdades económicas, sociales y culturales mediante la acumulación de datos estadísticos masivos y la elaboración de hipótesis teóricas para dar cuenta de dichos datos. Sin desdeñar la importancia de las estadísticas y de su interpretación teórica, la obra adoptaba una metodología cualitativa basada en entrevistas en profundidad, con el objetivo de dar voz a las víctimas de esa miseria relativa, reconociéndolas así como auténticos actores sociales, pese a su posición social subalterna, y como protagonistas de sus propios relatos autobiográficos. De este modo, se cuestionaba el mito positivista de la objetividad científica y se reconocía que la ciencia social es un saber práctico,

como diría Aristóteles, comprometido con los sujetos de los que se ocupa.

Treinta años después, un grupo de veinticinco investigadoras e investigadores españoles de diversas disciplinas académicas (sociología, antropología, economía, trabajo social y filosofía), coordinados por los filósofos José Luis Moreno Pestaña y Jorge Costa Delgado, se han inspirado en *La miseria del mundo* para realizar un trabajo colectivo centrado en la España posterior a la crisis de 2008 y en el modo en que esa crisis (y las políticas de «austeridad» que la siguieron) fue experimentada en carne propia por veinte personas trabajadoras de diferentes grupos sociales: *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*.

La obra comienza con un breve prólogo («Cómo utilizar este libro») y una introducción general («Capital para explotar, recursos para existir»), firmados por los editores del libro. En el prólogo se nos aclara que la obra, aunque inspirada en la que editó Bourdieu, difiere de ella en varios aspectos. Para empezar, los veinticinco autores y autoras no forman una escuela en torno a un maestro, sino que ponen en juego enfoques teóricos muy diversos. El mínimo común es que todos ellos adoptan como marco espacio-temporal la crisis de 2008 en España y se basan en entrevistas a una o varias personas, mencionadas casi siempre con nombres ficticios para preservar su anonimato. Algunas entrevistas fueron realizadas en 2014, pero la mayoría se hicieron entre 2018 y 2020. Además, todos los autores y autoras comparten con Bourdieu el objetivo de «romper la distancia entre el análisis teórico y científico y el debate ciudadano» (p. 7). Por eso, la originalidad del libro está en la transcripción de las diecinueve entrevistas realizadas, junto con su análisis y su contextualización.

En la introducción general, que ha sido revisada por todas las personas coautoras del libro, se plantea otra diferencia importante con respecto al enfoque de Bourdieu. El gran sociólogo francés elaboró una teoría sobre los diferentes tipos de «capital» que conforman las estructuras sociales y los hábitos de vida: económico, cultural y social. Siguiendo esta teoría, la crisis de 2008 podría analizarse como una crisis múltiple que afectó a esos diferentes tipos de capital: la pérdida de ingresos y de capacidad de consumo; la insuficiencia o la devaluación de los conocimientos adquiridos, tanto en el trabajo como en los demás campos de la vida social; la incapacidad para tejer vínculos sociales que sean valiosos en sí mismos o que se correspondan con el nivel de ingresos y con la formación cultural. Sin embargo, retomando la distinción de Marx entre «valor de cambio» y «valor de uso», los autores de *Todo lo que entró en crisis* consideran que es preciso diferenciar lo que es «capital» y lo que es un «recurso necesario para mantenerse con capacidad de consumo, de conocimiento o de capacidad de relación con otras personas» (p. 12). Con esta distinción se oponen también a la teoría neoliberal del «capital humano»: «Decir que todos [los trabajadores] son cultivadores de capital humano, o de capital económico, cultural y social, es asimilar la garantía de la supervivencia con la reproducción ampliada de la riqueza, el estatus o los contactos valiosos» (p. 14). Así es como los editores formulan la diferencia entre «recurso» y «capital»:

Llamaremos recursos económicos, culturales o sociales a lo que permite sobrevivir económicamente, ser reconocido como competente en ciertos dominios básicos —que requieren competencias culturales— o mantener las redes necesarias que permiten el acompañamiento necesario para la existencia. Reservaremos la idea de capital económico, cultural o social para

quienes se integran en ciclos renovados, pero siempre nuevos, de explotación del trabajo ajeno, de conversión de sus credenciales educativas en rentas de privilegio o de fabricación de contactos de acuerdo con una estrategia de posicionamiento rentable (p. 14).

No siempre es fácil distinguir entre lo uno y lo otro, porque la adquisición de un recurso vital puede convertirse en la búsqueda de su capitalización, y viceversa: el capital heredado o adquirido puede transformarse, en una situación de crisis, en un mero recurso para la supervivencia. Pero esta diferencia y esta transmutación siempre posible entre los recursos y los capitales (económicos, culturales y sociales) puede ayudar a entender las experiencias vitales narradas en las entrevistas.

La crisis de 2008 «surgió de un intento de compaginar los bajos salarios con el consumo conspicuo» (p. 19). Mientras que las políticas keynesianas se habían basado en «la intervención pública en la economía para mantener la demanda, compaginado ello con la pacificación de la lucha de clases por medio del pacto social entre capital y trabajo» (p. 19), las políticas neoliberales rompieron el pacto social de la posguerra y reactivaron la acumulación de capital mediante la bajada de impuestos, la privatización de servicios públicos, la globalización y liberalización de los mercados de capitales, mercancías y personas, la precarización de las condiciones laborales, salariales y sindicales, y el mantenimiento de la capacidad de consumo por medio del acceso masivo al crédito, con el consiguiente endeudamiento de familias y empresas. Esta «financiarización» de la economía hizo posible el *boom* inmobiliario, que estalló con la crisis de las hipotecas basura y la multiplicación de impagos, desahucios y cierres de muchos pequeños negocios. Estos

impactos sociales son los que afloran en los relatos de las personas entrevistadas.

El libro consta de trece capítulos agrupados en tres partes diferentes: la primera parte aborda «La experiencia de la crisis en el nuevo y el antiguo proletariado»; la segunda se plantea «¿Qué queda de media en la clase media?»; y la tercera, titulada «Marcajes étnicos y ciudadanía laboral», se ocupa de los colectivos discriminados y racializados de inmigrantes extraeuropeos. Cada una de estas tres partes comienza con una breve introducción que contextualiza y conecta entre sí los capítulos agrupados en ella.

La primera parte es la más extensa. Reúne seis de los trece capítulos del libro. Todos ellos se ocupan de personas de clase trabajadora autóctonas, excepto uno de los entrevistados que es de origen argentino. En todas las entrevistas se narra la degradación de las condiciones de vida en los años posteriores a la crisis. El primer capítulo («Cartografías del laberinto. Repertorios ante la esclavitud limitada y la autonomía heterónima»), firmado por David Casassas y Julio Martínez-Cava, se basa en tres entrevistas a otras tantas personas con trayectorias biográficas muy diferentes (Roser, Jorge y Santiago), aunque las tres experimentan la creciente precariedad laboral y la pérdida de control sobre el propio trabajo, tanto en la situación de asalariado como en la de autónomo, y sueñan con una vida de rentistas que les exima de la esclavitud del trabajo. Algo análogo sucede en el segundo capítulo («Perdiendo en la crisis»), firmado por Alberto Garzón Espinosa, en el que el trabajador entrevistado (Francisco) procede de una familia de pescadores y albañiles, encadena uno tras otro distintos empleos precarios y sin embargo se ha derechizado con respecto a sus padres, al entender que los

inmigrantes son los culpables de la precariedad que sufren los autóctonos.

El tercer capítulo («Acoso sindical en el trabajo»), firmado por Luis Enrique Alonso, Carlos J. Fernández Rodríguez y Rafael Ibáñez Rojo, muestra cómo las empresas españolas han ido reprimiendo de manera cada vez más directa la actividad sindical de sus trabajadores, basándose en la restrictiva reforma laboral puesta en marcha por el gobierno de Mariano Rajoy, del Partido Popular. Los dos sindicalistas entrevistados (E. y K.) reflejan dos situaciones muy diferentes: la de una gran empresa industrial con una tradición de sindicatos fuertes, y la de una empresa del nuevo sector del conocimiento en el que apenas ha tenido presencia la actividad sindical.

El cuarto capítulo («La soledad de los incurables del amianto»), firmado por Andrés Pedreño Cánovas, se ocupa de un aspecto fundamental de las condiciones de trabajo, especialmente en lo que Ulrich Beck llamó la «sociedad del riesgo»: las enfermedades profesionales derivadas del uso de maquinaria pesada, materiales contaminantes y sustancias tóxicas para la salud. En particular, se centra en los numerosos casos de enfermedad y de muerte debidos al contacto con el amianto o asbesto, primer cancerígeno laboral. Según la OMS, cada año mueren en el mundo más de 100.000 personas por enfermedades relacionadas con el amianto. El caso analizado es el de Ricardo, un trabajador de un astillero de construcción naval en Cartagena, que una vez jubilado se convierte en el presidente de una asociación de afectados y emprende una obstinada lucha contra la empresa, los médicos y los jueces, para conseguir que a él y a sus compañeros se los reconozca como afectados por una enfermedad profesional y, en razón de ello, se les indemnice debidamente.

Concepción Castrillo, Carlos de Castro, María Arnal y Paz Martín son las autoras del quinto capítulo: «Cuando lo

que se hereda es la pobreza: género, vulnerabilidad y crisis». La protagonista es Marta, una mujer de 32 años que procede de una familia muy pobre, comienza a trabajar a los 14 años y a los 18 se queda embarazada. Su vida transcurre en un barrio periférico del sur de Madrid, entre trabajos precarios de camarera, limpiadora y cuidadora de personas mayores, solicitudes infructuosas a los servicios sociales públicos, ayudas asistenciales de organizaciones humanitarias y la crianza de sus dos hijos. Invierte sus ahorros en un pequeño bar, con la pretensión de ser una «empresaria», incurre en una serie de deudas que no puede pagar y finalmente tiene que cerrar el negocio y volver a su vida de empleada precaria y madre sin apenas ayuda de su segunda pareja. La crisis no modifica sustancialmente una vida de pobreza que había heredado desde su nacimiento. Y no confía en que «ellos» (los políticos) vayan a mejorar sus condiciones materiales de vida.

Mario Ortí, María Gómez Garrido y Héctor Gil Rodríguez son los autores del quinto capítulo: «Camareras de piso. Sobrevivir, organizarse en la *normalidad* postcrisis». Las protagonistas son Carmen y Rosa, dos camareras de piso que proceden de la provincia de Cádiz, pero que trabajan en hoteles de Mallorca. Describen la dureza y la arbitrariedad de sus condiciones de trabajo, en el marco económico español del turismo de sol y playa, pero también el proceso personal por el que comenzaron a cultivar su autoestima y a movilizarse sindicalmente, gracias al movimiento de las Kellys, que ha logrado dar visibilidad al trabajo de las camareras de piso en España.

La segunda parte del libro, como ya he dicho, gira en torno a la pregunta «¿Qué queda de media en la clase media?», y consta de cuatro capítulos. El primero («Vivir y trabajar en el medio rural») lo firma Sergio Andrés Cabello.

Es una aproximación a la llamada «España vaciada», y en concreto a la zona de montaña y media montaña de la Rioja, uno de los territorios más afectados por la despoblación y por el envejecimiento de sus habitantes. El capítulo se basa en tres entrevistas a tres personas con perfiles diferentes (aunque en una de ellas participa también la pareja del entrevistado): Juan, un joven ganadero de ovino con estudios superiores y perfil de «neorrural», que vive con su pareja y dos hijos pequeños en una casa de alquiler, en un pueblo de menos de quinientos vecinos; Martín, un hombre maduro y con estudios superiores, ganadero de bovino y carnívero, nacido en el mismo pueblo donde reside (menos de cien habitantes), con una casa de su propiedad, casado con una mujer que ejerce una profesión cualificada fuera del municipio, y con tres hijos mayores que también han estudiado fuera; Mari Mar y Ángel (nombres reales), una pareja de «neorurales» con estudios superiores que dejaron sus trabajos cualificados en la ciudad para regresar al pueblo de sus padres en el que solían pasar los veranos, tienen un hijo preadolescente, se han construido una casa nueva y han montado un negocio de gastronomía, salud, formación, etc. Todos ellos han elegido vivir en el campo, pero reconocen las muchas dificultades con las que se encuentran y denuncian la falta de políticas públicas que faciliten la vida en las zonas rurales.

El segundo capítulo de la segunda parte («Valores financieros y valores morales») lo firma José Luis Moreno Pestaña, uno de los coordinadores del libro, y se basa en una entrevista a Antonia, una licenciada en ciencias empresariales procedente de una familia de clase media, que en muy poco tiempo consigue ser directora de una sucursal bancaria en el noroeste de España,

reivindica su ética profesional meritocrática y al mismo tiempo su condición de empleada bancaria, y recuerda de forma muy ambivalente el *boom* inmobiliario, la crisis de los impagos, la protesta de los desahuciados, etc. El tercer capítulo («En el corazón del IBEX 35») lo firma Miguel Rubiales Pérez y se basa en la entrevista a María, una alta ejecutiva de grandes empresas españolas que vive en el barrio más caro de Madrid, percibe unos ingresos anuales que en 2014 superaban los 200.000 euros, y está satisfecha de haber ascendido por sus méritos profesionales y sus contactos sociales.

El cuarto y último capítulo de la segunda parte («Tras la burbuja inmobiliaria. Vida cotidiana, clase social y dobles vínculos en las nuevas periferias urbanas»), firmado por Inés Gutiérrez Cueli, David Prieto Serrano y Marina Requena-i-Mora, se ocupa del proceso de «financiarización» de la economía, y en particular del endeudamiento de la clase trabajadora para acceder a una vivienda en propiedad. Las autoras se centran en los PAU (Programas de Actuación Urbanística) que en plena burbuja inmobiliaria se construyeron en la periferia de Madrid, concretamente en el de Carabanchel, conocido como «La Peseta». Entrevistan a dos mujeres, Ruth y Ana, que son representativas de las muchas parejas jóvenes que trataron de ascender socialmente al adoptar el modo de vida de la clase media en urbanizaciones cerradas, con piscina propia y otros servicios comunitarios.

La tercera parte del libro («Marcas étnicas y ciudadanía laboral») consta de tres capítulos y se centra en las personas trabajadoras que proceden de países extraeuropeos. El primer capítulo («Cuerpos racionalizados»), firmado por Roser Manzanera y Camila Gama, da voz a dos estudiantes universitarias (la guineana Sara y la colombiana Mayte)

que viven en una ciudad del sur de España y narran las violencias sufridas por su género y por el color de su piel. El capítulo siguiente («Lo que permanece. Navegar en la condición de inmigrante»), firmado por Alberto Martín Pérez y Monserrat Ferrás Murcia, tiene como protagonista al argelino Khalil, de origen bereber o *kabyle*, que se exilia por motivos políticos, reside en una ciudad catalana, encadena trabajos precarios, monta un negocio de limpieza de vehículos que acaba cerrando tras la crisis, se casa con una española y tiene con ella una hija, estudia Ciencias Políticas, se considera un «ciudadano musulmán», participa en la asociación de padres y madres de la escuela de su hija, es un activista socio-político muy crítico con las comunidades musulmanas cerradas sobre sí mismas, y sin embargo sigue siendo tratado como un inmigrante y sobrellevando una vida laboral precaria.

El último capítulo del libro («El trabajo doméstico interno. Las sombras del familiarísimo español») lo firman Inés Campillo y Jorge Sola. En él se analiza el papel decisivo desempeñado por las mujeres inmigrantes en los trabajos de cuidados de las familias españolas. Es la llamada «cadena global de cuidados» en la que se revela la desigualdad entre el Norte y el Sur globales, y que por tanto conecta de manera estructural la «gran miseria» de

los países pobres con la «miseria relativa» de los países ricos. La protagonista es Gloria, una inmigrante latinoamericana muy pobre que se ve obligada a dejar a su marido y a sus hijos en su país de origen para conseguir un «buen» trabajo en Madrid, donde es contratada como asistente interna en varios hogares de clase media (primero sin papeles y luego con papeles) para cuidar a distintas personas mayores hasta su fallecimiento.

He enumerado todos los capítulos y todas las entrevistas que se transcriben en ellos, para poner de manifiesto que *Todo lo que entró en crisis* es una obra sociológica de gran alcance, en la que se nos ofrece un mapa muy amplio y muy representativo de las clases trabajadoras en España (proletariado, clases medias urbanas y rurales, y colectivos inmigrantes), y se nos muestra cómo experimentaron la crisis de 2008 y las posteriores políticas de precarización de la existencia.

Además, es una obra polifónica en la que se entretajan la teoría y la práctica, la ciencia y la experiencia, las veinticinco voces de profesionales de las ciencias sociales que analizan las consecuencias de la crisis económica, cultural y social en la España posterior a 2008, y las veinte voces de las personas trabajadoras que narran y reflexionan sobre su propia experiencia vivida.

Soto Carrasco, David (2023). *Filosofía política y ética. Claves conceptuales para comprender el presente*. Valencia. Tirant lo Blanch. ISBN: 978-84-1147-218-0.

Reseñado por: Beatriz Gracia Arce. Universidad de Murcia.

Recibida: 02/08/2023. Aceptada: 14/08/2023

La reciente obra de David Soto Carrasco nos propone un acercamiento a la Filosofía política y la ética desde una perspectiva activa, esto es, no entendida desde la visión clásica de la filosofía como una sucesión de corrientes y conceptos, sino como una disciplina que interpela al presente y nos proporciona las claves para articular un pensamiento crítico. Podemos estructurar la obra en dos partes: la primera donde se traza la explicación de conceptos políticos fundamentales, como son la «filosofía política», la «soberanía», el «contrato», la «división de poderes», la «federación», la «legitimidad» o el «populismo»; la segunda parte aborda la relación de la ética con el presente, la política o la sociedad, etc., fundamental para introducir los nuevos conceptos nacidos de la realidad actual que necesita ser nombrada.

El capítulo 1, destinado a abordar un amplio concepto como es el de «Filosofía política» se articula a través de cuatro ejes y seis autores fundamentales que, desde la perspectiva actual, han dado un giro a lo político. El punto de partida es claro para el autor, ya que aborda la filosofía política como una herramienta crítica. Para éste, el punto de partida es el giro que da Koselleck al propio concepto de «Historia» que repercute directamente en la metodología para abordar la filosofía política basada en la historia de los conceptos. Estudiar los conceptos como un registro de la realidad que se enmarca en un «presente permanente», donde los conceptos políticos están cargados de la experiencia y horizonte de expectativa. El vínculo entre pasado y futuro.

En este punto, el autor consigue enlazar las premisas fundamentales de Koselleck con el concepto de secularización, base fundamental del pensamiento moderno. Desde ahí aborda el concepto de modernidad para Carl Schmitt, la crítica a la filosofía de la historia de Löwith y la legitimidad vista por Blumenberg. El trayecto final nos conduce a ¿qué es lo político y la política? Para ello vuelve sobre uno de los textos fundamentales de Schmitt y su concepto de lo político, así como a su dualidad antagónica de amigo y enemigo. Frente a esta dualidad, David Soto recupera la propuesta de Arendt que nos lleva a un planteamiento de la pluralidad política como un espacio de encuentro. Como síntesis a su planteamiento de lo político, cierra con Chantal Mouffe autora que nos invita a elaborar una síntesis entre el concepto de Schmitt y la pluralidad política de las comunidades democráticas. En este sentido, cobra fuerza el concepto de «agonismo» como contienda dentro de los cauces democráticos.

El capítulo 2 está dedicado al concepto «soberanía». Uno de los elementos fundamentales de la modernidad es cómo se construye la soberanía y cómo esta va perdiendo la vestimenta de una soberanía marcada por el orden divino y va adoptando el cuerpo de una soberanía secular marcada por la razón, que busca construir un orden. El autor conductor de este capítulo es Hobbes con la figura del soberano con un poder absoluto: el Leviatán, como dios que representa y tiene el poder de todos. Frente a esta figura base del estado absolutista, los capítulos 3 y 4 abordan los conceptos de «contrato» y «división

de poderes», conceptos nacidos en contraposición al modelo de estado absoluto de Hobbes, personificado en las propuestas de Locke, Rousseau y Kant que asientan los cimientos del liberalismo clásico y su concepto de la libertad individual (Locke). Rousseau varía el punto de partida en tanto que el estado natural del hombre no era el caos, sino la armonía y era precisamente la civilización quien degradaba ese estado natural. En este sentido, si se vive en armonía e igualdad, los conceptos que desarrolla van dirigidos a la comunidad como voluntad general cimiento de una soberanía popular. Por su parte, Kant, en los albores de la Revolución, inaugura la concepción realista de la política, de la autonomía de la razón (*¡Sapere aude!*), que garantiza el estado constitucional de derecho, que será la barrera para el conflicto. El capítulo destinado a la división de poderes tiene como autor conductor a Montesquieu, representante de la tradición republicana. Señala que los hombres son sociales, pero necesitan las leyes, así como también una serie de mecanismos que nos alejan del absolutismo, esto es la distribución o división de poderes.

Los capítulos 5, 6 y 7 nos abren el camino de tres conceptos políticos — federación, legitimidad y populismo— que van a ser conceptos fuerza tras el triunfo de las revoluciones liberales. Una vez desterrado el «viejo orden», se plantea cómo sentar las bases del estado, el poder y la relación de éste con el pueblo. El nacimiento de la constitución federal estadounidense nos dijo que los estados quedan organizados y fundados sobre la ley fundamental que garantiza el pluralismo dentro de la unidad, donde es necesario un doble equilibrio entre los distintos estratos de niveles de poderes y competencias. Es interesante que el autor recoge la originalidad del caso federal en España, pues aquí el federalismo nace como un elemento de modernizar el estado liberal a mediados del siglo XIX,

siendo una fórmula capaz de consolidar el estado democrático y el reconocimiento de la pluralidad histórica, política e identitaria. Es una fórmula de equilibrio político, pero también de reconocer las distintas comunidades políticas nacionales existentes. Y es también en este siglo XIX donde el consenso liberal se desestabiliza ante el desarrollo del capitalismo industrial y el nacimiento de la clase obrera desprovista de derechos políticos en dicho sistema. Es desde aquí desde donde plantea y desarrolla el concepto de «legitimidad», a través de la vía nihilista nietzscheana, Tönnies y su concepto de comunidad y el omnipresente Max Weber y sus formas de distinguir la legitimidad. Finaliza este bloque conceptual abordando el «populismo», sin duda uno de los conceptos más vigente a nivel político en la actualidad, pero que también le sirve al autor para volcar todo el bagaje desarrollado hasta este capítulo. Aquí revive el concepto de hegemonía, antagonismo, liderazgo, agonismo, etc.

A partir del capítulo 8 se inicia lo que consideramos el segundo bloque del libro, centrado en el concepto de ética y su relación con el presente, la política, la sociedad y las propias ciencias sociales. Dicho capítulo actúa como introducción a estos caminos de la ética, pues señala las líneas argumentales clásicas de la ética, desde la ética formal de Kant a las éticas contemporáneas de John Rawls y Jürgen Habermas.

Este segundo bloque, del capítulo 9 al 13, es muy enriquecedor debido a la relación directa que establece entre la ética y el mundo que vivimos, como disciplina que interpela a la realidad, permite plantearnos el neoliberalismo, las consecuencias de la acción del hombre sobre el medio esbozando las líneas maestras de los conceptos de Antropoceno o Capitaloceno. Dos conceptos de enorme actualidad y muy ricos para profundizar detenidamente que, junto a su perspectiva de estudio de

la relación entre ética y sociedad, consiguen trazar la estructura teórica fundamental a través de Honneth y su teoría del reconocimiento, además de los ya clásicos autores que abordan la globalización, como son Beck, Held, Hardt y Negri.

Estamos ante una obra sólida que nos permite acercarnos a las claves elementales de la filosofía política y ética de una forma clara y didáctica, donde se rastrea la formación rigurosa del autor de figuras claves como Schmitt, Weber o Laclau, pero, sobre todo, acogiendo vías nuevas de estudio que piensan, como hemos comentado, la realidad actual, elemento que distingue de forma positiva esta obra sobre otros compendios de la materia.

