

## El fracaso de la política según Adorno\*

*agarrate fuerte  
es la cultura*  
Susana Thénon, «La Musik»

Un sobreviviente de Auschwitz, cansado del pesimismo de los que nunca estuvieron en su lugar, pero escribían como si lo hubieran estado, dijo que Beckett habría escrito de otra manera en caso de haber sido llevado a un campo de concentración. No sin ironía, y tomando el comentario como si estuviera dirigido a él, Adorno le da la razón: si Beckett hubiera estado en Auschwitz, o hubiera enloquecido o se habría vuelto un optimista, pero en cualquiera de los dos casos ya no sería Beckett.<sup>1</sup>

Esta respuesta encierra una idea inquietante, casi intolerable de pensar: el verdadero fracaso de la cultura occidental no reside tanto en que su racionalidad haya engendrado campos de concentración y de exterminio, sino en el hecho de que haya podido sobrevivir a ellos. Lo que la obra de Beckett tiene de verdadero, por eso, lo tiene al precio de la oscuridad y del silencio.<sup>2</sup> No hay nada de bueno en celebrar que la vida siga, a pesar de todo, cuando esa vida está dañada. Una cultura

---

\* La investigación que hizo posible este artículo fue financiada por una beca de formación de posgrado del CONICET y por un subsidio de la Fundación Antorchas.

1. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Band 6, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, p. 360. Todas las citas y referencias corresponden a esta edición de las obras completas y las traducciones son nuestras.

2. «[...] Beckett ha reaccionado a la situación del campo de concentración de la única manera en que es honesto hacerlo: nunca lo nombra, como si pesara sobre él la prohibición de representarlo. Lo que es, es como el campo de concentración. Él habló una vez de la pena de muerte de por vida. La única esperanza que despierta es la de que no haya nada más [...]», en *ibid.*, p. 373.

que es capaz de seguir adelante después de un acontecimiento como Auschwitz es peor que una cultura que se hubiera extinguido tras conocer la verdad.

La forma en que Occidente se sobrepone a sus catástrofes lo vuelve prácticamente irredimible. El sufrimiento, que es lo único que les queda a los hombres para contrarrestar el hechizo que ellos mismos han creado y bajo el cual viven –el hechizo del espíritu–, los fortalece para perseverar en la opresión, en lugar de sensibilizarlos para querer eliminarla. Ese profundo fracaso de la cultura convierte la praxis verdadera en falsa. La praxis verdadera es la política, porque intenta que los hombres dejen de sufrir como miembros de la especie, aunque no pueda evitar que como individuos sigan padeciendo los sufrimientos que les crea su psicología o los que les son creados por la psicología de otros individuos. Aun equivocada y sin poder prescindir de una ideología que compense la felicidad que ella finalmente no trae al mundo, la política es la praxis por la cual la especie intenta autoconservarse, conjurándose contra el sufrimiento que el espíritu no puede ahorrarle a cada individuo (porque el espíritu se mueve en el plano de lo absoluto, de la historia como totalidad consumada) y que cada individuo, a su vez, no puede enfrentar aislado, en la medida en que sufrir es algo que no depende de él y que no es él el que se causa el sufrimiento.

Así entendida, la política necesitaba realizarse a través del individuo, un tipo de subjetividad que el espíritu impidió crear. El individuo iba a ser el hombre empíricamente libre (aunque la sociedad burguesa ya había deformado su concepto por las mismas razones que hicieron posible pensarlo). Pero la verdadera individuación nunca existió. Las esperanzas que podía despertar el proyecto del individuo pueden comprenderse retroactivamente si se tiene en cuenta qué es lo que ha quedado como lo más parecido a lo que él hubiera sido. Hasta el día de hoy, lo que más se parece a un individuo es alguien que logra obrar en contra de lo que la sociedad ha hecho de él. Por eso la política estaba destinada a ser la praxis de los individuos, porque su verdad dependía de que los hombres actuaran en contra de lo que eran, organizándose para contrarrestar el influjo del espíritu que los había formado, al mismo tiempo que sacaban provecho de él para la autoconservación de la especie.

En nuestra reconstrucción,<sup>3</sup> la filosofía política adorniana tiene dos momentos. Un primer momento, el momento materialista, en que Adorno razona como un

---

3. Adorno no tiene una teoría explícita sobre el hecho político y ninguna de sus obras trata específicamente sobre temas de filosofía política, y aun cuando haya tenido intervenciones intelectuales sobre cuestiones políticas concretas (como su postura en contra del activismo, del realismo socialista o del desarme), haya hecho en 1949 un interesante análisis sociológico de los aspectos comunes entre la democracia contemporánea y el fascismo («Democratic Leadership and Mass Manipulation», en GS 20.1, pp. 267-286) y hasta haya escrito en 1951 un ensayo sobre la relación entre el individuo y el

hegeliano de izquierda y propone la política como la praxis para eliminar el sufrimiento de la especie, y un segundo momento, el momento freudiano, en que se impone el principio de la vida dañada y con él se explica por qué la política fracasa en la medida en que los hombres se han vuelto irredimibles por la misma capacidad de sufrimiento que podría haberlos salvado.

La conciliación entre esos dos momentos –como veremos– es imposible. Una vez que el espíritu termina su despliegue y alcanza la totalidad, la política queda neutralizada. Al cerrarse sobre sí misma, la totalidad se vuelve impermeable a la acción con que los individuos intentan modificarla. Es más, ya ni siquiera necesita de aquellos individuos excepcionales –los grandes hombres hegelianos– de los que antes el espíritu se aprovechaba por sus pasiones. Con el anacronismo de las pasiones comienza entonces la era actual, en la que los hombres requieren de otra forma de dominación –a la que llamaremos sistematicidad–, porque la apatía los vuelve espontáneamente obedientes. Todos viven en el reino de los medios y se autogobiernan por reglas que nunca violan el principio del intercambio vigente en la sociedad. Con la totalidad internalizada –un trabajo cumplido por la industria cultural–, cada sujeto es el sistema en miniatura.

Adorno muere imprevistamente en 1969, de un ataque al corazón.<sup>4</sup> Antes y después de su muerte, su pesimismo sobre la posibilidad de que los hombres se rediman fue siempre mal recibido, sobre todo porque surgió dentro de una tradición de pensamiento como la marxista, que aún hoy se caracteriza por no renunciar a la emancipación humana. Ese pesimismo podría compararse con el de

---

Estado a lo largo de la historia («Individuum und Staat», en GS 20.1. pp. 287-292), el que –tal vez por no tener todavía una tesis original sobre el problema– dejó sin publicar. Nuestra intención aquí es pensar la política a partir de la obra filosófica de Adorno –no de esos escritos ocasionalmente políticos– e incluso ir más allá de ella. Creemos que es posible reconstruir la naturaleza de la política, así como las razones de su fracaso, a partir del tratamiento que nuestro autor hizo de otros problemas afines: la constitución del sujeto y de la industria cultural en *Dialektik der Aufklärung* (1947), la praxis, la ideología y la vida dañada en *Minima moralia* (1951), la construcción del espíritu, la sociedad devenida sistema y la posibilidad de que la dialéctica se abra en *Negative Dialektik* (1966), la deformación de la praxis en «Marginalien zu Theorie und Praxis» (1969), los modelos críticos de *Kulturkritik und Gesellschaft* (I: 1955/63; II: 1969) y la relación entre arte y sociedad en *Ästhetische Theorie* (1970). Las opiniones de Adorno sobre asuntos políticos coyunturales se encuentran resumidas en Russell Berman, «Adorno's Politics», en N. Gibson and A. Rubin (eds.), *Adorno. A Critical Reader*, Massachusetts / Oxford, Blackwell, 2002, pp. 110-131.

4. La sugerencia de Martin Jay de que ese ataque al corazón se debió al estado en que Adorno se encontraba por los actos de protesta que los estudiantes hacían en su contra fue relativizada por Esther Leslie cuando sostiene que, durante aquellas últimas vacaciones en Suiza, Adorno no había respetado las recomendaciones de su médico y se había subido a una aerosilla, aun sabiendo que, por su afección cardíaca, no podía hacerlo. Cf. Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, p. 55, y Esther Leslie, «Introduction to Adorno/Marcuse Correspondence on the German Student Movement», en *New Left Review*, No. 233, January/February 1999, p. 123.

aqueños filósofos que en nombre de la radicalidad del mal –y en contra de la creencia de que por distintas razones comparten las posturas liberales, hegeliano-marxistas, libertarias y mesiánicas– descreen de la posibilidad de llegar a una sociedad definitivamente conciliada. Sin embargo, quien piense que partiendo de la maldad del hombre no es posible esperar una vida feliz, aunque sí una vida tranquila, estará más o menos disconforme con este mundo, pero su máxima expectativa sobre cómo puede ser la vida sobre la tierra es tan moderada, que su pesimismo nunca podrá ser acusado de melancólico, como sí sucede con el de Adorno. La melancolía siempre se dirige con dolor hacia algo irrealizado, que la imaginación disfruta en evocar como si hubiera sido posible, aun cuando se autoimpone el deber de recordar que si no sucedió es porque no podía suceder. Por eso, salvo cuando está asociada con alguna clase de mesianismo, la melancolía es incompatible con la política. Pero Adorno –tal como proponemos leerlo– pasa por encima de esa cláusula. Aunque su pensamiento no entra en ninguna de las variantes del mesianismo, logra articular la política con la melancolía. Con una peculiar clase de melancolía –nacida de su noción de contingencia– él inaugura una mirada sobre la política que no admite ninguna conciliación con el presente, al mismo tiempo que descrece de la posibilidad de que los hombres lleguen a emanciparse.

### **El momento materialista: la política contra el espíritu**

Pensar la política a partir de lo que Adorno ha pensado sobre la cultura –que es lo que intentamos hacer aquí– implica aceptar que el mundo fue como Hegel lo pensó, sólo que por otras razones que las que él imaginaba. Si bien el espíritu nunca existió como tal, porque es una construcción enteramente humana, los hombres vivieron bajo su hechizo durante toda la historia. Una vez que empieza a desplegarse, el espíritu gobierna por igual sobre hombres y cosas, borrando las huellas de su origen subjetivo. Ahora bien, lo mismo que convierte al espíritu en universal –el *factum* de la imposición– lo delata como limitado, porque el mero hecho de imponerse es índice de una razón limitada, es decir, de la razón de un sujeto, de una razón particular.

El espíritu hace conmensurable con él lo inconmensurable (la naturaleza), y eso sólo es posible a través del dominio y la escisión. Sin el dominio no se puede someter lo disperso a la unidad del concepto. Sin la escisión, el dominio no puede ejercerse, porque se necesita que una parte sea la dominada y otra la dominante para que exista la subordinación (aunque esas partes permanezcan por eso mismo irreconciliadas). El espíritu impone a cada cosa un concepto, pero,

por razones de economía, hace que las cosas se parezcan entre sí, aunque ese parecido sea arbitrario. De ese modo, no hay tantos conceptos como individuos –o un concepto para cada individuo– y la imposición del espíritu sobre la naturaleza se ejerce a través de la abstracción propia del pensamiento. Que por el hecho de imponerse ese pensamiento sea un pensamiento subjetivo dotado de validez objetiva no significa que su imposición tenga el valor de lo necesario. Para que el espíritu pueda imponerse bajo la forma de lo necesario es preciso que se constituya como totalidad. Sólo si se totaliza, la razón subjetiva puede ser espíritu y gobernar el mundo. Que se totalice significa que nada escape a su control. Ese control absoluto, sin resto, es lo que más se parece a la objetividad para una razón cuyo origen es inconfesablemente subjetivo.

Lo que a Adorno le fascina de la dialéctica hegeliana es lo mismo por lo cual la considera la manera más perniciosa de pensar: a través de ella se conoce descaradamente cómo opera la razón. Al terminar con la ilusión de la cosa en sí, Hegel es más realista que Kant. En ese sentido, los filósofos anteriores a Hegel son simplemente prehegelianos, porque viven todavía de las ilusiones que Hegel viene a desenmascarar. Pero las insuficiencias de las filosofías ajenas se revelan como tales dentro de otra filosofía que es más completa al precio de ocultar su propio principio. La dialéctica hegeliana es la verdad de un mundo falso, porque todo lo que Hegel identifica con lo universal es índice de falsedad. Que no existan ejemplares de los conceptos más preciados de su dialéctica –identidad, libertad, individuo– delata el fracaso de lo universal. Por esa falta de ejemplares se da a conocer que el espíritu opera por medio del dominio, igual que el sujeto del cual proviene. Tal como lo piensa Adorno, podría decirse que el idealismo absoluto tiene precursores a la manera en que Kafka los tenía para Borges:<sup>5</sup> si la paradoja de Zenón anticipaba el problema de *El castillo*, el agua de Tales es la forma más rudimentaria de buscar la identidad donde nunca la hubo. Hegel es el primero en presentar como verdad la certeza que la tradición racionalista no podía confesar en público: que la razón odia a la naturaleza, que su meta es destruirla y que por eso no tolera lo particular. Pero Hegel no puede advertir, desde ya, las razones de ese odio. Él tampoco puede confesar que el espíritu es algo particular, una razón subjetiva que ha alcanzado el rango de lo universal imponiéndose sobre todo lo existente, aunque no tiene más poder que su extensión infinita. La única garantía de que el espíritu sea absoluto es que nada quede fuera de su control, porque el espíritu, de acuerdo con su esencia y con su origen, no tiene nada de omnipotente.

---

5. Jorge L. Borges, «Kafka y sus precursores», en *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 710-712.

No es porque el sentido esté previamente de su lado (como algo que pertenece al concepto y de lo cual la naturaleza carece) que lo universal se convierte en ley, volviéndose igual para todos. La fuerza de obligar la tiene lo universal porque, al imponerse indistintamente sobre cada individuo –hombre o cosa– empieza a ser obedecido, y a lo que se le rebela lo reprime. A mayor abstracción (más individuos subsumidos a conceptos) mayor coerción, porque el espíritu está más cerca de la totalidad a la que aspira. Sólo si esa universalidad abstracta del pensamiento es coercitiva, el espíritu puede autoconocerse en la objetividad.

El término medio en la relación del pensamiento con la objetividad es el sujeto. El pensamiento subjetivo, totalizado y abstracto, se realiza a través de la subjetividad, entendida ahora como lo contingente. Esa subjetividad es el propio origen espurio que el espíritu quiere olvidar, realizándose en la historia como espíritu absoluto. Hegel no se avergüenza de ese origen, pero al ponerlo como el momento inicial de la dialéctica de alguna manera lo esconde, como si esperara que el lector lo olvide en su versión original una vez que ya lo haya visto transfigurarse tantas veces, hasta alcanzar los atributos divinos. En el comienzo de la dialéctica sólo hay un animal que para dejar de serlo, y convertirse en sujeto, niega la naturaleza. La virtud de su especie –lo que le permite la osadía que le está vedada al resto de los animales– es que ha desarrollado la razón hasta el grado del concepto. La totalidad ya está escrita como destino en este momento inicial: quien niega la naturaleza tiene que llegar hasta el final, si es que quiere ser su amo. La razón de un ser finito nunca puede ser omnipotente, sólo puede ser total. Si nada queda fuera de su control, nada puede ser de otra manera que como ella dicta y todo lo contingente se vuelve necesario. A los ojos de un ser finito, el sistema es lo que más se parece a la omnipotencia. Por eso la dialéctica está condenada a cerrarse sobre sí misma, volviendo a su principio, pero para encontrarse con un sujeto que ha devenido pensamiento del pensamiento y de ese modo ha eliminado todo vínculo con la naturaleza.

El espíritu aspira a la soberanía precisamente para deshacerse de la prehistoria. Esa prehistoria es la vida animal de la especie. Y la especie humana es una especie carnívora. La vida de los carnívoros es peligrosa. Para salir del hambre, tienen que lanzarse sobre una presa. A diferencia de los animales herbívoros, que pueden llevar una vida tranquila, los carnívoros están condenados al riesgo de morir cada vez que quieren comer. O se mueren de hambre o se arriesgan a morir para comer. Pero el riesgo de morir cazando no es que la presa ataque, sino que los otros cazadores quieran la misma presa que uno. Este comienzo, como todos los comienzos, es fatídico: ese animal va a ser racional sólo por el apetito de su adversario. Cada vez que salga a cazar, sabrá que puede morir en el intento. Cuanto más obedece su conducta al instinto de conservación, menos se per-

mite el carnívoro confesarse a sí mismo cuál es su miedo más profundo. Por eso lo proyecta sobre la presa: todo ser vivo que se pretende devorar tiene que ser malo. Cuando el carnívoro llegue trabajosamente al estadio del *zôon politikón* sublimará este esquema antropológico a través de la gnoseología: el objeto, antes de ser objeto para el sujeto, cuando era parte de la naturaleza, resulta inaccesible, imposible de recordar, en última instancia.

El concepto es pura coerción, algo abstracto y vacío que se le impone por la fuerza a cada pedazo suelto de naturaleza. Cuando por este procedimiento de negar toda exterioridad el espíritu llega al autoconocimiento, la totalidad se completa y el sistema queda cerrado. A partir de ese momento, la dominación cambia, porque ya no queda nada fuera del sistema y lo que se rebela, se rebela dentro suyo. Pero hasta entonces, para ejercer esa fuerza sobre lo que todavía no le pertenece, el espíritu necesita que la abstracción de su universalidad se constituya como ley y tome la forma del derecho. El derecho, constituido como un orden arbitrario y abstracto que, no obstante, no puede ser resistido, sería la expresión más acabada del nominalismo que condena la *Dialéctica negativa* (ND): universales abstractos, por un lado, individuos concretos, por el otro, y la coerción como mediadora. La jurisprudencia se impone al proceso vital de la sociedad como un sistema de conceptos que subsume lo singular bajo lo universal. De ese modo, decide de antemano lo que cada individuo es de acuerdo con el orden conceptual del que ha sido copiado. Todo sistema de derecho, además, se origina inevitablemente en una razón subjetiva, que se ha vuelto objetiva por los mismos procedimientos que lo que llamamos espíritu.

Pero lo que Adorno quiere establecer entre derecho y espíritu no es una analogía. El derecho es por antonomasia la esfera en la que se expresa la abstracción constitutiva del espíritu. Eso quiere decir que está alejado de los intereses individuales en la misma medida en que se compone de ellos. El espíritu necesita de los individuos para particularizarse y pasar de lo abstracto a lo concreto, pero no se interesa por ellos. Da lo mismo que obedezcan o que se resistan a su influjo, si tarde o temprano todo termina perteneciéndole. Gracias a los individuos, el espíritu se convierte en algo autónomo, primero, respecto de las acciones singulares, y, después, respecto de los agentes de esas acciones. Esa instrumentalidad, lejos de darle relevancia a la acción humana, revela la falta de poder que se tiene sobre aquello que requiere de muchos para ser realizado. Lo que define un resultado como colectivo no es la suma de voluntades, sino la tendencia a la que está subordinado.<sup>6</sup>

---

6. Adorno explica el concepto de tendencia con el ejemplo de la Revolución Francesa. Las razones de su triunfo no coinciden con las razones por las que se convirtió en la causa de muchos. Si en 1789 la burguesía no hubiera ocupado las posiciones clave de la producción económica, si los restos del

De hecho, en el curso de la historia, Hegel justificaba la sustitución de un pueblo por otro para encarnar el espíritu en nombre de un plan por el cual la libertad iría aumentando en relación con el perfeccionamiento de las leyes. Los pueblos que construyen estados y civilizan a otros pueblos –Grecia, Roma, y el mundo cristiano-germánico, no el pueblo elegido para la salvación, que es el pueblo judío– son entonces los que forman el concepto de Occidente. Lo que se revela en el concepto hegeliano de Occidente es que la libertad siempre estuvo atada a la coerción, que ambas forman parte de una misma y única dialéctica. Sólo que cuando la sociedad fue más homogénea, porque coincidió con un solo y único pueblo (el pueblo griego, por ejemplo), la coerción no se habría sentido como tal, salvo para los disidentes.

De ahí que, de acuerdo con el modo en que lo concibe Hegel, el Estado signifique la interrupción de la dialéctica. La inmovilidad que puede predicarse de él como institución, una vez que se ha solidificado, es imposible atribuírsela a la sociedad. El Estado está eximido de la dialéctica, pero la sociedad no, porque es esencialmente dinámica. Es la dialéctica la que lleva más allá de la sociedad burguesa. Al no confiar en que sea la dialéctica la que se cure a sí misma, Hegel repetiría un *topos* del pensamiento griego, el de solidarizarse con las instituciones en contra de su fundamento en el proceso social. Dejando afuera al Estado de la dialéctica, Hegel no sólo quiere preservarlo de sus posibles transformaciones y de su posible fin, sino sobre todo evitar que por su posible devenir se rompa el hechizo que produce la totalidad una vez consumada.

Cada vez que Adorno habla de hechizo (*Bann*) en ND lo hace para referirse al efecto de necesidad y de omnipotencia que logra el espíritu cuando termina de desplegarse y se cierra sobre sí mismo como totalidad. Esa totalidad sin resto se vuelve inmóvil (aunque no logre ser eterna), indescifrable (aunque haber devenido irracional sea resultado del despliegue total de la razón), y finalmente, necesaria, porque, a pesar de su contingencia, aniquila la capacidad de transformarla que tienen los individuos. Es más, los individuos se comportan respecto de ella como si fuera algo a priori e inevitable, y no una construcción histórica y contingente. Pero el atributo que mejor le permite al espíritu usurpar el lugar de la divinidad es su omnipresencia. Por el hecho de estar en todas partes, su presencia se vuelve invisible. Cuando ya no se lo siente, es porque nada ni nadie está tan libre del espíritu como para que él aparezca en la diferencia con el respectivo ser. El espí-

---

feudalismo y su cúspide monárquica no hubieran estado ya listos para terminar de desmoronarse, el éxito de los revolucionarios, así como la emancipación burguesa, habrían sido imposibles. Este tipo de victorias responde al imperativo nietzscheano de que hay que empujar lo que cae. Cf. Theodor W. Adorno, GS 6, pp. 296-297.



ritu, totalmente desplegado, es la sociedad vuelta sistema. El individuo no advierte la coerción que proviene del sistema en la medida en que no puede distinguirla de su yo; por el contrario, sí advierte la coerción del Estado, porque la percibe como externa a sí mismo.

Por esa razón, la humanidad descubrió la existencia del Estado antes que la de la sociedad. A pesar de todas las mediaciones que encierra dentro de sí, el súbdito percibe el Estado como algo dado e inmediato, pero externo. No percibe en cambio a la sociedad, porque la tiene internalizada. No importa que –como lo vio Marx– la producción social pese sobre los individuos como una fatalidad si de hecho nadie la considera un patrimonio común. La sociedad civil es por definición el ámbito del antagonismo y la conflictividad. Su lógica es tiránica, su principio de regulación, implacable, pero por eso mismo los hombres no reconocen en ella nada humano que les permita controlarla. Para eso existe el Estado, que es donde la libertad humana alcanzaría la plenitud de sus derechos. El problema es que esa plenitud de derechos es la de una humanidad que ha trascendido sus límites empíricos, mientras que los hombres concretos vivieron y viven sin conocerla. La idea misma de Estado, como figura de Dios en la tierra, postula que la secularización total, si no tiene como contraparte la transferencia de los atributos divinos a los hombres, consiste simplemente en vivir bajo un orden que a priori no necesita rendir cuentas a los que lo obedecen. Como esa transferencia, que es parte de la dialéctica hegeliana, no ocurrió del modo previsto –porque la muerte de Dios en manos de los hombres no tuvo los beneficios esperados por ellos, tal como advirtió Nietzsche y no Hegel–, la figura del Estado quedó como el testimonio más perfecto de la disociación entre la Idea y la realidad.

Así, la dialéctica hegeliana recae en el platonismo, porque está pensada para que se corone a un sujeto que no sólo no existe, sino que esa dialéctica no ha logrado crearlo. La ontologización de la historia, con su cierre dialéctico, será el remedio para que ese movimiento no se revele como el fracaso histórico de Occidente, evitando así que se lo perciba finalmente como un mundo donde nunca existió la libertad empírica.

La falta de esa libertad empírica, experimentada individualmente como sufrimiento, es revelada por el materialismo, que es la única doctrina filosófica a la que le importa la felicidad humana en la tierra. El sufrimiento se infiltra a través de lo corpóreo, atravesando las mediaciones con que el espíritu intenta volverlo irreconocible. Por eso siempre se lo experimenta de manera física, sea cual sea su origen. Lo que por medio de él se reclama es una felicidad que supone la plenitud sensible, aun cuando nadie tenga indicios positivos de cómo sería ese estado, salvo por contraposición al que se quiere abandonar. A través de la filosofía de los jóvenes hegelianos, desde Feuerbach hasta el joven Marx, el materialismo convierte en ver-

dadera la creencia de que toda felicidad que no incluya la dimensión corporal no es felicidad, e incorpora así un tópico de la teología judaica –el del anhelo de la resurrección de la carne– totalmente ajeno al idealismo hegeliano, porque para Hegel el reino del espíritu absoluto no tiene la felicidad humana –sino la libertad– como meta. Con Marx, el materialismo histórico se propone liberar a los hombres del espíritu, en la medida en que el espíritu está sujeto a las necesidades materiales al mismo tiempo que se niega a satisfacerlas. Si el impulso corporal no se satisface, no hay reconciliación posible. Por eso la libertad que el espíritu promete en nombre de dejar ese impulso insatisfecho los hombres sólo pueden conocerla (como libertad formal), sin llegar nunca a disfrutarla (como libertad empírica).

La dimensión corporal es lo que contradice al espíritu dentro del espíritu. De ahí que el sufrimiento tenga la oportunidad intranferible de romper el hechizo bajo el cual el espíritu gobierna el mundo. El sufrimiento es lo único cuya existencia el espíritu no puede evitar, aun cuando nada de lo que existe escape a su control. Es más, existe dentro del espíritu precisamente porque nada escapa a su control, pero no debería existir y debería poder controlarse. El espíritu puede compensarlo con ideología, aunque no por eso logre hacerlo desaparecer. La componente somática es la que le recuerda al sujeto que el sufrimiento no debería existir y que, entonces, todo lo que lo produce debe cambiar. En ese punto convergen el elemento materialista y el elemento crítico de la teoría, indicando que la praxis tiene que transformar la sociedad para que el sufrimiento desaparezca.

La necesidad de suprimir el sufrimiento es determinada por la teoría. Lo que no puede determinarse teóricamente es hasta qué grado es materialmente posible aliviar el sufrimiento existente, porque la teoría no se deja imponer límites al pensar en ese propósito, pero la sociedad que causa el sufrimiento sí se los impone. Al mismo tiempo, la necesidad de suprimir el sufrimiento se le revela a la teoría no como una responsabilidad del individuo que lo padece, sino como una responsabilidad de la especie de la que ese individuo sigue formando parte, aun cuando interiormente, como sujeto, esté emancipado de ella y haya quedado desamparado en medio de la totalidad.

Todas las acciones de la especie, a la que el hombre pertenece por su componente somática (porque biológicamente es un animal) prescriben su conservación física. Por eso incluso las peores decisiones políticas, por las cuales la sociedad se encamina a su destrucción, fueron tomadas en nombre de la autoconservación de la especie y estaban dirigidas a eliminar, en un plazo mayor o menor, el sufrimiento.

De este modo –creemos– Adorno reconoce el lugar de la política en el contexto del despliegue totalizador del espíritu. La política es la praxis por la cual la especie intenta autoconservarse. Para eso, debe contrarrestar el sufrimiento que el espíritu no puede evitar a cada individuo (porque el espíritu necesita de los in-

dividuos para ejercer su dominio, pero no se interesa por ellos) y que cada individuo, a su vez, no puede enfrentar solo, porque sufrir es algo que no depende de él y no es él el responsable de su sufrimiento. Los sufrimientos que la política intenta ahorrarse a los individuos son los que padecen como miembros de la especie, no los que ellos se crean por su psicología o los que les son creados por la psicología de otros individuos.

El sufrimiento es el principio negativo por excelencia: lo que por él se le niega al hombre es una felicidad que incluye la componente somática. El propósito de la política, entonces, es crear las condiciones para que la parte de felicidad que tiene la componente somática como su condición no quede insatisfecha.

Pero ese propósito se congela ante la paradoja de que, para realizarlo, la política debería organizar la sociedad tal como lo impiden las relaciones de producción, y tal como sería posible aquí y ahora de acuerdo con las fuerzas productivas. Si lo que las relaciones de producción impiden es lo mismo que lo que las fuerzas productivas harían posible —la eliminación del sufrimiento—, la política, entendida como la praxis que debe cambiar la sociedad, para ser verdadera tendría que ser materialista y revolucionaria. Por eso la política está necesitada de la teoría, que le indique —a partir del análisis de la situación que debe ser cambiada— cuándo es el momento propicio para que ese cambio no fracase y, con su fracaso, redunde en el fortalecimiento de la situación que se quiere cambiar. Lo más urgente es lo que requiere mayor tiempo de reflexión. La precipitación es el error por antonomasia de la política.

### **El momento freudiano: el fracaso de la política y el triunfo de la ideología**

Para el pensamiento burgués, el Estado representa el único modo en que se puede concebir que el individuo renuncie a su propio interés. Como ese interés está atado a la autoconservación —se piensa—, ella misma obliga al individuo a atar su suerte a la de la especie. Pero esa transferencia al Estado de la propia libertad irrestricta es la que sella la oposición entre el espíritu y los hombres particulares. A partir de ese momento, es lógico que cada hombre piense que su vida depende del éxito o del fracaso individuales, no de las decisiones del gobierno. La sociedad burguesa promueve la apatía política en todas las clases sociales, no sólo en las excluidas. Esa apatía culmina en la sociedad de masas, donde ninguna forma de descontento general crea vínculos sociales. Este modelo sería, en términos generales, el que desarrolla H. Arendt<sup>7</sup> para llegar a su concepto de totalitarismo.

7. Hannah Arendt, *The Origins of the Totalitarianism (New edition with added prefaces)*, New York/San Diego, Harcourt Brace, 1974.

Para el pensamiento antiburgués –marxista o libertario–, el antagonismo entre los hombres que hace surgir el Estado pudo haber tenido un origen contingente y ajeno a la razón. De ahí que quiera cambiar por la vía revolucionaria las condiciones de la autoconservación (la economía) y no simplemente las reglas en que se basa la dominación (el Estado). Pero es por esa misma lógica que fracasan todas las revoluciones, aun cuando triunfen: porque bajo las condiciones de una economía planificada y de un Estado proletario –como correctivos aplicados transitoriamente a la sociedad real hasta alcanzar la sociedad deseada– la forma de dominación sigue siendo la misma. Éste es el punto en que Adorno se aparta de la línea del pensamiento antiburgués, y se vuelve el ave agorera de la propia tradición que lo ampara. Dentro del marxismo occidental, él es quien viene a explicar por qué los hombres no pueden ser emancipados, aun cuando lo deseen. Su realismo respecto de la condición humana lo lleva a introducir la psicología en la reflexión política, convirtiéndola en la razón principal del fracaso de cualquier intento emancipatorio.

Dentro de la totalidad, la esfera privada tiene todos los rasgos de la actividad comercial, sin que exista en ella nada con qué comerciar. Eso hace que todo comportamiento que escape al principio del intercambio resulte sospechoso. Ninguna acción en beneficio de otro logra legitimarse si no está basada en una exigencia recíproca. Traducido a las relaciones humanas, el intercambio de mercancías consiste en la reciprocidad del *quid pro quo*. La moralidad viola este principio, pero quien obra por fuera de él no sólo no logra ser interpretado en sus intenciones, sino que por su acción desinteresada contribuye a que el mundo parezca de un modo que en realidad no es. Los impulsos bondadosos son conciliatorios con un mundo imposibilitado de provocarlos. Es por gratuita que la moralidad resulta contraproducente y es por conciliatoria que peca de ideología. Aunque viola el principio que rige la sociedad, no por eso la mejora. El que obra al margen de su interés particular puede sufrir de una baja autoestima o puede estar siendo condescendiente con un mundo con el cual se identifica, porque él mismo se sabe demasiado débil para la vida recta y comprende entonces como nadie la debilidad ajena. Donde mejor se ve la paradoja de la moralidad es en el caso de la ética kantiana: en la sociedad en la que es necesaria (en la sociedad no emancipada) resulta imposible, y en la sociedad en que resultaría posible (en la sociedad emancipada) es innecesaria.

El caso de la política es diferente, porque ella no encierra ninguna paradoja y sí podría haber cambiado a los hombres, sólo que termina derrotada por el mismo principio que condena a la moralidad a formar parte de la ideología. La política, aun cuando se proponga fundar una nueva sociedad y un nuevo hombre, no puede pasar por encima del principio de la vida dañada. Quien ha sido oprimido ca-

naliza su propia violencia identificándose con el opresor y practicando sobre otros lo mismo que se le ha practicado a él. De ese modo, descarga fuera de sí la autoagresión que significa la obediencia. Si la víctima se identifica con el principio que la hace sufrir, haciendo sufrir a otros, el sufrimiento la endurece y la enfría, en lugar de volverla sensible. Cuando vengan a liberarla, tomará la liberación como una amenaza y hara todo lo posible para que fracase. Si, así y todo, la liberan, entonces va a hacer lo posible para volver a las condiciones anteriores, donde sufría y se quejaba, mientras hacía sufrir a otros. Esa aparentemente pequeña compensación, la de que otros sufran por causa nuestra, mientras uno sufre por causa de otros, es lo que hace que el mundo parezca justo, aun cuando no lo es. Quien ha sido formado en la opresión, al mismo tiempo que ha sufrido, ha sido entrenado para hacer sufrir. Bajo las condiciones de la vida dañada, el comportamiento humano responde a la lógica del sadomasoquismo, una figura en que los dos roles son reversibles e indisociables, porque *ambos* están internalizados en cada una de las partes. Para estar en el lugar del amo hay que poder estar en el del esclavo, y viceversa.

Según Adorno, es imposible borrar el descubrimiento psicoanalítico de que los mecanismos represivos de la civilización transforman la libido en agresión anticivilizatoria. La filosofía política moderna no podía ser consciente de esta idea, aunque igual concebía el Estado previendo sus consecuencias. Pero la filosofía política contemporánea no puede ignorar cuáles son los condicionamientos psicológicos de los hombres que viven en sociedad. La psicología humana no representa el margen de error de cualquier reflexión sobre política, sino el terreno donde triunfa indefectiblemente la ideología.

El rasgo común a toda sociedad no emancipada es la necesidad de ideología. La vida dañada es imposible sin ella. La ideología es lo que compensa lo que a la sociedad le falta. Un caso paradigmático de esa necesidad sería quizá el del nazismo, cuando se valió de Nietzsche y no de Sade para armarse de una ideología propia. Sade era demasiado parecido a lo que el régimen ya era, con lo cual no podía servir de compensación a lo que le faltaba. En la ideología nazi debía cumplirse el deseo de regresar al mito, mientras en la realidad se desplegaba hasta sus últimas consecuencias la racionalidad instrumental. Pero cuando el espíritu termina su despliegue y la sociedad se vuelve un sistema sin exterioridad, el principio compensatorio de la ideología se extrema, porque lo que la ideología compensa –cuando a la sociedad ya no debería faltarle nada– es precisamente lo que la sociedad no es, aunque todo esté dentro de ella. En ese momento se revela la verdad de la ideología: la ideología es esencialmente ilusión, porque es lo que hace las veces de la mitad que le falta al todo, cuando en realidad al todo no le falta nada. Quien la necesita no es el todo, sino los individuos, que quedan insatisfechos dentro suyo.

Cuando afirma que los tiempos felices son las páginas vacías de la historia, Hegel ha previsto que la totalidad, una vez completada, hará libres a los hombres, pero los dejará infelices. Más allá de las razones por las que él necesita postular esta idea, lo cierto es que la falta de felicidad individual que prescribe su filosofía de la historia expresa correctamente la diferencia entre la felicidad que los individuos tienen a su alcance en este mundo y una utopía que, sea cual sea su contenido, es incompatible con ella, porque la desmiente. Aun quien es feliz aquí y ahora es menos feliz de lo que sería si el mundo fuera como debe ser. La realidad, entonces, carece de algo que los hombres necesitan y que al espíritu le es irrelevante. Es en ese sentido que puede decirse que a la totalidad siempre le falta algo, una frase que de otro modo sería absurda. Una vez alcanzada la totalidad, no antes, todo lo real tiene el atributo de la perfección, porque cada momento se ha desarrollado dentro del sistema del único modo en que es posible, es decir, del modo en que estaba previsto en el plan del espíritu, plan en el que no estaba prevista la felicidad humana. Por eso los hombres siempre deben ser compensados con ideología.

### Psicología y política: el anacronismo de los grandes hombres

La psicología habría sido el lugar más apropiado para la expresión de lo no idéntico. Pero como la razón está puesta al servicio de la conservación de la vida, el interés individual de una individualidad ilusoria sólo se satisface —o permanece insatisfecho— bajo las formas establecidas. Su ilusión de subjetividad se produce objetivamente, porque la totalidad sólo puede reproducirse a través del principio de la autoconservación, obligando a todos los individuos a cuidar de su propio interés. El individuo que se constituye bajo la ideología del individualismo es una mónada que, al cerrarse sobre sí misma, bloquea toda posibilidad de una experiencia que no esté previamente moldeada por un universal. Ese individuo está incapacitado para reconocer lo nuevo o lo extraño, en la misma medida en que lo ansía. Si reconociera lo diferente como diferente, no podría reducirlo a la identidad.<sup>8</sup> El fracaso del individuo revela que las prácticas por las cuales el mun-

---

8. Fredric Jameson sostiene que el modelo que toma Adorno para reconstruir el pensamiento de la identidad es el de la neurosis. La neurosis, es decir, «[...] la repetición como tal, el retorno de lo mismo una y otra vez [...]», sería la forma que adquiere la identidad en la vida cotidiana. «[...] En esa limitada apropiación que hace Adorno de la conceptualidad freudiana —y que en algunos contextos es vista como cruda y pasada de moda [...], la neurosis es simplemente este aburrido aprisionamiento del yo dentro del yo, atrapado por su terror a lo nuevo e inesperado, llevando su mismidad dondequiera que vaya, de modo tal de estar protegido de sentir cualquier cosa que le requiera extender su mano, para así nunca encontrar nada, salvo lo que ya conoce [...]». Fredric Jameson, *Late Marxism. Adorno or The Persistence of the Dialectic*, London/New York, Verso, 1990, p. 16.

do podría ser distinto –principalmente la política– carecen de los sujetos que las lleven adelante.

No obstante, para Adorno algunos conceptos valen más la pena que otros, aun cuando todos estén hechos a la medida de la coerción que tienen que ejercer sobre cada fragmento de la naturaleza. El hecho de que todas las cosas alguna vez hayan formado parte de la naturaleza significa que existieron mucho más tiempo del pensable sin que nadie las haya sometido todavía a ningún concepto. Pero hay conceptos –como los conceptos de libertad, felicidad, o individuo– que nombran algo que nunca ha existido, ni aun en el estado de naturaleza. Por ejemplo, cuando se dice de alguien que es un hombre libre, se elogia en él una cualidad que ningún miembro de la especie tiene. Lo que hace de ese juicio un imposible es lo mismo que hace valer la pena al concepto que lo inspira. Como todo concepto es universal, el concepto de libertad aplicado a un hombre habla de un estado que, de existir, existiría para todos los hombres, no sólo para ése. Lo mismo ocurre con el concepto de felicidad y con el de individuo.<sup>9</sup> Es en ese sentido que Adorno lamenta el fin del individuo, aun cuando sabe que la verdadera individualidad nunca ha existido, y que, por lo tanto, los individuos históricos que Hegel alaba –los grandes hombres– no eran tales. Pero cada vez que alguien es considerado un individuo, y tratado como tal, se le están atribuyendo unas características que merecerían tenerlas todos los hombres.

Desde la perspectiva hegeliana, lo que hace al individuo tan apto para lo universal no es su razón, sino sus pasiones. El carácter contingente de esas pasiones marca una diferencia entre los individuos y abre al espíritu la posibilidad de elegir a unos y de relegar a otros. En esta etapa, el espíritu imita al Dios bíblico y entonces aborrece a los tibios. Todo lo secundario, accesorio, accidental y superfluo que significaba el hecho de que las pasiones fueran contingentes las convertía en el recurso por excelencia de la astucia de la razón. Los grandes hombres de la historia tenían que ser al mismo tiempo grandes apasionados. La historia era el escenario de las pasiones humanas, aunque los fines que se cumplían por ellas fueran racionales. Sin pasiones, los fines racionales habrían sido ideales abstractos y no hubieran afectado la sustancia ética de los pueblos. El espíritu –quien, como Providencia, es el único que conoce esos fines– gobierna racionalmente el mundo, pero a espaldas de los hombres, que viven de acuerdo con unas pasiones que consideran privadas. Cuando el espíritu necesitó de los hombres para ejecutar su plan, fue precisamente por ese resto de naturaleza que les había quedado.

---

9. Adorno sólo se refiere al concepto de libertad, pero creemos que lo que dice de él es extensible a los conceptos de felicidad y de individuo. Cf. Theodor W. Adorno, *GS* 6, pp. 153-154.

De todos modos, sólo los hombres fuertes tienen la capacidad de apasionarse. Los hombres débiles son naturalmente apáticos. O, mejor dicho, los hombres apasionados son fuertes y los desapasionados, débiles. En la política se invierte la lógica de las pasiones que rige en la moral. La apatía no es sinónimo de fortaleza, como pretendía Kant, sino de debilidad. Tanto Kant como Sade proponen combatir las pasiones en el único terreno donde éstas no traen beneficios, es decir, en el de la moralidad. Las pasiones representan la esclavitud para cualquiera que pretenda vivir siguiendo reglas, y la vida del libertino –que no puede permitirse ningún placer que no sea racional– está tan reglamentada como la del hombre recto. Pero el pensamiento racionalista siempre aceptó el uso de las pasiones en el terreno de la política. De hecho, es por ellas que los hombres necesitan ser gobernados. En esa línea, es Hegel quien más se acerca a la idea correcta de cómo funcionan las pasiones en un mundo gobernado por la razón. La concepción hegeliana del individuo articula perfectamente la idea de fortaleza con la de pasión. Por eso mismo, la teoría de los grandes hombres es la mejor explicación de cómo es pensable la política dentro del despliegue sistemático del espíritu, antes de alcanzar la totalidad. Esa teoría no es hoy tan falsa como anacrónica. La pasión ha llegado a ser un anacronismo, no sólo porque pertenece a una naturaleza que la propia dialéctica histórica se ha encargado de dominar por completo, sino porque está atada a una idea del yo que fue extinguiéndose, a la manera de un rasgo adaptativo que se vuelve innecesario.<sup>10</sup>

No es sólo el fin de los grandes hombres el que coincide con el fin de las pasiones. En ese caso, lo que habría que lamentar sería menos grave, porque Adorno estaría diciendo que la gran política ya no necesita de la ceguera pasional de los líderes, y que las pasiones se habrían refugiado en la vida privada al haberse vuelto obsoletas en la esfera pública. Pero lo no dice. Debido a que las pasiones también escasean en la esfera privada, es anacrónico considerarlas el motor de la individualidad –tal como pensaron Hegel y Balzac– y que el espíritu ya no pueda hacer su trabajo con ellas.

La extinción de la política forma parte de este proceso de enfriamiento de las pasiones y de debilitamiento progresivo del yo que las controlaba. Que el espíri-

---

10. En este punto se ve la aporía del concepto hegeliano de subjetividad. En la medida en que representa lo universal y la identidad, Hegel la diviniza, pero al divinizarla por esos atributos comprende al mismo tiempo que ella no es más que la automanifestación de la objetividad. Al hipostasiar como espíritu al sujeto, hace que los hombres de carne y hueso estén tan lejos de él que la libertad en la necesidad no les sirve para nada. Desde el momento mismo en que ellos se someten a las leyes del Estado, la oposición entre libertad y necesidad desaparece. El espíritu disfruta de los beneficios de haber eliminado toda diferencia entre sujeto trascendental y empírico. De ahí que para Hegel sea transitoria la era del individualismo. Con un sujeto depurado de su parte contingente resulta más fácil la identificación entre sujeto y objeto a costa de lo particular.



tu pueda gobernar el mundo sin las pasiones humanas (o que las pasiones humanas se hayan vuelto irrelevantes para él) significa que la fase del individualismo terminó junto con la historia universal. El espíritu, una vez devenido totalidad sin resto, gobierna el mundo a través de un hechizo, para lo cual necesita sujetos más integralmente funcionales. La era del individualismo, que fue al mismo tiempo la era de las pasiones, coincidió con aquellos momentos en que el espíritu necesitaba primero desplegarse y después replegarse sobre sí mismo, para contemplar la totalidad de sus determinaciones. La sustancia devenida sujeto requiere de otro tipo de individualidad que la de la era del individualismo. Aquélla le resulta anacrónica y decadente.

La decadencia del individuo coincide con el comienzo del auge de las masas. Pero, al despegarse de lo universal, el individuo no desaparece, sino que queda reducido a una pura contingencia ignorada por lo universal. Los individuos viven a la sombra del espíritu, como sus ex agentes, mientras el espíritu se prepara para una dominación que ya no necesita de la contingencia. Ese individuo decadente, como buen último hombre, no se da cuenta de que, al haber sido eximido de la praxis universal, ahora podría empezar realmente a pensar en transformarla. El problema es que la única forma que le quedaría para reinsertarse en lo universal, y cambiar el universal coercitivo del espíritu por otro que no lo sea, es a través del pensamiento, porque la nueva fase de dominación espiritual coincide con el fin de la política. La política es el recurso de los individuos para no entregarse ciegamente al dominio de lo universal y necesario. En la medida en que sienten la dominación como universal y necesaria, los individuos se organizan para resistirla, controlarla o cambiarla (lo cual implica a la vez aprovecharla para los fines de la autoconservación). Por eso los sujetos de la política eran los individuos, no las masas. Por desapasionadas, las masas son esencialmente sumisas. El espíritu las elige –las construye, en realidad– para marcar como un hito el fin de la historia. El fin de la historia no iba a ser el fin del mundo, sino el fin del individuo.

La filosofía hegeliana testimonia la decadencia en la que entra el individuo después de su auge en el siglo XIX, decadencia que se debe a la pérdida de la fortaleza para alcanzar lo universal. Al resistir las pasiones, el individuo fortalecía su yo, acercándose a un ideal del autocontrol tomado del ejemplo griego. Pero al pensar así, tan de acuerdo con la tradición racionalista, Hegel descuidaba lo que su propia dialéctica le prescribía al proceso de individuación. Las fuerzas históricas que se habían desarrollado para forjar la individualidad ya estaban en condiciones de volverla pasado. No obstante, Hegel se equivoca al creer que las marcas de lo universal pueden desaparecer junto con el fin del individuo. Lo universal nunca estuvo simplemente montado sobre el individuo, sino que es su sustancia íntima. El individuo débil y decadente, descartado por el espíritu debido

a que carece de la fortaleza en el mismo grado que de las pasiones, lleva las marcas de lo universal donde Hegel ve la contingencia y Freud la necesidad, esto es, en su psicología.

La psicología como centro de los comportamientos individuales parece lo contrario de lo universal, pero es precisamente por ella que se advierte el fracaso de la individuación. En la estructura más íntima y profunda del individuo es donde mejor se refleja el trabajo de lo universal. Allí, lo que el individuo cree único e irrepetible está moldeado de manera tan heterónoma que podría considerárselo totalmente ajeno e impersonal. De ahí la preferencia que muestra Adorno por el yo en contra de la figura del inconsciente. La fragilidad de sus características es mucho más inofensiva que la férrea legalidad del Ello y del Superyó. El yo es el único que puede imaginárselo todo de un modo distinto, convirtiéndose en vanguardia de un pensamiento que interprete el sentido de la contingencia oculto tras la necesidad. Pero ese modo distinto de imaginárselo todo estaría atado a una psicología en la que las marcas de lo universal no hubieran neutralizado completamente la capacidad de sufrimiento. No obstante, el sufrimiento individual no es condición suficiente para que alguien se convierta en ejemplo de una nueva humanidad. La fantasía privada, sin ninguna garantía objetiva de ser verdadera, no autoriza a ningún individuo ni a considerarse a sí mismo mejor que los demás ni a ponerse en el lugar de la verdad. La figuración de lo diferente, hecha desde un punto de referencia estático –aunque se trate de un individuo que no congenia con el espíritu universal– no puede coincidir con la verdad, desde el momento en que hasta el más crítico de los hombres en relación con este mundo sería diferente en ese otro que imagina, así como también lo serían los demás hombres, a los cuales desea transformar. Nadie que forme parte de un mundo falso puede imaginarse cómo sería él mismo formando parte de uno verdadero: también los demás, respecto de los cuales su yo está moldeado, serían diferentes. Hasta es posible que cuanto más adecuada pudiera ser su versión de lo diferente, más insoportable le resultara (y éste podría ser incluso un parámetro de cuánto se ha acercado a la verdad). Por este límite Adorno dice que hasta los intelectuales más disgustados con el espíritu deberían ser tolerantes en medio de su resistencia: ellos también han sido demasiado estropeados como para disfrutar de la verdad.

Si un yo es distinto del resto, lo es porque sus pasiones interfieren los mandatos de la cultura –idénticos para todos–, y de la contingencia de esa lucha surge un resultado particular. No es que las pasiones sean más importantes que los mandatos para definir los rasgos del yo, sino que como la razón internaliza las reglas que imperan en la sociedad, adquiriendo la capacidad de abstraer lo sensible e identificarlo con un concepto universal, ella nunca es verdaderamente individual. La presencia de la razón en el sujeto no es más que la internalización

de una lógica creada por la sociedad, de ahí que el principio del intercambio gobierne dentro y fuera de él. Eso hace que cuanto más intensas sean las pasiones que un sujeto tenga que dominar, mayor resulte su capacidad de resistencia a la coerción social.

Pero la capacidad de reprimir las pasiones es al mismo tiempo la incapacidad de entregarse a ellas. El dominio presupone que todo puede ser reducido a una cosa. Quien quiera dominar a otros tiene que tratarse a sí mismo como si fuera una cosa.

Esta estructura general de la dominación —que culmina en la idea de sujeto— es la condición de la individualidad. El problema reside en que esa individualidad —prometida al sujeto para el final de su cosificación— fracasa, porque el autodomnio prepara para la heteronomía, no para la autonomía. Las leyes que hacen libre al sujeto respecto de sus pasiones son las mismas leyes que gobiernan la sociedad, sólo que internalizadas. El sujeto no crea ninguna regla, sino que acata las que el espíritu —que sí es autónomo, a pesar de haberse originado en una razón subjetiva— ha creado. Y de esas reglas, ninguna escapa al principio del intercambio. En lo más profundo de la psiquis —en el inconsciente— es donde están más arraigadas las coerciones sociales. De ahí que sea en ese plano donde la industria cultural resulta más eficaz. De acuerdo con su constitución, la subjetividad está condenada a ser satisfecha por el principio compensatorio de la ideología.

## La era de los hombres obedientes

Adorno elimina el problema —heredado de Lukács<sup>11</sup> de cómo era la cultura antes de la cosificación. Para él, una vez que el hombre renuncia a la naturaleza y se convierte en sujeto queda abierto a la objetivación, tal como si hubiera sido creado a imagen y semejanza de lo que muchos siglos después va a hacer de él la industria cultural. Que la verdad esté del lado de lo que fue sometido (la naturaleza, que es lo más arcaico) no significa que exista alguna forma premoderna de cultura que encarne esa verdad. El mito, la Grecia clásica o el Medioevo cristiano son tan resultado del dominio como el cientificismo moderno. La modernidad no implica una ruptura sustantiva dentro de la dialéctica que lleva a la industria cultural, aunque sí es cierto que el despliegue del capitalismo la favorece y la acelera.

11. Geörgy Lukács, «Alte und neue Kultur», en *Kommunismus*, No. 43, Wien, 7. November 1920, 1538-1549. Quizá donde mejor haya quedado reflejado el modo en que la cultura precapitalista (sobre todo la antigua) sirve de modelo a la cultura socialista sea en este artículo.

No es difícil advertir por qué es necesario el control de las pasiones para salir de la barbarie. El único problema es que el hecho de que sea la cosificación la que permite el control de la naturaleza se debe a que Adorno retrotrae al comienzo de la civilización los rasgos eminentemente modernos de ese control. El control de la naturaleza siempre fue posible gracias a la cosificación, a pesar de que recién en la modernidad esa cosificación haya podido ser convertida en la clave explícita y autoconsciente de un proyecto de dominación total. Antes de la época moderna esa dominación, aun cuando se debiera al mismo principio –la cosificación–, no podía ser total, porque faltaba que las ciencias interpretaran la naturaleza con variables cuantitativas y que con el capitalismo la economía afectara todas las esferas de la vida.

El control de las pasiones, entonces, presupone que la naturaleza interna se ha cosificado, por lo cual responde a un determinismo equivalente al de la naturaleza externa. Si el yo conoce esas leyes, puede controlar sus pasiones. Eso hace que el otro requisito del autodomínio sea la escisión: la parte racional del sujeto queda enfrentada a la irracional y puede dominarla.

Todo este esfuerzo de la humanidad por controlar sus pasiones, si bien estaba destinado a hacer posible la individuación, terminó en su fracaso. La dialéctica que se inició con la constitución del sujeto –la dialéctica de la ilustración– preparó el terreno para la industria cultural –es decir, para la masificación–, en lugar de crear las condiciones para que cada individuo sea diferente del otro. La sociedad en que todos los individuos están enfrentados entre sí en la lucha por la vida –la sociedad burguesa– prefigura la sociedad de masas, donde los individuos se entregan a la reproducción social sin un *telos* que oriente sus acciones. Adorno no contrapone el individualismo de la sociedad de clases a la apatía de la sociedad de masas, como hace H. Arendt.<sup>12</sup> Nada es más compatible con la masificación que el narcisismo exagerado de los hombrecitos: cuanto más lejos se está de ser un individuo, más necesita el propio yo autocerciorarse de su presunta importancia.

Que la industria cultural aparezca como el acontecimiento capitalista por excelencia no alcanza para ocultar sus raíces en la protohistoria del sujeto. El modelo de dominación basado en ella, que opera por medio de la planificación total del tiempo –dividiéndolo en tiempo de trabajo y tiempo libre– así como se prefigura antes de que su realización histórica sea materialmente posible, también sobrevive a la sociedad posindustrial, donde la desocupación masiva y la miseria se volvieron estructurales. El capitalismo no es causa, sino su consecuencia.

Hegel ya había percibido que la historia no tenía como meta la felicidad humana. Freud aseguró lo mismo, pero por unas razones que a Adorno lo conven-

12. Cf. Hannah Arendt, *The Origins...*, *op. cit.*, Part Three, Chap. 10, I: «The Masses», pp. 305-325.

cieron de que el sustituto de la felicidad era el entretenimiento. La industria cultural, precisamente, es el sistema bajo el cual están planificadas todas las formas posibles de entretenimiento, porque el entretenimiento requiere de planificación. El sujeto sólo se entretiene con aquello que está planificado de la misma manera que el trabajo, siempre cuando no lo note. Por eso, todo lo que no sea trabajo toma la forma del entretenimiento, más allá de su contenido. Desde el ojo del sistema, las piezas para piano de Schönberg cumplen la misma función que una telenovela, sólo que para distintos consumidores.

Si el entretenimiento fuera una actividad no planificada, inspirada en los deseos de cada individuo —que tendrían, en ese caso, deseos diferentes entre sí—, sería imposible de sistematizar. La diversión, por lo tanto, no responde a los deseos de cada individuo, pero, a su vez, los deseos de los individuos —en el caso de que sepan lo que quieren, lo que no es habitual— no se diferencian demasiado entre sí. El sujeto debe sentir que esa actividad minuciosamente planificada para su diversión *es* la diversión, en el sentido de lo contrario del trabajo. La industria cultural le crea esa sensación logrando que él invierta el mínimo esfuerzo en las actividades que ella ha planificado para él. Si la diversión es vivida como lo opuesto del trabajo es porque no demanda ningún esfuerzo. De ahí la necesidad de que en los productos de la industria cultural no se sienta el peso del esquema ni se note el principio ordenador. Una forma eficaz de ocultar la planificación es disimularla bajo la apariencia del absurdo. Pero en la medida en que el absurdo sigue su propia ley formal, exige un mayor esfuerzo de comprensión. Si existe este riesgo, es porque la lógica de la pura diversión —la libertad absoluta para hacer asociaciones libres— está excluida del entretenimiento corriente, que no puede emanciparse de la coacción del sentido.

La función de la industria cultural es paradójica: ella asegura que la búsqueda de la felicidad individual no se encamine hacia la disolución de la identidad, pero, para lograrlo, tiene que desvirtuar toda posibilidad de una identidad legítima, rebarbarizando a los sujetos para que consuman sus productos. A través de la industria cultural se concilian cultura y masificación. Es más, su concepto mismo expresa que la cultura no es lo contrario de la masificación, sino que ambas están articuladas entre sí desde un comienzo. Misteriosamente, como si fuera por el esquematismo de la *Crítica de la razón pura*,<sup>13</sup> los productos que se le ofrecen al sujeto responden a sus necesidades más espontáneas. En el mercado, más que en ningún otro lugar, la libertad se parece al concepto que Kant dio de ella, porque es allí donde menos se distingue de la compulsión. La libertad y el determi-

13. Theodor W. Adorno, GS 3, pp. 145-146.

nismo kantianos son iguales si las reglas que se autoimpone el sujeto cuando es libre coinciden con las que rigen la sociedad.

La misma apatía que permite que los sujetos sean modelados por la *forma* de la industria cultural (por el principio de la serie, por el valor abstracto que adquieren como consumidores y por el carácter sistemático de la totalidad que los engloba) es la que tiene como contraparte un recinto exclusivo para lo verdadero –el arte–, al que sólo se puede acceder por la vía del conocimiento, no por la experiencia sensible. Con la parte sensible reprimida, desde ya, nadie puede conectarse con sus deseos más profundos, cualesquiera que sean, pero con la parte sensible cosificada, la incapacidad es aun peor, porque los deseos más profundos de la especie –los únicos que podría satisfacer la política– quedan orientados a ser satisfechos por la industria cultural, aunque la satisfacción –por su carácter falso– no dure más de una temporada.

La razón neutral se mantiene eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro. Es un error común creer que son las pasiones las que se agotan rápidamente. Por el contrario, es la razón neutral, vaciada de pasiones, la que, una vez que agota al objeto, está compelida a buscar otro. Como todos los objetos son idénticos para ella, en el fondo ninguno la satisface. Las pasiones, por el contrario, son las que podrían quedar adheridas a algún aspecto material del objeto al que la razón –por su neutralidad– permanece indiferente.

La industria cultural domina por su carácter total y sistemático. El sistema es el orden de la totalidad: en su interior están contenidas la alta, la media y la baja cultura, que se necesitan entre sí para que cada una sea lo que la otra no es. Pero, al mismo tiempo, el sistema –como principio ordenador– es producto de la crisis de la causalidad: nada en él es primero, ni causado, ni causante a partir de otra cosa. Todo está a la misma distancia del centro (y no se sabe dónde está el centro). Cuando el todo es la causa de todo, la causalidad desaparece. La causa, en última instancia, es la sociedad, porque todos dependen de todos, horizontal y verticalmente. Cualquier fragmento de la totalidad, a su vez, reproduce en escala propia ese mismo orden sistemático, como si se tratara de un fractal o del sistema en miniatura.

Las que Arendt considera las condiciones primarias del totalitarismo aparecen en Adorno no como estrategias masificadoras de la propia cultura, sino como aplicaciones de un concepto de cultura que no puede desplegarse si no es bajo la forma del control. Y el control está prescripto por el propio intrincamiento de la sociedad. Una totalidad intrincada –el sistema desplegado– nunca tolera que algo quede afuera. Para alcanzar la totalidad, la cultura necesita racionalizarse en el mismo grado que la sociedad. La racionalidad que adopta, entonces, es la instrumental, la del valor abstracto, la de la mercancía, que es la misma de la masificación.

Por el solo hecho de estar administrada la cultura masifica. Esa administración es irresistible, porque la industria cultural es al mismo tiempo totalidad y sistema. Todos los vínculos que el individuo pudiera establecer para garantizarse su individualidad el entramado los declara propios, al identificarlos con algo que él ofrece quizá bajo otro nombre. Así aparece el *Leitmotiv* de la sociedad totalitaria, visto de manera diferente de como lo ve Arendt. Para ella, recién se puede hablar de totalitarismo cuando el Estado logra acabar con la existencia autónoma de cualquier actividad, así esa actividad sea el ajedrez. La sociedad totalitaria elimina la consigna burguesa del *arte por el arte*, que se aplicaba a todas las actividades que en la sociedad de clases tenían valor compensatorio y no eran decisivas en la lucha por la vida. En una sociedad completamente atomizada, a los ojos del Estado ninguna acción es políticamente neutral. De ahí que el control tenga que ser absoluto y penetrar en todos los intersticios del entramado social.

Pero la tendencia del siglo XX no fue hacia la sociedad totalitaria en el sentido de Arendt, sino en el sentido de Adorno. La industria cultural ejerce un dominio totalitario que tiende a disolver la existencia autónoma de todo lo que existe dentro de sí, pero por eso mismo le resulta indiferente cuál sea la forma que toma el Estado, siempre y cuando la parte que se impone sobre las otras para administrarlo ponga su capacidad de exterminio al servicio de ella. La convicción de que hay algo más irresistible que el Estado –las pasiones–, que justifica que sólo él sea soberano, se vuelve anacrónica en la era de la apatía. Dado que la industria cultural es la estructura que logra que el tiempo libre tenga la misma forma que el trabajo, su *forma* –más allá de sus contenidos– resulta esencial a los fines de la dominación sistemática. De hecho, a fines del siglo XX el triunfo planetario del liberalismo económico confirmó que la disociación entre la capacidad de exterminio, propia de la soberanía estatal, y la capacidad de control, delegada por los poderes de la sociedad civil en la industria cultural, iba a llegar a su fin no bien se impusiera el capitalismo como racionalidad excluyente y hegemónica. Si, como herencia moderna, al Estado le corresponde gobernar sobre los cuerpos de sus súbditos, no sobre sus almas, esta distinción finalmente se borra en nombre de una forma de dominio que somete la soberanía a una lógica sistemática –nacida de la racionalidad económica, del principio del intercambio– y que no permite que ninguna esfera de la vida tenga autonomía respecto de las demás.

Una vez que el espíritu termina de desplegar y la totalidad se cierra sobre sí misma, la dominación se vuelve sinónimo de sistematicidad.<sup>14</sup> El principio del intercambio rige de un modo excluyente, dándole veracidad documental a la idea

14. Aquí proponemos una interpretación de la atomización de la sociedad diferente de la de Arendt, libremente basada en el concepto de sistema que aparece a lo largo de ND.

marxista de que en el capitalismo las relaciones humanas son relaciones entre cosas. La interdependencia de todos con todos que existe dentro de un sistema es tan enemiga de los lazos horizontales como de los verticales. 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. Todo vínculo humano responde al concepto de *social contact*, que Adorno considera el sustituto de la amistad en las sociedades de masas. Cuando dentro de un sistema ningún individuo puede evitar la relación con el otro, todas las relaciones se vuelven de algún modo obligatorias. Ningún vínculo puede ser rechazado, pero por eso mismo ninguno puede ser elegido. Las relaciones se imponen por el intrincamiento mismo y dependen del contexto –de ahí que a veces se las llame circunstanciales–, porque están estrictamente basadas en el principio del *quid pro quo*. No hace falta que el Estado esté en todas partes si cada mónada ya tiene el sistema lo suficientemente internalizado y si todos los vínculos que pueden establecerse tienen la forma de la obligatoriedad (porque deben ser recíprocos, de acuerdo con el principio del intercambio). Los únicos vínculos no deformados por el principio del intercambio son los que toman la forma del regalo, pero, por eso mismo, si son auténticos están condenados a la injusticia. Más allá de las diferencias –Adorno admite que algunos sujetos están menos cosificados que otros–, cada individuo reproduce dentro de sí el sistema y, a su vez, cualquier contexto en el que se mueva reproduce la forma sistemática de la totalidad. Es en ese sentido que la vida dañada no puede vivirse sin sufrimiento y que el sistema genera claustrofobia (eso que los filósofos existencialistas llamaron angustia). Pero ese sufrimiento no tiene consecuencias políticas, porque no puede crear vínculos sociales libres entre los sufrientes.

Entre todas las actividades que no pueden ser autónomas dentro de una sociedad intrincada está la política, que es la praxis que por definición debería ser autónoma. El *quid pro quo* que rige la totalidad restringe las posibilidades de crearse enemigos, en la misma medida en que el *social contact* restringe la de crearse amigos. Si el sistema es capaz de neutralizar de antemano cualquier amenaza de lucha real, las asociaciones y las contraposiciones humanas que podrían darse sólo en su interior pierden el horizonte significativo que permitiría calificarlas de políticas. De hecho, Adorno se opuso públicamente al activismo de fines de la década de 1960 con el argumento de que la acción directa –al igual que el dialogismo impulsado desde las corrientes liberales– era un mal sucedáneo de la política. A ambos los descalificaba con términos como pseudoactividad, praxis falsa o praxis ilusoria.<sup>15</sup> La posibilidad de un conflicto real, de una lucha a muerte entre partes

---

15. Theodor W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis», en GS 10.2, p. 776.



que obligue al resto a alinearse detrás de ellas, se vuelve quimérica dentro del intrincamiento, porque no hay nada que esté realmente fuera del todo y sea ajeno a su lógica, aun cuando la niegue. Incluso la guerra, independientemente de las partes en conflicto, es un *affaire* interno, donde el enemigo –para ser tal– está representado como el enemigo de la humanidad. La lógica de la identidad por la que se regía el espíritu era desde el comienzo la lógica de la indiferencia.

### **Frialdad e identificación falsa: la paradoja de la acción política**

La totalidad podría romperse, porque la inacción que se garantiza a través del intrincamiento sólo se logra al precio de la claustrofobia, es decir, sin poder evitar el sufrimiento. Pero si la parte por la que el todo se rompe es una parte impotente, el todo no sólo no se altera, sino que se fortalece en lo que es, en la medida en que la novedad no lo afecta. Si durante el siglo XX la totalidad siguió en pie con una buena parte del mundo convertida al comunismo, es porque para el capitalismo el comunismo representaba una ventaja para fortalecer las condiciones internas de su propio orden (lo mismo sucede hoy, cuando la única parte significativamente antiliberal del mundo capitalista está representada por el Islam). En el mismo momento en que se configura la totalidad, se engendra una resistencia deducible de ella, aunque la resistencia –por su mismo origen interno a la totalidad– siempre aporta nuevas ideas al sistema cuestionado y optimiza su lógica absorbente.

Con la crisis de la modernidad, la praxis degenera en seudopraxis. La desesperación del sujeto frente a una realidad que se ha vuelto impermeable a los cambios y frente a la cual no se sabe cómo actuar –por la ausencia de un orden normativo que trascienda el propio esquema conceptual– genera una nostalgia por la praxis, que lleva a sobrevalorarla. La confrontación entre una acción ciega y precipitada y una totalidad que por el momento no deja entrever cuáles son sus fisuras deriva en una restauración indeseada. Aquello que el elemento combativo quiere eliminar se refuerza como resultado de la confrontación. Si la acción no ha tenido éxito, eso no significa simplemente que todo siga igual, porque la totalidad se ha fortalecido por haber logrado su neutralización. Cuando una figura interna a la totalidad se opone a ella como si el ciclo del espíritu aún no se hubiera completado, ese acto de rebelión fortalece al todo, aumentando su capacidad de absorción. En un mundo falso la resistencia se ha refugiado del lado de la teoría –entendida como actividad contemplativa, crítica y reflexiva–, no del lado de la praxis. Por eso la acción política debe ser consciente de si contribuye a la corriente principal (porque si no triunfa, fortalece lo que combate) o si se conjuga

con otras fuerzas que se encaminan a la emancipación humana. Pero esta segunda posibilidad sólo podría existir en caso de que se tratara del momento propicio para la revolución. Si las condiciones objetivas no están dadas para que una acción política revolucionaria sea exitosa, y esa acción es llevada adelante en nombre de acelerar el proceso que conduce a la catástrofe general, el activismo no puede deslindarse de la responsabilidad de haber contribuido a un fortalecimiento de la opresión, aun cuando no se lo pueda culpar de su propio fracaso.

De todos modos, si bien la creación de un foco de resistencia está regulada por el propio sistema, implica de parte del sujeto una capacidad de identificación con el sufrimiento ajeno que, cuando existe —y no es común que exista—, está condenada a la paradoja. El hecho de que el sufrimiento quede confinado al foro interno, sin establecer vínculos sociales entre los sufrientes, se debe a lo que Adorno llama frialdad burguesa (*bürgerliche Kälte*),<sup>16</sup> esto es, a un debilitamiento extremo de la capacidad de ponerse en el lugar del que sufre. Pero no se trata simplemente de una carencia particular, engendrada por el trato distante y por las mediaciones en la sociedad civil, sino de una marca constitutiva del sujeto. Cuando Adorno afirma que sin ella nadie podría sobrevivir, remite al vínculo indisoluble entre frialdad y autoconservación revelado al final del primer excursus de *Dialéctica de la ilustración*.<sup>17</sup> Allí, la frialdad aparece como una distancia que se toma el narrador para la descripción objetiva de los hechos. Aunque recién se vuelve impasibilidad con las grandes novelas del siglo XIX, esa distancia ya está presente en el canto vigésimosegundo de la *Odisea*. El castigo que el hijo del rey de la isla ordena aplicar a las esclavas infieles por haber recaído en el estadio de las hetairas es descrito con una calma inhumana e imperturbable, que se evidencia precisamente en el momento en que el narrador aclara lo poco que ese sufrimiento ha durado para las víctimas. Ahí detiene el relato y se pregunta si el suplicio no pudo haber sido más largo. Al preguntarse por ese intervalo de tiempo en el que las mujeres ahorcadas se estremecieron hasta morir, el narrador interrumpe su pasividad y hasta la contradice. Pero ese instante de reflexión funda una nueva distancia, presupuesta en el hecho de que lo narrado sucedió en un tiempo inmemorial y remoto, del cual el respectivo presente está tan alejado como la cultura lo está de la barbarie. Esa distancia inaugura la frialdad burguesa. Por una parte, la lejanía confirma la propia supervivencia del que narra y, con ella, la del lector: ninguno de los dos se pone en el lugar del que ha sufrido. Por la otra, garantiza que la separación entre la propia realidad y la ajena tenga la forma de un abismo: el lector se identifica con el narrador sobreviviente, no con las víctimas,

16. Theodor W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis», *op. cit.*, p. 778.

17. Theodor W. Adorno, GS 3, pp. 98-99.

por lo cual queda –al igual que él– del lado civilizado, mientras que la atrocidad –al igual que los que la padecieron– pertenece al extremo opuesto, donde se ha retornado a la barbarie.

Adorno se pone a sí mismo como ejemplo de esa frialdad burguesa de la que nadie está exento: «[...] en la segura América, como emigrante, uno podía soportar las noticias de Auschwitz [...]».<sup>18</sup> Lo mismo les sucedería a quienes en la década de 1960 se solidarizaban con los *vietcong*. La identificación con el sufrimiento ajeno choca con las exigencias de la autoconservación y de la felicidad, a pesar de que es por él que la política podría crear las condiciones para que los hombres dejen de sufrir como especie. Ni quien pudiera lograr una identificación auténtica sería capaz de aterrarse de los males de este mundo en la debida proporción. Pero no es sólo por eso que no valdría la pena un sacrificio basado en sentimientos compasivos. El problema no es tanto que sacrificarse sea inútil (de hecho, no se puede impedir que alguien actúe en contra de sus propios intereses, creyendo que así favorece una causa con la que se identifica), sino que ese sacrificio es falso. La identificación con el sufrimiento ajeno es prácticamente imposible. No obstante, aun cuando fuera posible, tampoco tendría sentido si mueve a un sacrificio que redunde involuntariamente en beneficio de la totalidad, porque la totalidad se fortalece cuando elimina una diferencia. En medio de la totalidad, nadie puede comportarse como si ya estuviera emancipado. Todo aquel que logra actuar sin ser el producto de los condicionamientos que ha recibido, antes que anticipar un estado que para él mismo también es inédito, lo que hace es seguir su propio deseo de libertad, un deseo que sería lo más parecido que existe a una libertad empírica, aunque no esté exento de ideología, porque es la expresión de algo verdadero en medio de lo falso.

El sufrimiento no debería existir. Es una fisura en medio de la totalidad. De ahí que sea verdadero. La racionalización debería haberlo eliminado y no lo logró. Ese fracaso significa, por un lado, que la vida no es feliz, y, por el otro, que la vida se vive con ese sufrimiento no de manera estoica, sino resentida: haciendo el mal en la misma medida en que se ha aprendido a soportarlo. Bajo las condiciones de la vida dañada, el sufrimiento endurece, en lugar de sensibilizar. Quien se identifica con el sufrimiento ajeno en un mundo falso está encerrado en un dilema en que las opciones son igualmente falsas. Si abandona la compasión contemplativa para participar de una praxis revolucionaria –y esta praxis no tiene posibilidades de triunfo–, su acción –sea reprimida o tolerada– perfecciona las condiciones opresivas. Si se solidariza con los oprimidos sin intervenir en una

---

18. Theodor W. Adorno, «Magalienen zu Theorie und Praxis», en *op. cit.*, p. 777.

acción directa en favor de su emancipación, pone en evidencia los límites impuestos por la frialdad burguesa a la capacidad identificatoria. La segunda opción es más inocua –y sólo en ese sentido es menos mala–, pero las dos son igualmente falsas.<sup>19</sup>

Si bien la incapacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno impide que la dialéctica se abra (porque debería abrirse por la experiencia del sufrimiento), la frialdad burguesa no es la causa de la falsedad del mundo, sino la defensa contra ella. En todo caso, puede ser tomada como un mal que sirve para soportar el resto de los males. La debilidad de la identificación sólo puede ser superada por una dialéctica abierta y esa posibilidad –de que la dialéctica se abra– dentro de las condiciones actuales sólo es posible para el pensamiento –que es donde se ha refugiado la resistencia–, no para la praxis.

### **El hechizo de la totalidad: la incapacidad de representación de la esfera política**

El congelamiento de la praxis tiene su contraparte en el mundo de la teoría: la capacidad de pensar la totalidad también se ha restringido al máximo. En su momento, quienes hicieron de ese don una escuela fueron los marxistas. Pero desde la perspectiva que abre ND, el intrincamiento impide representarse los conflictos bajo la forma de la causalidad.<sup>20</sup> No hay manera de deslindar cuáles son las fuerzas que gobiernan el todo sin apartarlas de él y creer equivocadamente que operan desde afuera. En una sociedad monolítica no tiene sentido determinar qué puede ser la causa de un fenómeno. La única causa, en todo caso, es la sociedad misma. La categoría de causalidad es desplazada y absorbida por la de sistema. Lo que explica es la trama, la interdependencia, la totalidad y, entonces, toda explicación es circular y redundante. El sistema no opera de acuerdo con la distinción marxista entre superestructura y base. Todas las situaciones dependen vertical y horizontalmente de las demás, pero no hay posibilidad de jerarquizarlas. La representación del capitalismo tardío como una confabulación entre megacorporaciones económicas contribuye a crear la idea falsa de que ese poder se construye

---

19. Aprobar una acción prescindiendo de su resultado en términos de éxito o fracaso, además, es un criterio moral y no político. Lo que permite que los activistas lo invoquen para respaldar su praxis es una muestra involuntaria del estado en el que se encuentra la frialdad burguesa. Apoyar una causa que lleva al martirio sólo es posible en la medida en que la capacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno es escasa, aunque el sentido común crea lo contrario.

20. Theodor W. Adorno, GS 6, pp. 262-267.

al margen de la totalidad, en lugar de pensarlo como un modo que ella tiene de volverse sobre sí misma y autoconocerse. Por eso todas las representaciones contemporáneas de la esfera política están condenadas al fracaso, inclusive las ficcionales, nacidas de la literatura, el teatro o el cine.

En el pasado, Schiller o Shakespeare eran capaces de representarse los conflictos políticos, porque aún estaba en vigencia la lógica de la motivación. Pero no se puede representar algo que no sea conmensurable con las pasiones humanas. Lo que la política siempre tuvo de inhumano era precisamente lo que la volvía objeto de dramaturgia. La ficción política pretendía encontrar el nexo secreto entre lo humano y lo inhumano. Para eso construía una historia en que los intereses privados eran los motores de la intriga, aunque de ese modo terminara demostrando que la lógica de la motivación era accidental respecto de los designios del espíritu. En última instancia, que esas ficciones se ajustaran a la forma trágica le daba la razón a la teoría hegeliana de los grandes hombres. De ahí también que Hegel ejemplificara con la tragedia moderna el momento en que el espíritu se despidе para siempre del arte y pasa a mejor vida en la religión: porque sus conflictos corresponden a la representación de un mundo humano, del que lo divino se ha retirado definitivamente.<sup>21</sup>

Cuando la esfera política ya no puede representarse a partir de la lógica de la motivación, tampoco es posible representarla a partir de sus rasgos esencialmente abstractos y extrahumanos. La abstracción y la extrahumanidad, precisamente, hacen que la política sea resistente a cualquier representación. Si el dictador Arturo Uí<sup>22</sup> es el representante de un trust del comercio de coliflores y no un respetado miembro de un grupo económico poderoso, eso significa que la irrealidad es esencial al carácter de la representación. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que esa irrealidad se deba a una reducción del conflicto a escala infantil tiene una consecuencia que descalifica al marxismo de Brecht: finalmente, el dictador es encarcelable, porque proviene de una banda de delincuentes, y la delincuencia se gesta en los márgenes de la sociedad, no en su seno. Esa consecuencia elimina la posibilidad del horror. El horror se produciría sólo si el espectador descubriera que el fascismo es expresión de la totalidad, y no al revés. Representar una sociedad subordinada a los dictados de la economía política es tan impo-

21. Nos referimos al final de las *Lecciones de Estética*, donde se comparan la tragedia moderna y la antigua. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, Band III, Dritter Teil, Drittes Kap., C., III, p. 3.

22. El ejemplo de la obra de B. Brecht aparece en «Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: Wider den missverstandenen Realismus», en *Noten zur Literatur* II, GS 11, p. 258.

sible como representar el fascismo. La falta total de libertad puede conocerse, pero no representarse.

Sobre la base de esta incapacidad actual de representarnos la esfera política, producto del modo en que ha quedado disuelta dentro del intrincamiento de la totalidad, podría pensarse que la anterior posibilidad de representarla formaba parte de los beneficios de la separación entre esferas vigente en la sociedad burguesa. Pero en ella la posibilidad de la verdad existía al precio de la escisión, una escisión que desapareció y se llevó con ella todas sus ventajas y sus desventajas. El hecho de que la verdad quedara del lado de lo que no es de este mundo condenaba a este mundo a un tipo peculiar de falsedad, que es el de la ideología. La escisión entre algo verdadero pero irreal y algo real pero falso vuelve paradójica la existencia de la verdad dentro del mundo del devenir: aquí, todo lo que es verdadero es verdadero mientras la sociedad siga siendo falsa. En el mundo burgués, el arte es verdadero, porque la suya es la única esfera donde se conserva lo que la sociedad pierde con su racionalización completa. Primero, la esfera artística compensa a la sociedad burguesa produciendo dos categorías de objetos que ya no pueden existir en la realidad: lo bello y lo sublime, con sus respectivos opuestos: lo feo y lo terrible. Después, avanza en la línea del arte moderno hacia grados de síntesis cada vez menos coercitivas, que permiten expresar en el lenguaje de la negatividad lo que socialmente no puede expresarse —lo no idéntico—. La sociedad, mientras tanto, se rige por la lógica de la identidad, que subsume coercitivamente lo no idéntico bajo un concepto universal. Al ser verdadero bajo esas condiciones, el arte no puede dejar de ser al mismo tiempo ideología. Por eso la burguesía ha podido pedir al mismo tiempo moderación en la política y radicalidad en el arte.

El modo escindido en que existe la esfera del arte le garantiza su verdad, a la vez que la confina a ser la mitad verdadera —e irrealizada— de una sociedad falsa. El mundo burgués condena toda forma de praxis que quiera ser verdadera a no poder realizarse o a realizarse de manera deformada. El precio por haber creado el ámbito de la verdad en nombre de vivir en el de la falsedad es que no pueda evitarse la paradoja de que la verdad resulte la compensación por la falta de verdad, es decir, que la verdad funcione como ideología, pero sin que pueda discernirse dónde empieza una y dónde termina la otra.

Esta falta de límites claros entre verdad e ideología se debe a que las garantías de verdad y falsedad que otorgaba la escisión del mundo burgués entraron en crisis en el mundo contemporáneo. La pretensión misma de discernir entre verdad e ideología se ha vuelto un caso de ideología. Así como cuando la escisión era clara y tajante se podía medir por la negatividad de la obra de arte la amplitud de la brecha entre la praxis y la felicidad, cuando la escisión se difumina el

lado de la verdad en el que queda el arte también se vuelve un terreno dudoso. La dialéctica en dirección a la verdad que le era exclusiva entra en un punto muerto. Adorno no llegó a verlo. O, mejor dicho, no podía anticiparse al futuro del arte del mismo modo en que se anticipó al de la política, porque no podía aplicar al arte el pesimismo que aplicaba a la praxis. Si lo hubiera hecho, en su pensamiento no habría ninguna esfera donde se refugie la verdad y hoy quizá sería considerado un pensador posmoderno.<sup>23</sup>

### Final abierto: melancolía, contingencia y política

Un mundo donde lo que falta se completa con ideología, y donde el sufrimiento se compensa con la capacidad de hacer sufrir a otros, es prácticamente irredimible. Ningún hecho es más ilustrativo de esta imposibilidad de redención que lo sucedido con la cultura después de Auschwitz. Que la alta cultura se haya restaurado después de lo que ocurrió sin que su resistencia pudiera evitarlo significa que ella es neutral en relación con la forma en que los hombres son moldeados. Ni las grandes obras de arte, ni la mejor filosofía, ni las ciencias que llevaron adelante el lema de la ilustración, conmovieron a los hombres hasta el punto de cambiarlos. Por eso, cada catástrofe a la que sobreviven los reduce aun más al papel de ideología que tenían destinado desde el momento en que se les permitió suscribirse al trabajo material. La promesa que hacían a la sociedad burguesa para mantenerse al margen de ella era que en el aislamiento conservarían intacto aquello que el resto de la sociedad perdía por participar en el mundo del trabajo y del mercado. Pero ese aislamiento hizo que su verdad nunca pudiera penetrar en una totalidad cada vez más intrincada, aun cuando la torre de marfil les era concedida adrede, para que ése fuera el modo en que los artistas, los filósofos y los científicos formaran parte de la totalidad. Al ser portadores de la verdad gracias a su falta de contacto con el mundo del trabajo, cuando se constituyera la industria cultural, sus respectivas obras no sólo no iban a transformar a los hombres menos educados, sino a ningún hombre en particular, porque –contra la esperanza kantiana– los individuos nunca alcanzan a disfrutar de los beneficios que se consiguen en nombre de la especie. Occidente tiene una cultura digna de los hombres quiméricos para los que se escriben los derechos en las constituciones, con

---

23. El efecto de la crisis de la modernidad sobre la autonomía artística, así como el lugar de la estética adorniana dentro del debate posmoderno fueron analizados por José Fernández Vega en «Miserias de la autonomía o la política del arte posmoderno», *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, No. 1, 2002, pp. 193-212.

la que los hombres de carne y hueso toman contacto a través de la universidad o de los documentales televisivos, pero sin que en ningún caso ese contacto con lo sublime los haga mejores. Por eso Adorno dice que la cultura después de Auschwitz es basura.<sup>24</sup> El hecho de que el horror no haya terminado para siempre con la voluntad de crear suele celebrarse de la misma manera que los nacimientos: son las ruedas que siguen girando a pesar de todo, como una metáfora de lo cíclico. Lo que se celebra no es la posibilidad de que algo nuevo llegue al mundo, sino el hecho de que los mecanismos que garantizan la continuidad de la vida sigan reproduciéndose y todo se perpetúe tal cual es. Ninguna catástrofe, por extrema que sea, logra conmovir a la totalidad hasta el punto de que deje de existir su parte más sublime. La cultura sobrevive al horror por la misma razón por la que es impotente para evitarlo. Además, de esa cultura lo único que Adorno rescata con convicción es el arte. La filosofía se constituyó desde sus comienzos como pensamiento de la identidad, con lo cual era la puesta en conceptos del plan de la razón, cuya meta era eliminar la naturaleza. Por su parte, la ciencia moderna fue la encargada de aportar el modelo racional adecuado para que esa destrucción pudiera extenderse e intensificarse de manera sistemática, hasta llegar a la cumbre de su lógica con los campos de concentración y de exterminio. Lo que hace que el arte haya quedado fuera de esa racionalidad destructiva es lo mismo que lo vuelve inocuo respecto de la sociedad. Sólo una sociedad no emancipada tiene un arte donde la emancipación humana es posible.

En el hecho de que el arte se haya quedado con lo que le falta a la sociedad radica la razón principal del escepticismo político de Adorno: la verdad del arte es índice de la falta de verdad de la sociedad. Si la sociedad no está emancipada, es porque la esfera de la emancipación humana ha sido otra. No hay indicios en la historia de Occidente como para pensar que la emancipación ocurra alguna vez en la sociedad, sobre todo si ya ha ocurrido en el arte, que es donde se ha expresado lo no idéntico. Pero la praxis humana destinada a cambiar la sociedad no era el arte, sino la política. De hecho, el arte no emancipa a los hombres, sino que el índice de la falta de emancipación sirve de testimonio de lo que no ha ocurrido.

El pesimismo político de Adorno, no obstante, está teñido de melancolía, no de resignación. La combinación de pesimismo y melancolía para pensar la política es totalmente inédita. Si los pesimistas son los que piensan que la realidad no puede ser mejor y que por eso –porque lo malo, sea cual sea su origen, no puede revertirse– podría llegar a ser peor, ninguno de ellos es capaz de melancolía. El pesimismo no puede ser melancólico. La melancolía siempre se dirige con do-

---

24. Theodor W. Adorno, GS 3, p. 359.



lor hacia algo irrealizado, que la imaginación disfruta en evocar como si hubiera sido posible, aun cuando se autoimpone el deber de recordar que si no sucedió es porque no podía suceder. En ese sentido puede decirse, por ejemplo, que para Kant el progreso es una noción melancólica, porque implica que el hombre vive en el presente de un modo peor que el que podría vivir si su época estuviera más cerca de la meta de la historia. Comparado con ese momento perfecto, el presente siempre es un mal y provoca nostalgia por el futuro.<sup>25</sup> El optimismo kantiano es melancólico. Aunque al sentido común le parezca lo contrario, la melancolía sí es compatible con la ilustración, en la medida en que la ilustración es optimista.

Adorno cambia el sentido que la melancolía había tenido para el pensamiento político porque la desvincula de cualquier expectativa mesiánica. El concepto de contingencia, con el que se propone reemplazar la dialéctica cerrada de Hegel por una dialéctica abierta, dice que nada de lo que no sucedió era imposible, porque lo que sucedió en su lugar tampoco era necesario. La construcción del espíritu equivalió a la construcción de la necesidad. De ahí que los hombres supongan que las cosas no pueden suceder de otro modo que del que suceden, dándole crédito a la fórmula hegeliana de que todo lo real es racional y todo lo racional, real. Pero esta idea de que sólo existe lo que puede existir es falsa. La refutación de Adorno habría consistido en mostrar cómo los hombres construyen el espíritu, de acuerdo con el mismo programa inicial de la *Fenomenología del espíritu*, aunque sin ceder a la ambición sistemática que terminó dominándolo a Hegel.<sup>26</sup> Fuera de eso, todo los separa, porque la diferencia entre los momentos transitorios de la dialéctica hegeliana y los momentos contingentes de la dialéctica adorniana es radical. Transitorio se opone a eterno: es lo que no es definitivo, lo que tiene una duración y luego termina (eterno sólo es el espíritu). Así son los momentos de la dialéctica cerrada: necesarios, pero, por eso mismo, transitorios. Todos cumplen, cada uno en su momento, una función para el espíritu y, una vez cumplida esa función, el espíritu los abandona, aunque la forma sustituta los absorba como materia muerta. Contingente, en cambio, es lo que resulta de una manera, pero pudo haber sido de otra. No importa su duración, porque nada se mide con el tiempo de la eternidad si el espíritu es una cons-

25. Este aspecto melancólico de la filosofía kantiana de la historia fue señalado por Hannah Arendt en *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970), ed. by R. Beiner, Chicago, The Chicago University Press, 1982.

26. Nos oponemos a la tesis de Jay M. Bernstein de que el modelo que sigue Adorno en ND es la *Crítica del juicio*, y a la de Fredric Jameson de que la ND reproduce la estructura de la *Crítica de la razón pura*. Cf. Jay M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 306-319, y Fredric Jameson, *Late Marxism...., op. cit.*, pp. 73-76.

trucción humana: Adorno ha cambiado el eje de la dialéctica y nadie cumple ahora el papel de Dios.

El problema es que para los hombres la necesidad es una idea más consoladora que la contingencia, por eso les resulta más constructiva en términos políticos: porque cancela el pasado y abre el futuro. Toda dialéctica que sea cerrada –incluso la marxista– propone la resignación respecto del pasado: las esperanzas que permite el quiebre revolucionario de la historia son sólo en relación con el futuro. Pero si la dialéctica se abre en el sentido de Adorno, la contingencia afecta tanto el pasado como el futuro, porque nunca nada fue necesario. Así como es totalmente legítimo que alguien se pregunte cómo hubiera sido su vida si *aquel* día no hubiera hecho lo que hizo o no hubiera dicho lo que dijo, también lo es pensar cómo hubiera sido la sociedad si ciertos hechos clave no se hubieran producido o si se hubieran producido otros en su lugar.

Ahora bien, esta clase de melancolía, surgida de la contingencia de todas las cosas, pasadas y futuras, sólo permite responder negativamente a la tercera pregunta kantiana, la de *qué podemos esperar*, que es de algún modo la pregunta teológico-política por excelencia. La posibilidad de fundar un orden nuevo –independientemente de que se llegue o no por él a la redención humana– requiere de la cancelación del pasado. Ése es el punto donde creemos que la temporalidad abierta que propone ND –por ser abierta en ambas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro– se vuelve antipolítica.

El concepto adorniano de contingencia resulta incompatible con cualquier clase de mesianismo, aun con aquel que Adorno pudo haber aprendido de Benjamin. Desde un punto de vista mesiánico, que todo pueda haber sido diferente indica que todo puede ser *ahora* diferente. Aceptar la idea benjaminiana del *Jetztzeit* implica vivir como si el *continuum* histórico pudiera romperse en cualquier momento,<sup>27</sup> incluso en éste. El pasado –la historia– no impide la revolución, sino que la demanda, en la medida en que es un pasado irredento. El problema de la contingencia adorniana es que no es ni mesiánica (como la de Benjamin) ni liberal y optimista (como la de R. Rorty).<sup>28</sup> Las preguntas que abre para Adorno la perspectiva de la contingencia son tan melancólicas como pesimistas: si todo puede ser de otra manera, ¿por qué se repite lo malo?; ¿por qué, frente a la posibilidad de lo imprevisible, sucede lo previsible?; ¿por qué, cuando sucede finalmente algo imprevisible, toma la forma de la catástrofe y no la del milagro? Combinada con el pesimismo, la melancolía redundante en una actitud antimesiánica.

27. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd.1.2, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1977, p. 701.

28. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Adorno explicó por qué no sucedía la emancipación humana o, si se quiere, por qué los cambios sociales que se hacían en su nombre revertían siempre en un nuevo orden opresivo. Ése fue su aporte al marxismo occidental: ahondar en las razones por las que los hombres perseveran en la opresión. El descubrimiento de la reciprocidad entre las acciones de oprimir y de ser oprimido revela un sujeto que no puede ejercer el dominio sobre otros si al mismo tiempo no lo ejerce sobre sí mismo. Con ese macabro antecedente, la psicología de los hombres que deben emanciparse se vuelve el principal obstáculo para la emancipación humana. Quien ha sido moldeado por el dominio tiende a reforzar las condiciones de esa dominación, aun cuando desee profundamente emanciparse de ellas.

Este marco teórico abierto por la contingencia condena de antemano a toda acción política a no poder saber en qué medida contribuye a fortalecer la opresión en el intento de eliminarla. Por eso, aun conociendo los hechos del último tercio del siglo XX, posteriores a la muerte de Adorno, no se puede juzgar si su oposición al activismo era correcta. Así como es imposible saber cómo sería el mundo si las formas de lucha anticapitalista hubieran triunfado en todos los países donde existieron, también lo es saber cómo hubiera sido el mundo si aquellas formas de lucha hubieran evaluado la situación respectiva no como prerrevolucionaria, sino de acuerdo con la prescripción adorniana de no intervenir políticamente apostando a la catástrofe. La única vía posible para abrir la dialéctica era la reconstrucción de la política. Pero ya en la década de 1960, cuando buena parte de la izquierda esperaba la caída del capitalismo, Adorno creía que no había individuos que no fueran una reproducción en miniatura del sistema que los había creado, con lo cual la vía política –destinada a los individuos– estaba bloqueada. No obstante, a pesar de su pesimismo, siempre enfatizó la dimensión política de su pensamiento. Eso se ve, más que nada, por su insistencia en que la felicidad no se puede conseguir a espaldas del mundo. Si alguien la consigue de ese modo, esa felicidad es falsa, tan falsa como la autosuficiencia de aquel que ante la pregunta por el sentido de la vida, responde que cada uno se construye el propio. Así como la vida sólo puede tener sentido si existe algo trascendente (de no existir nada trascendente, la vida *efectivamente* no tiene sentido y hay que tomarse el nihilismo con seriedad),<sup>29</sup> tampoco hay hombres felices mientras el resto de la humanidad es desdichada.

CONICET - Universidad de Buenos Aires

29. Theodor W. Adorno, GS 3, p. 369.

**Abstract**

*Although as an intellectual Adorno expressed his opinions on concrete political issues, there is not an express political philosophy in his thought. The purpose of this paper is to think politics, and the reasons of its failure, not on those occasional political articles but on the basis of his philosophical works. In our reconstruction of Adorno's political philosophy, we find both a materialistic and a Freudian moment. The impossibility to conciliate these two moments allows us to think the failure of politics from a melancholic but not messianic post-Marxist perspective, and to criticize Adorno's concept of contingency.*