

## La sociedad de masas después de Arendt, Adorno y Sade

Es bien conocida la animosidad entre Arendt y Adorno. Arendt tomó a mal que Adorno adoptara el apellido italiano de su madre católica, y convirtiera a Wisengrund, el apellido de su padre judío, en una inicial: la W que parece un segundo nombre.<sup>1</sup> Adorno, por su parte, descalificó la crítica de Arendt a su edición póstuma de los escritos de Benjamin por venir de alguien «de derecha».<sup>2</sup> Sin embargo, lo que Adorno y Arendt escribieron, cada uno por su lado, sobre la sociedad de masas podría servir para volver una vez más sobre este tema y, con las críticas a sus posiciones, pensarlo desde una perspectiva distinta. La elección de estos dos

---

1. Oscar Wisengrund y Maria Calvelli-Adorno anotaron a su hijo como Theodor Ludwig Wisengrund-Adorno, agregándole al apellido paterno, en lugar de Calvelli, la parte del materno inventada por su abuelo. Jean-Francois Calvelli era un profesor de esgrima nacido en Córcega, que se había anexado un segundo apellido –Adorno, el mismo que vio escrito, de viaje por el norte de Italia, en la entrada de una rica villa– con la idea de conseguir alumnos entre las familias patricias de Frankfurt. Pero su nieto nunca llegó a usar aquel nombre tal como se lo habían puesto sus padres, salvo en su tesis doctoral y en su tesis de habilitación para la docencia. Cf. Stefan Müller-Dohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno. Una biografía intelectual*, trad. R. H. Bernet y R. Gabás, Barcelona, Herder, 2003, pp. 24-47. En una carta del 20 de diciembre de 1943, Adorno –todavía apellidado Wisengrund– le explica a su padre que a partir de ahora su nombre oficial, con el que se ha convertido en ciudadano estadounidense, es Theodor Adorno. En la carta siguiente, del 17 de enero de 1944, le aclara que discutió con las autoridades para que le dejaran ponerse la «W» en el lugar del segundo nombre, pero que fue imposible convencerlos. Recién cuando regrese a Alemania podrá llamarse Theodor W. Adorno, tal como él quería ser conocido y como hoy se lo conoce. Cf. Theodor W. Adorno, *Cartas a los padres (1939-1951)*, trad. G. Mársico, Buenos Aires, Paidós, 2006, Cartas 96 y 97, pp. 143-148.

2. Adorno le hace este comentario a Marcuse en una carta del 6 de agosto de 1969. Cf. Theodor W. Adorno-Herbert Marcuse, «Correspondence on the Student Revolutionaries», trad. E. Leslie, en *New Left Review*, N° 233, January/February 1999, pp. 135-136.

filósofos –puestos, a su vez, en diálogo con otros– se debe a que hicieron de la sociedad de masas un tema de distinta incumbencia y marcaron, como hitos, los extremos entre los cuales se ha planteado hasta ahora el problema: en el análisis de la sociedad de masas, Arendt pone el acento en la política, y Adorno, en la cultura. De esa diferencia de enfoque deriva lo que cada uno entiende por el adjetivo totalitario y a qué sustantivos –comunes y propios– se lo aplican. Para Arendt, la sociedad de masas es la sociedad sin clases. Para Adorno, la sociedad producida por la industria cultural. Para ambos, esa sociedad es totalitaria. Pero lo que quieren decir con *totalitaria* depende en cada caso de lo que han dicho sobre la sociedad burguesa. Sus posturas sobre la burguesía y, sobre todo, sobre quién es el filósofo de la burguesía, sirven, en parte, para reactualizar la discusión sobre el tema e introducir, reinterpretada, la filosofía política de Sade, que es la que mejor permite pensar, aún criticándola, la sociedad de masas tal como ha llegado a ser.

### De un número a otro. La sociedad de masas según Arendt

La sociedad de masas, en Arendt, tiene dos teorizaciones fundamentales: la de *Los orígenes del totalitarismo*,<sup>3</sup> y la de *La condición humana*.<sup>4</sup> El concepto de masa, en cada caso, no es tan distinto –prácticamente es el mismo, si se lo considera en términos nominales–, sólo que en la obra de 1958 el concepto de sociedad burguesa –y la perspectiva desde la cual Arendt la considera– ha cambiado parcialmente. La sociedad burguesa muestra ahora su relación de parentesco con la sociedad de masas, en la medida en que la autora ya no busca –como buscaba en 1951– establecer un contrapunto entre masa y clase a partir del concepto de interés. Por ese contrapunto, la clase tenía todo el interés que a la masa le faltaba como para poder crear vínculos sociales, y la sociedad de masas se podía definir entonces como una sociedad sin clases (en la medida en que las clases representaban intereses comunes). En *La condición humana*, en cambio, Arendt intenta explicar el conformismo no como el rasgo que una clase le transfiere al resto de la sociedad, sino como un comportamiento que se produce en función de la cantidad de hombres que comparten las mismas necesidades. Cuando su número es grande, los hombres tienden a *comportarse* en lugar de actuar, y a comportarse de la misma

3. Hannah Arendt, *The Origins of the Totalitarianism* (New edition with added prefaces), New York/San Diego, Harcourt Brace, 1974. Todas las citas pertenecen a la edición castellana: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Madrid, Taurus, 1974.

4. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. Todas las citas pertenecen a la edición castellana: *La condición humana*, trad. R. Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.

manera. El contrapunto, en esta obra, ya no es entre clase y masa, sino entre *acción* y *comportamiento*.

La *acción* es la actividad política por excelencia. Se corresponde con la condición humana de la *pluralidad*, con el hecho de que los hombres que habitan el mundo –que siempre es un mundo creado por el trabajo de otros hombres– son individuos diferentes entre sí e irrepetibles. Sobre la base de un argumento muy simple (que dos hombres, por más que intenten llevar vidas idénticas o que uno intente repetir la vida de otro, nunca pueden vivir la misma vida), Arendt postula el concepto de natalidad como la categoría central del pensamiento político –considerando que la mortalidad es la categoría central del pensamiento metafísico–. Todo nuevo individuo tiene la capacidad de empezar de cero, de hacer que cada acto suyo inicie una serie y se constituya en un acontecimiento. Por lo tanto, lo que hay que explicar es por qué eso finalmente no sucede, por qué la acción se troca en comportamiento y todas las vidas, aunque sean diferentes, terminan por parecerse, en beneficio de la sociedad y en desmedro de la política. Arendt, entonces, se ve obligada a encontrar cuáles son las líneas de continuidad entre la sociedad de masas y su antecesora, la sociedad burguesa, como para determinar cuándo el número lleva al conformismo y del conformismo, a la masificación. El conformismo, de todas formas, es una categoría que, en el libro, va atada con la modernidad y con el proceso de modernización de la sociedad, no con el sistema de clases y con su posterior disolución.

### **El imperio del número. La sociedad de masas según *Los orígenes del totalitarismo***

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt opone masa a clase. La clase representa intereses comunes. Y los intereses comunes los representan los partidos. La definición arendtiana postula a la masa como un resultado tangible de la despolitización y como un fenómeno que sólo puede existir cuando lo social domina sobre lo político:

[...] el término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal, o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas, neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y difícilmente acuden a votar [...].<sup>5</sup>

5. Hannah Arendt, *Los orígenes...*, *op. cit.*, p. 393.

La masa no es una nueva clase, sino el resultado de la desaparición de todas ellas. Que las clases desaparezcan quiere decir lo contrario de lo que cualquier marxista habría deseado bajo esta consigna. Quiere decir que la sociedad se indiferencia en todos los sentidos posibles, porque todos los hombres son distintos en riqueza, en educación, en talentos, en belleza, en inteligencia, en salud y en enfermedad, en suerte y en desgracia, en preocupaciones y en distracciones..., pero se comportan igual. La masa, pensada del modo en que la piensa Arendt en 1951, es al mismo tiempo causa y consecuencia de la despolitización. Viene a vivir a un mundo despolitizado y, a su vez, lo despolitiza todo lo que sea necesario como para poder vivir en él. Los rasgos a partir de los cuales se constituye son aquellos que en el sistema de clases permanecían tácitos. Y esos rasgos, anotados por Arendt en 1951, no son más que el número y la apatía. Pero lo que parece hacer de la masa, a sus ojos, algo tan distinto de una clase, incluso del populacho –la clase que en el sistema de clases habría sido su antecesora– es que, en lugar de imitar a la clase dominante, ella pervierte las normas y actitudes de todas las clases. De este modo, se revela como un nuevo comportamiento de la sociedad toda en relación a la política.

La política de la sociedad de masas, en estos términos, es la que resulta del fin de la política, por lo menos de la política que estaba basada en el sistema de partidos (en la medida en que los partidos representaban los intereses de clase). La masa de la que el comunismo y el nazismo sacaron a sus miembros no sería otra cosa que el comportamiento standard de las personas apáticas, a las que los partidos políticos tradicionales habían renunciado, porque la apatía las hacía incapaces de defender intereses comunes. Los intereses comunes eran el atributo de las clases. La masa, en tanto desinteresada –desinteresada, incluso, de su propio yo, de ahí que en la descripción de Arendt se vea tan peligrosamente altruista– le está enteramente dedicada al totalitarismo.

Si la masa consiste en un comportamiento que estaba tácito en el sistema de clases, cabe preguntarse cómo era la masa en ese estado, antes de que los movimientos totalitarios la captaran y ella estuviera en condiciones de pervertir a la sociedad como un todo y convertirla en el todo apático y obediente que promueven, a la vez que encuentran, los totalitarismos. En el sistema de clases, la masa era la que en todos los países gobernados democráticamente hacía posible, con su indiferencia y neutralidad políticas, que la democracia funcionara según normas que habían sido reconocidas activamente sólo por una minoría. El gobierno democrático siempre había descansado sobre la aprobación tácita de quienes no participaban de la vida política.

La indiferencia ante los asuntos públicos, no obstante, no le alcanza a Arendt para postularla como explicación excluyente ni del auge de las masas ni del fenó-

meno de los totalitarismos en el siglo XX. La sociedad burguesa, al estar basada en la competencia por el éxito y en la adquisición de bienes, también la había promovido. La burguesía se contentó durante largo tiempo con ser la clase dominante sin por eso aspirar a la dominación política. Lo que, según Arendt, evitó que esa apatía –entendida como falsa modestia– llevara al totalitarismo fue el hecho de que los burgueses, más allá de que se mantuvieran al margen de los asuntos públicos, se veían obligados a cultivar sus personalidades individualistas, porque sin ellas les habría sido imposible sobrevivir en una sociedad donde todos compiten por el éxito. El individualismo burgués es, para la autora, un antídoto contra el totalitarismo. Los movimientos totalitarios, en su descripción, son profundamente anti-burgueses. De ahí que en su diagnóstico de las condiciones del totalitarismo tenga tanta importancia la desocupación, el hecho de quedar al margen del mercado –y de su principio de competencia– por parte de un enorme número de personas. Lo que deja a la masa en las condiciones de apatía que va a caracterizarla y hacerla visible es, sobre todo, la desocupación. La falta de trabajo resulta la gran generadora de masas superfluas, por lo menos en la Europa de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Cuando Arendt más se aferra a los datos sociológicos, más se le nota que todavía su concepto de masa, en 1951, se corresponde menos con los rasgos de un comportamiento que con los rasgos de una ex clase descrita en el momento en que ha sido desclasada. Como si hubiera dos momentos en la constitución de la masa como sujeto, la masa, en el primer momento, es el populacho recién desclasado, con una apatía que le será típica y un número abrumador que ya la hace visible, al quedar sus miembros literalmente *en la calle*, y, en el segundo momento, es el comportamiento impolítico de la nueva sociedad, a la que los desclasados le contagiaron definitivamente su apatía y su desinterés.

Arendt plantea que la ruptura del sistema de clases, que llevó automáticamente a la ruptura del sistema de partidos (porque los partidos representaban intereses de clase), fue la responsable de que la amargura y el descontento de los individuos, aun cuando se debieran a motivos que afectaban a todos, no creara entre ellos ningún lazo social. La autora insiste en que la pérdida de interés en sí mismo, la indiferencia frente a la muerte o la catástrofe personal, la ausencia de materialismo, el desinterés por los asuntos mundanos, son los síntomas por excelencia de la apatía que caracteriza al hombre-masa.<sup>6</sup> De ahí que destaque que no es la nivelación social producto de la educación pública lo que genera masas y ponga como ejemplo de eso –vaya ironía– a los Estados Unidos, el país –según ella– más igualitario y que menos sabe de psicología de masas,<sup>7</sup> y como contraejemplo, a las per-

6. *Ídem*, p. 397.

7. *Ídem*, p. 398.

sonas cultivadas que, en su apatía, se dejaron atraer por los totalitarismos. La característica principal de un hombre-masa no sería ni la brutalidad ni la falta de educación, sino el aislamiento y la falta de relaciones horizontales. La definición perfecta de él la habría dado Himmler, al decir que un SS era un nuevo tipo de hombre que en ninguna circunstancia haría una cosa por su propio interés. Por estar absolutamente atomizados, y no poder crear lazos horizontales entre ellos, los hombres-masa estarían condenados a los exclusivos lazos verticales con el Estado, que deviene así totalitario. No obstante, recién se podría hablar de totalitarismo cuando el Estado logra acabar con la existencia autónoma de cualquier actividad, aun cuando esa actividad sea el billar o el baile de salón. Si alguien juega por jugar o baila por bailar no está lo suficientemente atomizado todavía. Su gusto por estas actividades, tomadas a la manera de una mera distracción, mostraría restos del individualismo burgués. La sociedad totalitaria no merecería el nombre de tal hasta terminar con la consigna burguesa del «arte por el arte», que se aplicaba a todas las actividades que 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 sería políticamente neutral, menos que menos las que se hacen en el tiempo libre. De ahí que el control tenga que ser absoluto y penetrar en todos los intersticios del entramado social. Pero cuando cualquier acción no regulada por el Estado amenaza con ser política es porque ha desaparecido el marco significativo que podría determinar la diferencia entre lo que es político y lo que no lo es.

En estas condiciones, el único verdadero totalitarismo que encuentra Arendt es el del Estado stalinista. El nazismo, según ella, iba en camino a serlo, después de que las conquistas de territorios en el Este de Europa le proporcionaron grandes masas de población e hicieron posibles los campos de exterminio. Pero debería haber ganado la guerra para lograr una dominación totalitaria completamente desarrollada. Los fascismos y dictaduras no entran en el rubro de totalitarios, porque todo el exterminio que pueden producir siempre se mantiene en la escala de poblaciones pequeñas. Siguiendo este argumento, el número de población superflua es lo que vuelve totalitarias las acciones de control, confinamiento, y exterminio que le caben a los Estados contemporáneos.

Al desvincular la apatía del individualismo, y al vincular el atributo de totalitario con acciones que se juzgan como tales por el número de los que las sufren, Arendt presenta un serio déficit en su lectura de la sociedad de masas. La separación entre la sociedad de clases interesada y sociedad de masas apática, por un lado, y por el otro, su estricta caracterización de lo totalitario como para que sólo pueda aplicarse a lo que sucedía por entonces tras la Cortina de Hierro –que en 1951 estaba en pie, mientras que las fotos de los campos de concentración ya forma-

ban parte de las razones por las que se justificaba con creces la derrota del nazismo—, hace que su aparato teórico termine siendo demasiado funcional a la vulgata sobre el totalitarismo montada durante la Guerra Fría, con el nazismo como el pasado más ominoso de la humanidad y el comunismo como un flagelo todavía en curso, que amenazaba con expandirse por todo el mundo. El totalitarismo, descrito como el máximo horror de la historia, sirvió para que los Estados alineados con Estados Unidos prevengan o combatan el comunismo con golpes de Estado y con métodos ilegales.<sup>8</sup>

A su vez, cuando Arendt llega a decir que deberíamos sentir cierta nostalgia por aquellos horrores que aún mantenían cierta respetabilidad y cordura —y los horrores de los que está hablando son los que el imperialismo se permitía en las colonias, mientras la burguesía se emancipaba políticamente en las metrópolis—, es difícil no plantearle ciertos reparos a su idea del horror. ¿Por qué la inserción del fenómeno concentracionario en la racionalidad totalitaria de la sociedad de masas lo haría *per se* tanto peor que otras formas de sometimiento, de explotación, y de exterminio, practicadas antes de la Primera Guerra por el imperialismo? ¿Por qué lo que los Estados europeos hicieron fuera del continente con los individuos de las razas a las que consideraban subalternas se habría convertido en *otra figura* al aplicarse con individuos nacidos y criados en el continente? Es cierto que Arendt dice que el imperialismo puesto en práctica entre 1884 y 1914, aun cuando sea un concepto enteramente nuevo, sólo puede definirse a partir de otros dos conceptos —el de expansión y el de competencia— que no son conceptos de la política, sino de la especulación comercial. Y también recalca bien cuál es la paradoja política del dominio imperialista, la de despertar la conciencia nacional de los pueblos conquistados y, con ella, la voluntad de emancipación. Pero, aun así—aun cuando lo que el imperialismo tenga de condenable no lo tenga por su costado político—, ¿por qué la sociedad de masas aportaría un agravante a los horrores que unos hombres son capaces de practicarles a otros, si lo único que ella tiene de enteramente nuevo es el número de personas superfluas, que se ha elevado hasta volverse abstracto, y una apatía que no es de otro mundo, sino una continuación por otros medios de la *falsa modestia*, que es como Arendt llama al tradicional desinterés de los burgueses por la cosa pública? Si no, hay que aceptar, como finalmente ha sucedido, que el horror que producen los genocidios del siglo XX se deba más al número de las víctimas que a los detalles de las formas concretas en que fueron llevados adelante, y que las prácticas de control, secuestro, confinamiento, tortura y asesi-

8. Véase: Domenico Losurdo, «Para una crítica de la categoría de totalitarismo. Hannah Arendt, la Guerra Fría y *Los orígenes del totalitarismo*», en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 2, 2003, pp. 265-296.

nato, practicadas hoy con orgullo por la inteligencia de varios Estados, se justifiquen porque las sufren sólo a unos pocos individuos concretos, considerados peligrosos por su conducta suicida y valiosos por la información de la que serían portadores, de modo tal de evitarles la muerte a otros muchos que sí temen por su vida, porque la gravedad de un potencial atentado también se mide por el número de víctimas. Es la misma lógica, sólo que invertida, por la cual, en el marco de la invasión de Israel al Líbano en 2006, la vida de un soldado israelí vale la muerte de todos los palestinos, no importa su número, que sean necesarios para recuperarlo, y que los palestinos, a su vez, usan para proponerle a Israel el canje de prisioneros (el razonamiento que hacen es el siguiente: de acuerdo con la matemática del enemigo, ¿cuántas vidas palestinas vale una vida israelí?)

### **El conformismo como producto del número.**

#### **La sociedad de masas según *La condición humana***

En la época moderna, sostiene Arendt en *La condición humana*, para que los hombres puedan vivir en sociedad, es necesario que se les restrinja su capacidad de acción. La sociedad no puede tolerar que cada hombre, debido a que su vida es única e irrepetible, viva como quiera. El espíritu agonal de la polis griega, por el cual cada hombre libre podía diferenciarse de otro, considerado su par, demostrando ante los demás su superioridad sobre él, requería de una esfera pública de acceso restringido. El número acotado de los que estaban en condiciones de considerarse libres e iguales –ciudadanos y pares– era lo que permitía que la distinción y la diferencia sucediera en la esfera pública. Mientras en la esfera pública el hombre –un varón– se forjaba la individualidad por medio de proezas y acontecimientos, en la esfera privada cumplía con los mandatos de la especie.

Los hábitos políticos de la *polis*, centrados en la acción y en el discurso, sólo pudieron existir mientras el número de ciudadanos fue restringido. Ampliado ese número, se impone como una ley de la naturaleza la tendencia al despotismo, ya sea el de un arbitrario solo hombre o el de una legítima mayoría. A mayor población, menor posibilidad de que lo político constituya la esfera pública y mayor posibilidad de que la constituya lo social. Esto es lo que sucede, según Arendt, en la Edad Moderna, y lo que lleva, tempranamente, a la sustitución de la acción por la conducta. La esfera pública se uniformiza y a la esfera privada se incorpora la intimidad que, mediada por el relato, se convierte para los varones y las mujeres en motivo de distinción y diferencia (con el dolor como límite, en tanto es la menos comunicable de las experiencias íntimas). Aparecen así las cosas que son apropiadas para hacerse públicas y las que no. Todo lo inapropiado para hacerse público



se convierte, automáticamente, en asunto privado. La esfera pública, dominada por la sociedad, exige comportamientos estandarizados, y que todos los que no lo sean queden restringidos a la esfera privada. La esfera pública es la esfera de la apariencia y no todo lo que se piensa, se siente y se vive, puede hacerse aparecer.

La uniformidad del comportamiento social es lo que lo hace mensurable en términos de estadística. La ausencia de acciones extraordinarias permite que la vida moderna sea estudiada científicamente. La rareza de la hazaña o del acontecimiento hace previsible la conducta y la historia. Este triunfo de la sociedad, que nadie celebra, es lo que permite que los ciudadanos, en la esfera pública, sean reconocidos como libres e iguales por la mirada abstracta del derecho, y que, en la esfera privada, se esfuerzen por distinguirse, de acuerdo con las duras reglas de la competencia aprendidas en el mercado. En este contexto, en el que los comportamientos se socializan, la economía adquiere rango científico. De no haber patrones de conducta que todos sigan por igual, la estadística, como instrumento de medición, habría fracasado.

Podría objetársele a Arendt que el principio en el que se basa la estadística –que todo comportamiento, primero el público y luego el privado, se estandariza– es el mismo que la hace fallar. Ella, no obstante, habla de la estadística como si, frente a la uniformidad de los comportamientos sociales, fuera algo ingenuo pensar que sus predicciones, independientemente de que fallen o no, son modos de inducir un comportamiento, antes que de registrarlo. De todos modos, algo equivocada tiene que estar, porque si aún en pleno auge de la sociedad de masas es necesaria la interpretación filosófico-política para comprender la lógica de los comportamientos colectivos, lo que la estadística puede medir es lo mismo que la ciencias sociales pueden explicar: lo ordinario, lo regular, lo repetido, y no todo lo que ha sucedido en los últimos siglos puede catalogarse de esa manera.

El conformismo es el mal necesario de la época moderna. Lo que a la burguesía como clase la hacía individualista y, en ese sentido, anti-totalitaria –de acuerdo con lo que Arendt dice de ella en 1951–, era su voluntario confinamiento a la esfera privada. Virtudes públicas y vicios privados; apatía sobre los asuntos de gobierno, intensidad para competir en el mercado y para dividir el tiempo libre entre la familia y los *affaires*. Es la burguesía, entonces, aunque a Arendt le pese reconocerlo –el conformismo como mal, según ella, es de la modernidad, no de su clase más dinámica– la que se prepara durante tres siglos para contagiarse su apatía sobre los asuntos públicos a la sociedad donde todos, en la esfera pública y en la privada, sean masa. Es que la burguesía, como lo vieron Horkheimer y Adorno, y no Arendt, era una forma de comportamiento, antes que una clase social. Ese comportamiento el sujeto lo desarrolló desde sus inicios, aunque sólo en la sociedad de masas pudiera desarrollarse plenamente.

## La sociedad de masas según Horkheimer y Adorno

En «Democratic Leadership and Mass Manipulation»,<sup>9</sup> un artículo de 1949 co-escrito con Horkheimer, Adorno sostiene que, si no fuera porque las democracias son cínicas, el régimen más adecuado para gobernar una sociedad de masas sería el fascismo. El liderazgo racional es incompatible con la sociedad de masas. Por eso las democracias no pueden sino ser cínicas respecto de los mecanismos que las hacen funcionar. Hay una inconsistencia insalvable entre los fines que persiguen de acuerdo con su concepto y los medios propios de la *Realpolitik* que emplean para manipular a las masas. Es más, el concepto mismo de masa requiere de la manipulación, si por masa se entiende a los seres humanos en tanto pueden ser tratados como un mero material en bruto, moldeable a voluntad. Gobernar, en la sociedad de masas, significa manipular.

Haciendo una lectura un poco libre del artículo, para poder sacar conclusiones más cercanas a la sociedad de masas tal como la conocemos hoy, se podría pensar que, aun cuando sea cierto que, por la racionalización misma de la sociedad, las personas se han vuelto cada vez más escépticas, desconfiadas, e indiferentes, incluso frente a la presión de la propaganda política y de la publicidad mediática, razón por la cual esa presión se intensifica, no habría que equivocarse en cuanto a qué puede esperarse políticamente de ellas en función de esa apatía. Quien apelara a esta frialdad racional para hacer política, debería tener en cuenta que lo que resguarda a las masas de cambiar de jabón cada vez que sale una marca nueva, y de votar al candidato que gastó más dinero en la campaña, es lo mismo que las hace inmunes a seguir las tendencias contrarias a las predominantes, en la medida en que razona fríamente que no tiene sentido apoyar algo que no pueda imponerse. Pero el problema de fondo no sería el que indica esta salvedad, sino el que lleva a esta otra pregunta: ¿por qué manipular la razón sería mejor que manipular las pasiones, si simplemente se trata de esclavizar una parte del yo, en lugar de la otra? «Hacer uso» de la frialdad práctica de las masas no es definitivamente mejor que «hacer uso» de su inconsciente. Lo malo, el «hacer uso», no por irremediable se vuelve neutral. El cálculo psicotécnico del que se vale la democracia liberal no es moralmente superior a la propaganda fascista. Además, ni siquiera se puede atribuir a la democracia y al fascismo métodos para convencer a las masas que sean sustancialmente opuestos.<sup>10</sup>

9. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz [GS], t. 20.1, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, pp. 267-286.

10. Son ilustrativos, al respecto, los cortometrajes de propaganda con los cuales, a partir del inicio de la Guerra Fría, Estados Unidos promocionaba el Plan Marshall, o la democracia, en contra del comunismo, en Alemania y el resto de Europa.

Existe, no obstante, un problema aun mayor. Ni el liderazgo democrático es todo lo racional que dice ser ni el liderazgo fascista es todo lo irracional que se cree. Proceder con una idea, por políticamente correcta que sea, como si debiera ser vendida, es apelar a la parte irracional del yo, que ha sido previamente estudiada y de la que se sabe cómo opera en el acto de consumir. La democracia, en este aspecto, se revela como cínica, porque el liderazgo racional no debería ni invisibilizar ni compensar la racionalización social de la que procede. La democracia de masas, por ser de masas, no puede convencer con argumentos –como debería hacer de acuerdo con su propio concepto–, sino que necesita seducir con una promesa de satisfacción. El fascismo, por su lado, apela a la parte irracional del yo no por un estricto criterio de sinceridad –como si, porque su ideología es irracional, todo en él debiera ser irracional–, sino porque necesita hacer invisible –y compensar– la racionalización completa de la sociedad que lo ha traído al mundo, ese proceso transhistórico que Horkheimer y Adorno llamaron «ilustración».

De hecho, para conseguir el apoyo de las masas –dicen los líderes de cualquier signo– hay que tomarlas tal como son y no tal como se quiere que sean. Esto es, hace falta conocer su psicología. El supuesto que está a la base de este razonamiento pragmático es que no es recomendable difundir una verdad sin una evaluación previa de los sujetos a los que va dirigida. Esa verdad, si no, nunca podría operar sobre sus conductas. Por eso los razonamientos pragmáticos de los líderes democráticos, cuando tratan de llegar a las masas, no son distintos de los de los líderes fascistas, nazis, o comunistas. La propaganda –razonaba Hitler– tiene que ajustarse a los más estúpidos de entre aquellos a los que va dirigida. Por lo tanto, nunca puede ser racional, sino emotiva. La democracia y el fascismo –podría concluirse del artículo de Horkheimer y Adorno– compiten en el mismo terreno. Y ese terreno –el de la sociedad de masas– está delimitado por una estructura psicológica contra la cual el liderazgo racional nada puede hacer. Toda forma de gobierno, en la sociedad de masas, está condenada a seguir el modelo de dominación de la industria cultural. La industria cultural, un concepto desarrollado por Adorno,<sup>11</sup> es la verdadera madre y maestra de las masas. Dado que las ha formado, es quien mejor las sabe manipular.

La astucia de la industria cultural es dominar sin que su dominio se note. Su meta es producir individualidad débil, algo que sólo puede lograrse si esa debilidad se conjuga con un rasgo que simule ser su contrario: el narcisismo. La necesidad de autocercioramiento, que es como se ejerce el narcisismo en la sociedad de masas,

11. El ensayo «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas», al igual que el Excurso II: «Odiseo o mito e ilustración», incluidos ambos en *Dialéctica de la ilustración* (1944/7), fueron originalmente concebidos por Adorno.

es propia de un yo débil –débil por apático– y no de un yo fuerte –fuerte por apasionado–. El yo es la parte del sujeto que debe lidiar con las pasiones. Dentro de la estructura de la subjetividad, la naturaleza es la parte controlada, y la razón, la parte controladora. Pero la razón opera con la misma lógica que gobierna en la sociedad. El principio del intercambio, el *quid pro quo*, gobierna dentro y fuera del sujeto. Su razón internaliza las reglas vigentes en la sociedad, por lo cual adquiere la misma capacidad que ella de abstraer lo sensible e identificarlo con un concepto universal. Como la razón no es individual, sino social, lo que pone a un sujeto en camino hacia la individualidad es su fortaleza para dominar las pasiones. Cuanto más intensas sean esas pasiones, mayor será su capacidad de resistir a la coerción social. Quien no tiene pasiones que dominar –un sujeto apático– no puede tener un yo fuerte. La apatía es sinónimo de debilidad, no de fortaleza. De ahí que la masa, por desapasionada, sea débil, y por débil, resulte tan maleable. El yo fuerte era el del individuo, no el del burgués. El del individuo fue un proyecto que la burguesía, cuando estuvo próxima a encarnarlo, lo fomentó, y cuando temió las consecuencias de que se extendiera a toda la sociedad, lo coartó.

La apatía se vuelve un factor explicativo distinto según la relación que el concepto de masa guarde con el de burgués. En el caso de Adorno, la apatía es un rasgo que la masa ha heredado del burgués como sujeto transhistórico, no como exponente de una clase. De hecho, el sujeto de la dialéctica de la ilustración, que es la dialéctica que lleva a la sociedad de masas, es el burgués, y la forma bajo la cual la apatía que caracteriza a la masa ha sido cultivada antes de poder entrar en vigencia tan plenamente es, precisamente, la de la frialdad burguesa (*bürgerliche Kälte*).<sup>12</sup>

El hecho de que el sufrimiento se confine a la intimidad y que, en lugar de servir para establecer vínculos sociales con otros sufrientes –politizando a la sociedad–, se exteriorice primordialmente como relato, se debe a un rasgo constitutivo del sujeto, por el que éste ha logrado con éxito la autoconservación. Ese rasgo, que consiste en una frialdad atada de por vida a la autoconservación, es el que Adorno explica en el final del primer excursus de *Dialéctica de la ilustración*,<sup>13</sup> refiriéndose al canto vigésimo segundo de la Odisea. Allí –dice– 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 descripto con una calma inhumana. Esa calma se hace evidente en el momento en que el narrador aclara lo poco que ha durado para las víctimas el sufrimiento previo a la muerte. En ese punto el narrador interrumpe el relato y se pregunta si el suplicio podría haber sido más largo. Al preguntarse

12. Theodor W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis», en: *GS*, t. 10.2, p. 778.

13. Theodor W. Adorno, *GS*, t. 3, pp. 98-99.

por el tiempo que medió entre el ahorcamiento y el deceso, esto es, al preguntarse por cuánto sufrieron aquellas mujeres antes de morir, el narrador abandona su pasividad y hasta podría decirse que la contradice. Pero ese instante de reflexión lo que verdaderamente hace es fundar una distancia nueva, presupuesta en el hecho de que lo narrado sucedió en un tiempo remoto, del cual el respectivo presente –el presente del narrador y, por extensión, el presente del lector– está tan alejado como la cultura lo está de la barbarie. Esa distancia sería la que inaugura la frialdad burguesa. La lejanía cumple una doble función. Por una parte, confirma la supervivencia del que narra y, con ella, la del lector: ninguno de los dos se pone en el lugar del que sufre; por otra parte, 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. De este modo, ambos, lector y narrador, quedan del mismo lado, del lado de la civilización, mientras que la atrocidad –al igual que quienes la padecieron– quedan del lado opuesto, que es el del retorno a la barbarie.

De aquí en adelante, la frialdad que, para Adorno, lleva desde el comienzo el atributo de burguesa– consiste en un debilitamiento extremo de la capacidad de ponerse en el lugar del que sufre, salvo cuando se adopta frente a él la posición de lector, oyente, o espectador, porque, en ese caso, los hechos no afectan a la primera persona. Desde esa posición exterior a los hechos, se sufre según las reglas de la catarsis, que son las reglas de una ficción. Lo que conmueve es el relato –la forma en que se narran los hechos– y no los hechos. Toda identificación requiere de distancia –como en una novela o en cualquier clase de espectáculo–, pero, por eso mismo, sólo es posible identificarse con el narrador –en tanto sobreviviente– y no con las víctimas. Adorno amplía lo que la *Poética* de Aristóteles dice de la catarsis o, más exactamente, postula que toda identificación –no sólo la que sucede durante una ficción– sigue sus reglas. Lo que nos conmueve a los hombres no es el sufrimiento de otros hombres, si esos hombres nos son lejanos y desconocidos, sino la forma en que ese sufrimiento nos es relatado. No hay empatía con ningún otro, al que se siente prójimo, si ese prójimo es lejano. Salvo que medie un buen narrador y lo convierta en un gran relato. Pero con el narrador aparece la frialdad, porque es él el que permite la distancia y, con ella, la identificación. Ser burgués, en conclusión, es un modo de hacerse sujeto, antes que una clase social.

### El burgués según *Teoría estética*

Al oscilar entre la explicación por un *a priori* y la explicación por las ciencias sociales, la dialéctica de Adorno, que pretendió ser abierta, muestra, precisamente

cuando es fallida, hasta qué punto su autor tenía razón, al decir<sup>14</sup> que la filosofía, consagrada a los conceptos superiores, y convertida en una práctica regular, académica y oficial, ya no podía penetrar en una realidad que había quedado, por abstracta e impenetrable, en su maraña de mediaciones, entregada a los sospechosos abordajes de la sociología del conocimiento y de la crítica de la ideología. Lejos habían quedado para él los días en que una teoría de Estado podía hacer que las ideas eternas se mezclaran con las determinaciones empíricas y, por ejemplo, Platón pudiera hablar de metafísica, de política, y de educación, al enlazar su teoría de las ideas con ideal del rey filósofo y al rey filósofo con el plan de estudios de la república ideal. El mismo problema tiene en parte Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y aun en *La condición humana*. En el curso del siglo XX, a los filósofos se les va haciendo cada vez más difícil articular un aparato conceptual de propio cuño con una realidad histórica aprehendida a partir de la lectura de investigaciones empíricas hiperespecializadas. Como pensador dialéctico, Adorno no puede entregarse sin más a la sociología; como pensador dialéctico que quiere abrir la dialéctica –en lugar de cerrarla en un sistema, como hizo Hegel cumpliendo la voluntad última del idealismo– no puede postular ningún *a priori*. A veces lo logra. Por ejemplo, en el primer capítulo de *Teoría estética* (1970), cuando establece la dialéctica entre la teoría del arte de Kant y la teoría del arte de Freud, como las dos teorías del arte más antitéticas. Allí, empieza elogiando a la categoría del desinterés como lo revolucionario de la *Crítica del juicio*. Al postular que el juicio de gusto debe ser desinteresado, Kant pretende privar a la burguesía precisamente de aquello que la mueve hacia los dominios del arte: el interés entendido como deseo de posesión. Por exigir poner el placer en la representación, y no en la existencia del objeto, Adorno le reconoce a Kant la perspicacia para darse cuenta con qué mañas, adquiridas en otra parte, visitaban los burgueses de su siglo los reservados recintos de las bellas artes o disfrutaban de amaneceres, puestas de sol, paisajes, jardines, hojarascas, decoraciones de manjares, flores, caballos, melodías, edificios, y la catedral de San Pedro, que él nunca pudo ver en persona.<sup>15</sup> Que Kant admita por igual la belleza artística y la natural es algo que estaba a tono con la época burguesa, pero que exija desinterés del juicio estético es algo digno, para esa misma época, de un programa revolucionario. Dos páginas más delante de este elogio, el hedonismo castrado que propone la *Crítica del juicio* aparece para Adorno como una propuesta reaccionaria, porque Kant se opone al interés en la existencia del objeto precisamente cuando el bur-

14. Theodor W. Adorno, *GS*, t. 6, pp. 140-142 [*Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, 1992, Segunda Parte, pp. 141-142].

15. Éstos son algunos de los ejemplos que aparecen repartidos a lo largo de la *Crítica del juicio*.

gués vislumbra en ella una promesa de felicidad –entendida como disfrute sensual– que en la sociedad no puede cumplirse. Tras este vuelco dialéctico, es el burgués el que, con su interés en la existencia del objeto, más allá de la mera representación de la que la *Crítica del juicio* le exigía disfrutar exclusivamente por su forma, exhibe ahora un único rasgo revolucionario que Kant intentaba enseñarle a reprimir.

Adorno estuvo más cerca de entender la conducta burguesa como antecedente de la conducta de la masa en este pasaje de su obra póstuma que en el Excurso sobre Odiseo y en el ensayo sobre la industria cultural juntos. En el extenso párrafo de casi dos páginas que media entre el primer momento –el de Kant en cuanto revolucionario por pretender de la burguesía el desinterés y de la burguesía en cuanto reaccionaria por moverse por interés– y el último –el de Kant en cuanto reaccionario por negarle a la burguesía el disfrute corporal de la totalidad armónica que identifica como belleza y de la burguesía en cuanto revolucionaria por advertir que esa armonía, como no existe en la sociedad, convierte a la belleza en parte de un programa utópico–, Adorno logra articular con determinaciones empíricas –pensando la conducta que el burgués desarrolló en relación al arte– lo que en *Dialéctica de la ilustración* no era más que una tesis general y abstracta sobre la frialdad burguesa: con la tan citada frase de que el burgués desea que el arte sea exuberante, y la vida, ascética, pero que al revés sería mejor,<sup>16</sup> está diciendo de la manera más triste posible que la burguesía encerraba un proyecto de individuo que ella misma contribuyó a que no pudiera realizarse históricamente, porque, de haberse realizado, habría barrido con sus propios cimientos. La libertad irrestricta que se ganó en la esfera estética durante la era burguesa fue parte del mismo proceso por el cual se completaba la racionalización total de la sociedad, que haría que los hombres quedaran sometidos a un tipo de dominación cada vez más sistemática e irresistible, encarnada finalmente por la industria cultural, y que serviría a su vez como modelo para toda forma de dominación política.

Apatía y hedonismo son mitades de un mismo fenómeno. El cemento que las pega es la industria cultural. Que la masa sea apática no quiere decir que le entregue por nada la vida al Partido, sino que no puede dejar de consumir. La sociedad de masas es hija de la sociedad burguesa, en la medida en que representa el fracaso de su proyecto de individuación. Por eso están atadas dialécticamente la una a la otra, como el arte serio al arte ligero. Y por eso una no viene a reemplazar a la otra, sino a vivir en familia y en conflicto, como madre e hija.

16. Theodor W. Adorno, *GS*, t. 7, p. 27 [*Teoría estética*, trad. J. Navarro Pérez, Obra completa, 7, Madrid, Akal, 2004, p. 25].

## ¿Quién es el filósofo de la burguesía?

La pregunta de fondo acerca de la burguesía, entendida como comportamiento e incluso como clase, no es tanto cómo se vio representada en la filosofía, sino más bien qué filósofos la representaron. Para Arendt, el filósofo de la burguesía es Hobbes.<sup>17</sup> Para Adorno, Sade.<sup>18</sup>

Arendt dice bien que no hubo en trescientos años ni una burguesía ni un soberano capaces de adoptar la filosofía del poder de Hobbes.<sup>19</sup> Hobbes no parte del hombre tal como es, sino que describe al hombre tal como debería llegar a ser para poder vivir en la naciente sociedad burguesa. De este modo, Hobbes es a Arendt lo que Sade a Adorno: un teórico de la burguesía en el que la burguesía no se atreve a leerse. La burguesía gusta leerse en Kant, que es el teórico de los límites que ella debería autoimponerse. Quien mejor hizo notar este rasgo hipócrita de la burguesía fue Horkheimer, en uno de sus dos mejores ensayos sobre el tema, «Egoísmo y movimiento emancipador»;<sup>20</sup> el otro es el Excurso II de *Dialéctica de la ilustración*, que escribió con Adorno. Los impulsos egoístas –dice– son tan condenables para la teoría como irresistibles para la praxis. Nadie cuestiona que desarrollarlos sea necesario para la subsistencia, pero sólo pueden ser tolerados dentro de una teoría –ser leídos por quienes más paradigmáticamente los encarnan– si la teoría demuestra que por ellos se llega a la concordia y a la sociabilidad. La crítica del egoísmo se acomoda mejor a la realidad egoísta que su abierta defensa. Los emblemas del egoísmo desenfrenado –de acuerdo con una observación exquisitamente maligna de Horkheimer– podrían ser aquellos cuadros renacentistas en los que los personajes, de rostro cruel e hipócrita, aparecen arrodillados bajo la cruz. La proclamación abierta del egoísmo siempre fue mal recibida por quienes mejor la encarnaban. Los primeros en comprobarlo fueron Mandeville y Sade. A esa breve lista de Horkheimer podría agregarse, dándole la razón a Arendt, Hobbes.

La verdad del comportamiento burgués, de todos modos, no podía sincerarse con la gran burguesía, sino con la pequeña. Si Sade es el filósofo de la gran burguesía en la que la gran burguesía nunca estuvo en condiciones de leerse, y por eso anticipa los rasgos de la sociedad totalitaria que encarna el nazismo –es su teórico, no su ideólogo–, Hegel, como el filósofo de la pequeña burguesía, es el que

17. Hannah Arendt, *Los orígenes...*, op. cit., pp. 198-207.

18. Theodor W. Adorno, *GS*, t. 3, pp. 100-140 (se trata del Excurso II de *Dialéctica de la ilustración*: «Juliette o ilustración y moral»).

19. Hannah Arendt, *Los orígenes...*, op. cit., p. 203.

20. Max Horkheimer, «Egoismus und Freiheitsbewegung», en *Kritische Theorie*, Frankfurt/M, Fischer, 1968, Band 2, pp. 1-81. El artículo fue escrito en 1936 y publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto de Investigación Social de Frankfurt.



está en condiciones de escribir la filosofía más realista en relación al comportamiento del burgués.

Hegel, pensándolo con la filosofía de Adorno, es menos encubridor que cualquier otro filósofo moderno. Al elevar el espíritu pequeño burgués a la categoría de Espíritu Absoluto, entendió cuál era la verdadera afinidad entre lo humanamente grandioso, que ponderaban sus predecesores idealistas, y el deseo de pisotear todo lo anterior a lo humano, considerándolo inferior. La lógica del idealismo es la misma del pequeño burgués, porque pretender deducir el mundo a partir de un principio formulado en palabras es la forma de comportamiento típica de aquel que quiere usurpar el poder, en lugar de oponerle resistencia. Los burgueses, grandes o pequeños, son siempre usurpadores y hacen de la usurpación su razón de ser. Relacionarse con lo prehumano como cosa, y no distinguir una cosa de otra, si ambas tienen el mismo valor, es la base de la conducta burguesa que el idealismo sublima hasta donde puede. Para apropiarse de la naturaleza es mejor suponer que la naturaleza necesita del concepto para existir, como si ella hubiera esperado durante eras geológicas enteras la llegada de un animal que pueda nombrarla, aunque el precio de ser nombrada sea la opresión.

### **Sade como filósofo de la sociedad totalitaria**

Así como el primer excursus de *Dialéctica de la ilustración* interpreta la Odisea de Homero como una protohistoria del sujeto, el segundo determina cuáles son rasgos de ese sujeto que lo convierten en el sujeto de la moralidad. La figura que reemplaza a Odiseo es la Juliette de Sade, quien cumple un papel transhistórico equivalente al del protagonista del poema homérico. La operación por la cual esta figura literaria se convierte en paradigma del sujeto (o del burgués, que para los autores, en el marco de esta obra, son términos sinónimos) es la paradoja de la razón neutral, formal y vacía: al sentirse impotente frente a lo que no pertenece a su esfera (los fines objetivos), ella se vuelve tan controladora, represiva, y totalitaria sobre sí misma como sobre lo que quiere controlar. Ese vacío, que sólo puede llenarse en vano con más planificación, es el estigma de los personajes sadianos, verdaderos pioneros de una idiosincrasia todavía en ciernes, porque sus vicios privados anticipan las que serán las virtudes públicas en la era totalitaria. Sin el nazismo como corolario, los aportes de Sade a la leyenda negra de la ilustración sólo hubieran sido materia de escándalo para la literatura, pero no para la filosofía práctica.

Para Horkheimer y Adorno, el nazismo encarna una paradoja equivalente a la del sujeto: así como el que quiere dominar a otro tiene que autodominarse —el

dominio sobre sí debe ser equivalente al que se ejerce sobre el objeto externo—, el régimen libera a sus súbditos de observar cualquier disciplina moral, con lo cual los hace libres de abusar de cualquiera que entre en la categoría de inferior, con la condición de que ellos se autosometan, a su vez, a una disciplina de hierro. Para poder tratar a los hombres como cosas, hay que poder tratarse a uno mismo como una pura cosa, lo que implica renunciar a cualquier tipo de autoestima o sentimiento moral que resguarde la propia integridad. Aquí el prototipo del nazi se parece más que en ninguna otra parte a la descripción arenztiana del hombre-masa.

Por todo esto, la heroína sadiana es Juliette y no Justine, su hermana y contrapartida. Justine se pregunta, en nombre del verdugo, lo que él no puede preguntarse: «¿y si la suerte cambia?». Ella piensa que la máxima del egoísmo absoluto es insostenible, porque en algún momento puede revertir en perjuicio de uno mismo. Juliette, en cambio, ya sabe la respuesta. Por eso le dice a uno de sus pares: «prométeme que alguna vez seré tu víctima», demostrando que es capaz de ser consecuente con la lógica que la protege del miedo.

Dentro de la dialéctica de la ilustración, Sade es quien corrige a Kant. El error kantiano consiste en no comprender que la razón, a la que deberían someterse los sujetos morales, tiene un doble sentido: como yo trascendental supraindividual, implica la idea de una libre convivencia entre los hombres, pero como instancia del pensamiento calculador individual, organiza el mundo en función de la autoconservación y opera de modo excluyente, convirtiendo todo contenido sensible en material de usufructo. En el primer sentido, las disputas entre razón pura y empírica se superan con el proceso mismo de ilustración, que prescribe el perfeccionamiento progresivo de las constituciones políticas; en el segundo sentido, en cambio, el cálculo lleva inevitablemente a la lucha de todos contra todos.

Si bien para Kant el egoísmo es necesario precisamente para que la razón lo supere, lo que demuestra la vida social es la imposibilidad de que ese conflicto lleve por sí solo al bien común. La razón que calcula el interés es la misma razón neutral, formal y vacía que tiene que conciliar los intereses en conflicto. La distinción entre lo trascendental y lo empírico es ficticia.<sup>21</sup> Por eso, la utopía de la razón —la de la buena universalización a través de la búsqueda del bien común— deriva en su antítesis, que es el «intelecto sin la guía de otro», el sujeto burgués liberado de toda tutela, ejemplificado en la obra de Sade.

Kant es el primer ilustrado que se percató de que la moral no puede deducirse de la razón. Con la apelación a la moral como un hecho, su intención pretende ser la contraria de la de Hobbes: fundar el cuidado y el respeto a la ley —sin los

21. Este tema Adorno lo fundamenta en el Primer modelo de la Tercera Parte de *Dialéctica negativa* (1966).

cuales no habría civilización— sobre *otra cosa* que el interés material y la violencia. Pero su proyecto resulta paradójico: si la moral no es deducible de la razón, es porque lo que se deduce de ella no es otra cosa que la guerra de todos contra todos. De ahí que el optimismo kantiano para proponer una moralidad basada en la razón no tenga otro sustento que el horror ante el peligro de recaer en la barbarie. En este sentido, Kant procede como un filósofo de la burguesía.

Ahora bien, leyendo entre líneas el Excurso II, podría decirse de la dualidad de la razón, presupuesta por Kant, que Horkheimer y Adorno la olvidan a la hora de evaluar los beneficios de regirse por sus dictados, que son benéficos justamente por ser vacíos. Es cierto que la universalidad que la ilustración deja entrever como su utopía —una universalidad que consiste en la búsqueda del bien común, y de un bien común que recupere lo verdaderamente humano, entendido como lo no alienado del hombre— choca irremediabilmente con la otra universalidad, con la mala universalidad, que es la que la realidad histórica ha efectivizado, y que se hace tangible en la clasificación de los sujetos por tipos, una operación que muestra claramente cuáles son las marcas de la cosificación efectiva. En este segundo sentido, la universalidad, como mala universalización, es la prueba del fracaso de la individuación. Pero así como hasta Kant no se revela que la moralidad no es deducible de la razón (aunque se necesite de la razón para poder fundamentarla), el vuelco dialéctico de la razón en la sinrazón recién se hace evidente con el nazismo, que al ahorrarle a sus súbditos los sentimientos morales y enseñarles a tratar a los hombres como cosas, favorece un acuerdo tácito y completo con la razón ilustrada. Sólo entonces la barbarie tan temida por Kant encuentra en la razón su principal aliado.

La razón ilustrada, a mi entender, se prepara para el vuelco dialéctico en la sinrazón al mostrar su impotencia para hallar un criterio que le permita medir un impulso en sí mismo y distinguirlo de los otros. Si en la acción moral la razón es neutral respecto de los impulsos, sean éstos bondadosos o malignos, la buena conducta del burgués no podrá ser sino autodestructiva, en la medida en que termina consistiendo en una resistencia a todo lo que la cosificación aún ha dejado intacto, incluyendo al que sería el material de los mejores sentimientos morales. Como los rasgos de una moralidad formal y vacía no pueden ser otros que los del sujeto que es capaz de ella, esa moralidad reemplaza la virtud por el autodomínio y la fortaleza por la apatía.

De todas maneras, el problema no es tanto esta pérdida del material arcaico del sujeto moral, sino el hecho de que —con el desarrollo del modo de producción capitalista— esta razón con la que hay que regirse *a priori* no es otra —porque no hay otra— que la que se vuelve idéntica con la autoconservación. Y es este vuelco dialéctico el que diluye la tendencia anti-autoritaria que caracterizó a la ilustra-

ción. Antes de diluirse, esa tendencia, como índice de una utopía implícita en el concepto de razón, era la que le impedía prestar al dominio aquellos servicios que siempre le prestaron las ideologías.

Para Horkheimer y Adorno, ese vuelco dialéctico de la razón en la sinrazón es el que no prevé Kant y el que comprenden tristemente Sade y Nietzsche con su elogio irrestricto de los poderosos y su burla blasfema hacia la compasión con los oprimidos.<sup>22</sup> Bajo la fría mirada de Sade y de Nietzsche, la piedad pasa a ser una debilidad de la que no se puede estar orgulloso, igual que para Kant, quien tampoco le reconocía el rango de virtud.

Los pares de Juliette, cultores de la apatía burguesa aun cuando sean aristócratas decadentes, alaban constantemente su propio estoicismo, esa calma de las pasiones que les permite hacer y sobrellevar cualquier cosa sin la menor emoción.<sup>23</sup> Ellos se entregan al placer para no contradecir a la razón, y no para seguir un instinto. El placer libertino es negación de la naturaleza y afirmación de la razón, porque –en términos estrictos– la naturaleza ignora al placer. En ella, la satisfacción siempre es satisfacción de una necesidad impostergable.

Horkheimer y Adorno, al final del Excurso, hacen un mesurado elogio de los enemigos de la piedad, así como reivindicar a los ilustrados que fueron capaces de concebir la mitad oscura de la ilustración. Quien desenmascara la piedad está indirectamente a favor de la revolución, aunque los fascistas hayan convertido el rechazo a toda inclinación piadosa en rechazo a la indulgencia política y en apelación a la ley marcial. Pero postular a la compasión como virtud sería aceptar que los hombres merecen ser compadecidos, haciendo que la víctima pague con la opresión el precio de que la verdad esté de su lado.

No obstante, los autores de *Dialéctica de la ilustración* se equivocan respecto de los enemigos de la piedad, porque, en medio de la vida dañada, la insensibilidad estoica de quien no tolera que el hombre sea compadecido se invierte inevitablemente en elogio del poder, aunque en la práctica ese elogio se mantenga a suficiente distancia de quienes podrían saberse elogiados. Y para este problema Horkheimer y Adorno no se atreven a proponer un vuelco dialéctico, probablemente porque los elogios correctos del poder deberían poder ir acompañados de una teoría sobre cómo alcanzarlo, ejercerlo y conservarlo, algo que ellos no tienen en esta

22. Es cierto que el Excurso II distingue muy claramente a Nietzsche de Sade, pero lo hace para que nadie crea que el filósofo alemán habría sido capaz de superar su mentalidad de profesor para admirar el mismo tipo de atrocidades que alaba Juliette, aun cuando su moral de los señores terminara siendo usada por el nazismo como religión de Estado.

23. Este aspecto estoico del pensamiento de Sade ha sido enfatizado tanto por Horkheimer y Adorno como por Klossowski. Cf. Pierre Klossowski, *Sade, mi prójimo (precedido por El filósofo malvado)*, trad. G. de Sola, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

obra escrita a dos manos ni lo tendrán en sus obras en solitario. Sí, en cambio, se atreven a concluir su Excurso abiertamente a favor de Sade y de Nietzsche e indirectamente en contra de Kant: «[...] al proclamar la identidad entre razón y dominio, las doctrinas impiadosas son más piadosas que las de los lacayos de la burguesía [...]».<sup>24</sup> La elección nunca podría haber sido al revés, porque *Dialéctica de la ilustración* pretende ser, de algún modo, la última de esas doctrinas impiadosas.

Ahora bien, de la interpretación de la neutralidad de la razón respecto de las inclinaciones –propia de la moralidad kantiana– como equivalente a la apatía burguesa de los sujetos sadianos, no creo que pueda seguirse como evidente el vuelco dialéctico en la sinrazón que intentan revelar Horkheimer y Adorno. Lo que creo que revela esa equivalencia es que el vacío de la razón neutral sólo puede llenarse con planificación. Como el control de la naturaleza externa exige el de la naturaleza interna, la razón debe vaciarse y el único medio por el que puede llevarse a cabo ese vaciamiento es la escisión entre lo que pertenece a su esfera (lo racional) y lo que pertenece al pasado (que no es irracional, sino bárbaro). Escisión y dominio pasan entonces a ser rasgos esenciales del sujeto y por extensión, del sujeto moral. Sin ellos, sería imposible pensar en una moralidad formal, con lo cual existen desde mucho antes de que Kant los necesite. Es más, esos rasgos del sujeto sólo dejarían de existir si mediara la emancipación humana. Que Sade extraiga de ellos las consecuencias contrarias a las de Kant no demuestra que la razón devenga en la sinrazón –como querrían decir los autores de *Dialéctica de la ilustración*–,<sup>25</sup> sino que la moralidad es posible a partir de los mismos rasgos que el libertinaje, porque depende de la fortaleza del sujeto –devenida apatía–, no de su bondad.

Por su parte, tampoco el libertinaje necesita de pasiones como la maldad y la lujuria, sino de la capacidad de controlar esas pasiones para poder gozar intelectualmente del sexo y del crimen. Los verdaderos libertinos no son, según el propio Sade, los que disfrutan del libertinaje por inclinación, sino por convicción. En la sociedad libertina, el vicio –como negación de la virtud– es producto del autocontrol (en ese sentido, Juliette, la reina de las libertinas, es igual

24. Theodor W. Adorno, *GS*, t. 3, p. 140.

25. Aquí me opongo tanto a la tesis de Adorno y Horkheimer, como a la interpretación que hace de ella U. Kohlmann. Lo que Sade cuestionaría de Kant –en la lectura del Excurso II– tampoco sería –como sostiene Kohlmann– la validez universal de la ley moral. Esa validez universal es tan independiente de que existan los sujetos capaces de la moralidad kantiana como de que existan los sujetos capaces del libertinaje sadiano. Por esa misma razón es irrelevante la objeción de que no se puede cuestionar la validez universal de la ley moral a partir de las conductas de personajes ficticiales, como serían los de Sade. Cf. Ulrich Kohlmann, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lünburg, zu Klampen, 1997, pp. 36-42.

de autocontrolada que su hermana Justine, que se empeña en seguir una vida virtuosa, aunque esté rodeada de depravación). De hecho, la virtud –tal como la pensaban las éticas de bienes– también necesitaba del autocontrol. Cuando Kant descubre la moralidad como un *factum*, es porque la concibe a partir de los mismos rasgos subjetivos por los que Sade imagina la sociedad del crimen.

Lo que demuestra Sade, a mi parecer, es que el vaciamiento de la razón –como condición para su uso instrumental– terminó para siempre con la posibilidad de imaginar un programa que pueda dotar de un contenido positivo a una libertad irrestricta. El libertinaje pasa a ser la única forma de pensar una libertad irrestricta en acción, así como la moralidad –en tanto coerción sobre uno mismo– se convierte en el único modo de restringirla. La simetría entre Kant y Sade se debe a que ambos parten de la misma idea del sujeto. Por eso la autorrealización que piensan para él supone el mismo grado de autocontrol, se trate de la moralidad o del libertinaje.

La conexión Kant-Sade quedaría mejor explicada si no se sugiriera ningún vuelco dialéctico hacia la sinrazón. Bastaría con mostrar las consecuencias últimas de la constitución del sujeto para que se revele la simetría entre la moralidad y el libertinaje (que no es lo mismo que el vuelco dialéctico de la razón en la sinrazón).<sup>26</sup> Los pasos de esta demostración, alternativa a la del Excurso II, serían para mí los siguientes. Cuando renuncia a la naturaleza, la razón sólo interpreta como placer lo que le está prohibido. Eso prohibido no es otra cosa que lo que está fuera de su dominio. Pero como lo que está fuera de su dominio (y, por lo tanto, está conminada a dominarlo) es todo lo que existe –incluso ella misma–, su voracidad es tan infinita como su campo de acción. La razón neutral, entonces, se mantiene eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro, tal como ocurre con las figuras que diseñan los sujetos sadianos, condenados hasta la muerte a volver a empezar.

Pero, con esta argumentación, la conexión de Kant y Sade con Nietzsche les hubiera sido imposible a los autores de *Dialéctica de la ilustración* (en el texto tal como está, inclusive, es excesiva y algo injusta), sobre todo porque la forma de ser impiadoso que propone Nietzsche no es la de un ilustrado oscuro (como Mandeville o Sade), sino directamente la de un crítico de la ilustración.

26. Un error similar al de Horkheimer y Adorno es el que comete M. Blanchot, cuando interpreta que el sistema sadiano estaría construido por una fuerza oculta, que muestra su verdadera y profunda oscuridad cuando aparece una laguna en medio de la razón. Allí irrumpiría la locura, a la que la argumentación, el resto del tiempo, trata de mantener a raya. Vg. Maurice Blanchot, «La Raison de Sade» (1963), en: *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Editions Complexe, Le Regarde Littéraire, 1986, pp. 9-66.

Si Adorno, en algún momento de su obra en solitario, hubiera querido llevar hasta las últimas consecuencias el problema de la apatía, tendría que haber retomado la lectura e interpretación de Sade. Lo que hace, en su lugar, es dejar el problema de la apatía en el nivel de la teoría psicoanalítica, sin llevarlo al campo de la política (que es lo que intentaré hacer a continuación). La apatía es para él parte del problema del yo débil, pero no escribe la filosofía política que se deduciría de ella.

### **La filosofía política de la apatía. ¿Qué clase de sociedad es la sociedad de masas?**

En el Excurso II de *Dialéctica de la ilustración*, Sade está presentado como un visionario de la sociedad totalitaria. La ilustración del siglo XVIII, a la que pertenecieron sus obras tanto como su personalidad pública, le habría dado las bases para anticipar los resultados de la ilustración transhistórica, esa que para Horkheimer y Adorno fue el hilo conductor excluyente de la historia occidental. De la condición ilustrada de su pensamiento Sade obtuvo póstumamente las ventajas contrarias que Kant, pero ambos quedaron igualmente identificados con su siglo.

Como el libertinaje no estaba destinado ni siquiera al uso público de la razón —que podría ser ilimitado, siempre cuando se restringiera al círculo de los doctos—,<sup>27</sup> sino que circulaba como literatura prohibida, la clandestinidad impuesta oficialmente a la doctrina también contribuyó a que Sade se convirtiera en la figura maldita de la ilustración. Frente al pensamiento conciliador de la ilustración oficial, que armoniza tan bien con los intereses irredentos de la burguesía, Sade encarna a una doctrina que tiene los mismos fundamentos ilustrados que aquél, pero que quiere sacar de ellos las consecuencias contrarias. Lo que Sade se atreve a pensar es precisamente lo que los filósofos ilustrados oficiales tratan de evitar que se piense, porque la contribución que hacen a la burguesía consiste en enseñarle que sus intereses deben quedar disimulados frente al resto de la sociedad, en lugar de instarla a sacar de ellos todo el provecho posible, como quería el Marqués.

La ilustración oficial produce un tipo de filosofía que, más allá de sus méritos intrínsecos, está destinada al encubrimiento de cuáles son los verdaderos intereses humanos. Su visión del Estado, entonces, reconoce el antagonismo natural

27. Me refiero aquí al uso público y privado de la razón tal como lo concibe Kant en «Respuesta a la pregunta: “¿qué es ilustración?”». Cf. Immanuel Kant, «Beantwortung auf die Frage: “Was ist Aufklärung?”», en: *Werke in zwölf Bänden...*, op. cit., pp. 55-57.

entre los hombres, al mismo tiempo que lo sublima, pero que lo sublima significa que lo convierte en algo útil para que los hombres vivan en sociedad. Sade, en cambio, a mi entender, es el primer filósofo que se atreve a pensar cómo sería una sociedad radicalmente obscena,<sup>28</sup> es decir, una sociedad donde la única función de la política consistiría en garantizar a los poderosos la provisión de víctimas. En este sentido, no es el filósofo ilustrado que anticipa la sociedad totalitaria –como sostuvieron Horkheimer y Adorno– sino el primer pensador político de la sociedad obscena, hoy vigente, donde la ideología no necesita ser desencubierta, porque opera a la luz del día, frente a los ojos de millones de lectores y espectadores pasivos, y neutraliza la acción en su contra por su misma visibilidad. En la actualidad, se muestran en los diarios fotos de Guantánamo y leemos en detalle sobre sus prácticas y sobre las condiciones de ilegalidad en que se mantiene a sus prisioneros. Los campos de concentración del régimen nazi, en cambio, así como los centros de detención clandestinos de la última dictadura militar argentina, les fueron ocultados tanto a la población civil como a los medios de comunicación. Como saca de la apatía las consecuencias contrarias que Kant, Sade anticipa con su sociedad del crimen los rasgos de la sociedad obscena; mientras tanto, Kant sirve de inspiración al liberalismo político contemporáneo, que piensa en la justicia sin tomar en cuenta la transición hacia la obscenidad sucedida en la sociedad de masas. En ese sentido, es el curso actual de la sociedad quien confirmó que ambos representaban dos caras opuestas, pero complementarias, de la ilustración.

Aunque Horkheimer y Adorno no llegaron a pensar la relación entre el fin de las pasiones y el fin de la política, la forma en que entendieron el concepto de apatía a partir de Sade resulta indispensable para llegar al concepto de sociedad obscena. En la sociedad del crimen que imagina Sade no existen las pasiones –ni siquiera el miedo–, por lo cual no existe la política. La autoridad y la obediencia existen sin necesidad de ser justificadas. Allí, todos son sujetos y nadie es individuo.

Sade plantea, desde mi perspectiva, un problema que hoy le pertenece a la filosofía política: si se puede crear un sistema sin creer en nada. Y, de ser posible, qué garantizaría el respeto de los principios. En el fondo, es por eso, por la falta de garantía, que el pensamiento sadiano no convence como sistema, aunque su autor haya querido ser el pensador más sistemático que pueda leerse. El sistema fracasa no por la inconsistencia de sus argumentos a favor del crimen, sino por la paradoja misma que encierra toda sociedad obscena: *la de postular un ejercicio del poder que necesita de la política para engañar a las víctimas, y proponer al mismo tiempo*

28. El concepto de sociedad obscena lo tomo de Silvia Schwarzböck, «Ni pasiones ni política. El problema de la soberanía en Sade», en: *Adef. Revista de filosofía*, Vol. XVI N° 2, nov. 2001, pp. 101-110.



*una doctrina de la negación de las pasiones que terminaría con esa política.* Ese fracaso ejemplar convierte a Sade en un escritor en el que la burguesía del siglo XVIII no puede leerse y en un filósofo político que trasciende los límites de su época, porque a partir de sus obras es posible pensar cómo sería un mundo sin pasiones y sin política (de ahí su incompatibilidad con el pensamiento moderno), aun cuando precisamente sea esa combinación –esa doble falta, mejor dicho– lo que hace de ese mundo una inconsistencia. Sin pasiones y sin política, la sociedad sadiana es irrepresentable para la imaginación y altamente abstracta aún para el entendimiento. Tiene todos los rasgos de un modelo, ese instrumento que la razón utiliza cuando lo que piensa es totalmente anti-intuitivo.

Sade no quiere que su pensamiento sea simplemente el reverso de la moral burguesa. De serlo, sería más un blasfemo que un ilustrado. La blasfemia es para él sólo un punto de partida dialéctico. Dios está antes que la naturaleza, así como la religión es una superestructura más antigua que el contrato iusnaturalista. Dentro del sistema sadiano, la lucha contra la naturaleza correspondería a una etapa dialécticamente muy superior a la lucha contra Dios. Sade odia a la naturaleza porque no provee los medios para liberarse de los delitos que ella misma inspira. Por eso desea eliminarla, creando una sociedad que pueda vivir sin su influjo. Pero la erradicación de la naturaleza es un momento –y no la meta– de su sistema. De otro modo, al tratar de vengarse de la naturaleza, quedaría subordinado a ella. Como buen pensador ilustrado, Sade ve en la lógica de las pasiones la esclavitud misma. Y la lucha contra la naturaleza podría convertirse en una pasión, en lugar de ser un imperativo racional. Sade aborrece el carácter teológico –o metafísico– presupuesto por un lado en la blasfemia y por el otro en una lucha contra la naturaleza que hipotetizaría otra cualidad de lo humano desplegada en contra de la fisicalidad.

Para no entrar en la lógica de las pasiones, es decir, en la más profunda y oscura esclavitud del alma, hay que hacer que el odio a la naturaleza quede restringido a un mero momento dialéctico, a una instancia por la que la razón debe transitar sin quedar atrapada en ella. Por eso, la forma que debe tomar ese odio es el de la lucha a muerte, no la del combate perpetuo (al contrario de Kant, para quien el conflicto entre razón y naturaleza es irreductible y necesario para justificar su ética normativa). El objetivo –instrumental y no último– de suprimir a la naturaleza, que tanto estorba al hombre es salir de la lógica de las pasiones.

Lo que persigue Sade al cancelar las pasiones es reconquistar la *soberanía*, eso que el hombre ha delegado en el Estado. Para lograrlo, tiene que llevar el espíritu de negación hasta su punto extremo. El precio de esa renuncia a la naturaleza será que en su sistema no ocupe ningún lugar el deseo. Sade es, antes del nacimiento del psicoanálisis, el anti-Freud.

Para todos los pensadores modernos las pasiones son la contracara *necesaria e irreductible* de la razón. Por eso les resultan tan imprescindibles para la fundamentación del Estado y de la moralidad como la razón misma. Combatiéndolas, pero aceptándolas, la razón se construye su propio trono. Negándolas, la razón carece de un enemigo más temible que ella misma, en contra del cual los hombres acepten su tiranía en nombre del mal menor. Cada vez que triunfa sobre las pasiones, la razón se vuelve más poderosa, aunque secretamente dependa de ellas para confirmar su poder.

Sade, a diferencia de todos los otros pensadores modernos, quiere eliminar las pasiones y hacer depender la felicidad de la energía con que cada individuo siga el principio del egoísmo absoluto. La supresión del deseo se compensa con el placer racional puro y el aditivo material –indispensable para que haya orgasmos– de una energía inagotable, pero tan desapasionada como el motor de una máquina. Se trata de una mecánica del orgasmo, donde el cuerpo funciona con sus pistones y sus válvulas, de acuerdo con una fisiología muy cara al espíritu de la *Enciclopedia*. En el libertinaje, entonces, no hay deseo. Si el libertino no se insensibiliza, los placeres no son más que debilidades de la carne. De este modo se refuta la creencia del sentido común de 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 un 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, serían las que podrían quedar adheridas a algún aspecto material del objeto al que la razón –por su neutralidad– permanece indiferente.

Ahora bien, dentro del sistema sadiano, esta negación de la naturaleza es un paso necesario en función de un fin último: la soberanía, es decir, recuperar para el hombre lo que el hombre ha delegado en el Estado. Pero Sade no podría ser nunca un filósofo anarquista de ningún tipo. A diferencia de Nietzsche, que suele admitir lecturas libertarias, Sade está demasiado compenetrado con el elogio del poder y de los poderosos como para ser leído en esa dirección. Su rechazo de la piedad tampoco lo hace estar indirectamente a favor de la revolución, como si, en contra de ese hombre que no merece ser compadecido, él estuviera pensando en un hombre nuevo, surgido de un orden mejor.

La de Sade es una filosofía del interés. Su punto de partida es el egoísmo absoluto. Cada hombre persigue su propio interés sin importarle las consecuencias que tenga sobre los demás. El principio de su sistema sería el del hombre que nace solo y aislado, como para cualquier pensador contractualista, independientemente de que lo considere bueno o malo en el estado de naturaleza. Si el egoísmo natural es el principio del que parte Sade, eso lo reafirma como un pensador más de su época. El escándalo, en todo caso, son sus conclusiones antisociales. Esas con-

clusiones son posibles, a su vez, porque a él no lo escandaliza la situación de partida (el egoísmo absoluto), y no lo escandaliza en la medida en que no lo afecta y, si lo afectara, estaría dispuesto a aceptar ser una víctima gozosa de ella. Ahora sí, a diferencia de cualquier contractualismo, los razonamientos que vayan a construirse a partir de una aceptación inescrupulosa del egoísmo absoluto tienen que ser necesariamente poco razonables. Es en ese sentido en el que la sociedad obscura se vuelve impensable, aunque sea perfectamente vivible. Por algo será que aquello que la ilustración oficial no podía pensar quedó relegado a la condición de doctrina secreta durante siglos.

Las consecuencias que saca Sade de la regla del egoísmo absoluto no niegan de por sí la idea de un contrato social, por el cual los hombres aceptarían vivir –mediocremente, pero vivir– a cambio de padecer el menor de los males. Lo que niega es la idea de que por ese contrato todos renuncien al derecho a todo. Sade descubre –o sabe, simplemente– que el sentido oculto –y último– de ese contrato es proteger a los poderosos. El obstáculo para la vida social es la permanente amenaza de rebelión, que estaría dirigida contra el derecho de los primeros ocupantes. Los que no tienen nada que perder, en una situación hipotética –sólo hipotética, como el contrato, nunca histórica– formarían parte de la sedición, con lo cual es teóricamente imposible que se sientan amenazados por ella. Por lo tanto, los únicos interesados en mantener la ficción del contrato son los poderosos, aunque, paradójicamente, son los que lo violan.

Es obvio que para todo contractualista el contrato es un principio explicativo, una situación hipotética, o incluso una ficción útil. Pero el modo fanático en que Sade lo postula va más allá de esta idea. El contrato es una mentira montada para poder atrapar a las víctimas. Los que obran en su nombre para garantizar la paz social lo usan como coartada para poder tener una libertad irrestricta. Esa libertad irrestricta, proveniente de la barbarie primitiva y controlada por el sujeto, estaría destinada al individuo. Pero como no hay individualidad posible si se renuncia a las pasiones –porque la razón que gobierna sin resistencia es universal, no individual–, quien ejerce esa libertad en nombre del sujeto –y no del individuo– es el libertino. El libertino no es sinónimo de individuo, sino de soberano. A nada le cabría mejor el nombre de hedonismo castrado, con que Adorno designaba lo que Kant pretendía del burgués en el juicio estético, que a la práctica del libertinaje tal como la recomienda Sade. Por definición, ese soberano –el libertino– no está atado a las pasiones. Es una pura racionalidad neutral, que obtiene placer –placer racional– como producto del ejercicio del poder. Este ejercicio del poder se confunde con la propia energía. Y esa energía es inagotable, en la medida en que nunca se satisface.

En Sade, el problema de la soberanía está planteado como el problema de cómo se llega a ser poderoso. Es decir, de cómo se puede estar protegido por el contrato,

pudiéndolo violar al mismo tiempo.<sup>29</sup> Pero sólo es poderoso quien sabe llegar a serlo gracias a su energía. El poder no es sinónimo de privilegio de clase. La clase (noble, o burguesa, no importa si por arribismo; es más, generalmente los burgueses de Sade son arribistas) es condición necesaria, no suficiente, del poder. Para ser poderoso hay que estar dispuesto a ejercer el poder hasta las últimas consecuencias. El poder en sí no es una cualidad. Depende estructuralmente del carácter decidido del poderoso. Quien no goza de su poder, no se lo merece.

En este punto se juega el único rasgo democrático del modelo político sadiano: si se está dentro de los elegidos, se puede aprender a gozar de ese poder dado por la condición de verdugo. Sólo así se está exento de pasar a la categoría de víctima (dentro de la cual también hay nobles y burgueses, quienes sobre todo por su origen son presas interesantes y cotizadas). En muchos casos, si bien los roles son opuestos, víctimas y verdugos sólo se diferencian en si gozan o padecen las prácticas que ejecutan o reciben. Pero, en ningún caso, hay sujetos u objetos de piedad, porque la categoría de piedad no existe en el mundo de Sade. La posibilidad de corromperse –y de corromper a cualquiera– es el único rasgo democrático que se admite allí.

Es cierto que no todos los filósofos que son enemigos de la piedad deberían ser al mismo tiempo apologistas del poder. No se trata aquí de un problema de consistencia. En los que no lo son, el fanatismo se transfiere a la ley, como en Kant. O son partidarios de la revolución, como Marx y los filósofos marxistas en general. Pero en Sade, el poderoso es ante todo erotómano y criminal. El sexo y el crimen garantizan la negatividad del sistema. El sexo equivale a rapiña, robo, secuestro, violación, coprofagia, mutilación, destrucción del cuerpo, e incluso a necrofilia. Es el principio de la ley del más fuerte que rige en el estado de naturaleza, cuando, al no haber propiedad, tampoco hay derecho sobre el propio cuerpo.

El crimen –que se amalgama con el sexo– es el principio negador por excelencia. Sin el sexo y el crimen entendidos como los entiende Sade, nadie reconquistaría para sí la soberanía que el resto ha depositado en el Estado, aunque esa reconquista dependa de una obediencia de ese resto que sólo el Estado puede garantizar. Ésa es la paradoja irresoluble del sistema sadiano. La obediencia al Estado es necesaria para reclutar víctimas. Hace falta de la política para engañarlas, pero la política no puede existir si se anulan las pasiones (entre esas pasiones está el miedo a la muerte, que es lo que lleva a la obediencia al Estado).

En las ficciones de Sade no existe la resistencia de las víctimas. Como el punto de vista del amo es excluyente, como no hay otra voz que la del dominador, ese

29. Aunque Sade está preocupado por el problema de la organización social transversal a las clases, esta cuestión es conceptualmente posterior al momento hipotético del contrato.

mundo ideal carece de principio sedicioso. Por lo tanto, es un mundo verdaderamente apolítico. En este contexto ideal, o más bien abstracto (la sociedad de Luis XV en la que Barthes<sup>30</sup> dice que transcurren las novelas de Sade bien podría funcionar como un modelo, en lugar de como un contexto concreto), la libertad del poderoso es irrestricta, si y sólo si éste ha renunciado al miedo a perder la propia vida.

El principio de la sociedad secreta de los libertinos es el contrario al del contrato social, en el que todos renuncian al derecho a todo por miedo a perder la propia vida. Si uno no teme perder la vida, puede gozar de libertad irrestricta, mientras los otros, que temen por ella, obedecen. Así piensa un libertino, que es el verdadero hombre libre. Pero, paradójicamente, así piensan hoy por igual quienes gozan de impunidad por saberse poderosos –independientemente de cuál sea el origen del dinero que avala ese poder– y quienes se inmolan en la Guerra Santa esperando ir directamente al cielo. En cualquiera de los dos casos, en la impunidad y en la inmolación,<sup>31</sup> la libertad irrestricta del estado de naturaleza se recupera renunciando a la que para Hobbes era la pasión humana más fuerte, la que llevaba a pactar la obediencia al soberano: el miedo.

Ahora bien, no puede haber política sin que exista el miedo. De ahí la inconsistencia del sistema sadiano. Si se aniquila la política (porque previamente se han aniquilado las pasiones que la justifican), los poderosos se quedan sin víctimas. No hay sociedades enteras de soberanos –sean libertinos o suicidas–, como tampoco las hay de demonios o de ladrones. Simplemente son impensables. He aquí la razón última del fracaso del sistema sadiano, esa inconsistencia que tanto

---

30. «[...] Las aventuras sadianas no son fabulosas: transcurren en el mundo real, contemporáneo de la juventud de Sade, es decir, en la sociedad de Luis XV. El almacén social de este mundo es brutalmente subrayado por Sade: los libertinos pertenecen a la aristocracia, o más exactamente (o más frecuentemente), a la clase de los financieros, tratantes y prevaricadores, en una palabra, explotadores, generalmente enriquecidos en las guerras de Luis XV y en las prácticas corruptas del despotismo [...]». Cf. Roland Barthes, «Sade II», en: *Sade, Fourier, Loyola*, trad. A. Martorell, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 152-153. De todos modos, Barthes aclara que el modo en que Sade toma las relaciones entre las clases es diferente de la mirada social de, por ejemplo, Balzac, es decir, no las pinta como el reflejo de algo real, sino que las reproduce en otra escala, como si se tratara de la construcción de una maqueta, de un modelo o de una miniatura. A ese modelo, Sade le traslada la división de clases vigente en la sociedad de Luis XV: por un lado, los explotadores, los propietarios, los gobernantes, los tiranos; por el otro, el pueblo llano.

31. Sigo aquí la lectura de la inmolación de J. Dotti: «[...] La inmolación no es sino el correlato espectacular y espectacular de la elevación posmoderna del hedonismo corporal –en su inmediatez autosuficiente– a única verdad de la convivencia contemporánea, asentada en el inmanentismo absoluto del intercambio y la circulación. El cuerpo mercancía y consumidor de la sociabilidad desustancializada en Occidente encuentra su reflejo simétrico y co-epocal en el mismo cuerpo sacrificado como arma por los marginales de la globalización [...]». Jorge Dotti, «La guerra y la paz», en *Punto de Vista*, Año XXVII, N° 78, Buenos Aires, abril de 2004, p. 6.

molesta, y que los intérpretes no terminan de interpretar: sin pasiones, el sistema se queda sin política. Sin política, los poderosos se quedan sin víctimas. La política es lo que le garantiza a Sade la división *a priori* entre dominadores y dominados. La base de ese sistema es el de la política misma: el pacto como engaño. Sade predica casi para una sociedad secreta. El libertinaje es siempre un saber esotérico y una doctrina elitista. El engaño solo puede revelarse a los iniciados. El resto debe permanecer ignorante, para que se lo pueda integrar al sistema en el lugar de las víctimas.

El fracaso del sistema sadiano es la inconsistencia de postular un ejercicio del poder que necesita de la política para engañar y reclutar a las víctimas y, al mismo tiempo, proponer una doctrina de la negación de las pasiones que terminaría con esa política. El único medio que existe para aceptar esta inconsistencia es recogerla para la filosofía política como una marca de sus propios límites. La idea de que si se pierde el miedo se puede gozar intelectualmente aun siendo víctima es la verdadera piedra de toque de un pensamiento anárquico y antisocial. Sin el miedo a perder la propia vida –la más básica de las pasiones humanas– el individuo goza de una libertad absoluta. Recupera definitivamente para sí la soberanía a la que renunció para delegarla en el Estado. Aun con el peligro inminente de ser víctima del libertinaje, vivir sin miedo implicaría gozar por poco tiempo de una libertad sin límites, conocer un aspecto de la humanidad que permanece inexplorado y que no necesariamente debería consumarse en todos los casos bajo la forma del crimen.

Esta vertiente anárquica está latente en el pensamiento de Sade, pero silenciada por razones perfectamente comprensibles. Esa libertad irrestricta que no necesariamente tiene por qué consistir en el crimen, sino en pasiones tan intensas como el crimen, sólo podría aparecer si en los relatos de Sade hubiera otra voz que la de los libertinos. Pero, contra todo lo que dice Barthes<sup>32</sup> para convertir a Sade en un escritor con una imaginación prodigiosa –frente a la cual los lectores disfrazarían de aburrimiento su mojígatería–, no existe nada más aburrido que postular un mundo donde la villanía –el motor de toda ficción– no encuentra resistencia. Por eso Sade se lleva todo el mérito como filósofo político –porque excede su época al pensar cómo sería una sociedad absolutamente obscena–, y no como escritor. El engaño es necesario, porque si las víctimas adoptaran la filosofía práctica de Sade aprenderían a gozar en el dolor y dejarían de ser víctimas.

La víctima se define como víctima porque no goza intelectualmente de su condición, es decir, porque no se sabe víctima. Es ignorante del lugar que ocupa den-

32. Me refiero a los tres artículos sobre Sade («Sade I», «Sade II» y «Vida de Sade») incluidos en Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

dibujo 7

tro del sistema. Por eso Justine no es exactamente una víctima, sino una heroína que sobrevive a los suplicios, pero es incapaz de reconocer su goce.

La posibilidad de una inversión de roles está escrita en la letra chica del pacto secreto entre los libertinos. Si la víctima goza, deja de ser víctima. Los roles no se definen por la posición activa o pasiva dentro del sistema, sino por el discurso con que se sostienen.

Pareciera ser que en el universo de Sade no existe otra fe que la que los amos depositan en su propio discurso. Y no existe otro discurso que el de los amos. Los otros discursos –como habría dicho Barthes– están entrecortados o desarticulados, por lo cual son prediscursivos o posdiscursivos. Por eso se nota más la falta de algo exterior al propio discurso libertino que le sirva de sustento. Porque la negación de las pasiones termina por volver inútil la reconquista de la soberanía: ¿para qué recuperar la libertad irrestricta, a la que se había renunciado en el pacto, si se carece de pasiones?; ¿para qué sirve una libertad irrestricta, si se reduce a la posibilidad de dar muerte a otros sin temer por la propia vida, aun cuando se pueda estar en el lugar de la víctima?; en última instancia, ¿por qué esa libertad, si es irrestricta, no puede darse a sí misma otro programa que el programa libertino?

En una sociedad como la existente, donde la falta de libertad consiste no tanto en la prohibición de abusar del prójimo, sino en la imposibilidad de vivir sin tener que calcular las propias acciones en función de las ajenas, suponer que la libertad irrestricta se consuma sólo en un programa como el sadiano es –aunque parezca todo lo contrario– un poco pueril. Es tan quimérico vivir de acuerdo con los propios impulsos bondadosos como seguir hasta las últimas consecuencias las tendencias homicidas. Por eso, la idea de recuperar para el individuo la soberanía que tiene el Estado es un ideal político –sublimemente político– sólo cuando forma parte de un programa utópico. No obstante, que Sade se lo proponga en los términos tan absolutos –aunque incoherentes– en que se lo propuso representa un momento del pensamiento político que merece suma atención: se trata de ver hasta qué punto el vaciamiento de la razón, su conversión en pura instrumentalidad, no terminó para siempre con la posibilidad de imaginar un programa que pueda dotar de un contenido positivo a una libertad irrestricta. El libertinaje parece ser la única forma de imaginar una libertad irrestricta en acción. Aun desde un horizonte libertario, la comunidad de hombres libres es tan irrepresentable como la guerra de todos contra todos, sólo que la segunda idea es más intuitiva, por lo menos para quien, al salir de día, cierra con llave la puerta de su casa y, al volver de noche, mira detrás suyo antes de abrirla. La única positividad –mínima– que deja como residuo el libertinaje a nuestra restringida capacidad para imaginar lo bueno es el goce intelectual de poder destruir sin temer ser des-



truido (aun cuando se pueda ser destruido y uno lo sepa de antemano). Por eso su contracara especular y espectacular –como la llama Dotti–, la inmoliación, queda encerrada en la misma paradoja que él: puede ser que valga poco o nada el propio cuerpo y que el Cielo sea infinitamente mejor que la Tierra, pero –como demuestran la película palestina *El Paraíso ahora* y el mito de Sísifo contado por Camus– tal vez alguien quiera quedarse un rato más entre los mortales y, para vivir una vida más larga, acepte con gusto el castigo de que sea más mediocre. Parece poco atractivo llegar a ser soberano para vivir el Infierno en la Tierra o para irse al Cielo tan rápido como se pueda. ¿Qué sentido tiene una soberanía que sólo satisface al intelecto, aunque por eso mismo haya acabado con el miedo?

### Conclusiones provisionarias sobre Sade y la sociedad de masas

Sade, entonces, no sería el filósofo de la sociedad totalitaria, en el sentido en que lo piensan Horkheimer y Adorno, sino el primer pensador de la sociedad obscena.<sup>33</sup> Lo que diferencia a la sociedad totalitaria de la sociedad obscena es su necesidad de encubrir la dominación. La sociedad sadiana no puede ser sino abstracta –es decir, un modelo, como era un modelo el estado de naturaleza para los filósofos políticos modernos–, en la medida en que no es posible imaginarse una sociedad donde el crimen sea enteramente impune (porque las reglas no las pueden poner los poderosos sin ninguna interferencia del Estado, dado que ellos necesitan al Estado para garantizarse la obediencia de las víctimas), y en la medida en que tampoco es posible imaginarse una sociedad que, por estar constituida por soberanos y víctimas, y no por opresores y oprimidos, carezca de resistencia. Esa sociedad es inimaginable por la ausencia completa de política. La apoliticidad es algo quimérico, aun para sociedades imaginarias, siempre que se pretenda que sean pensadas como sociedades y no como campos de exterminio o mataderos de reses, que es a lo que más se parecería la sociedad del crimen sadiana, si no fuera por las extensas argumentaciones de sus personajes. El carácter impensable que tiene la sociedad sadiana proviene de una falta de realismo que debería entenderse de la manera en que propone R. Barthes: «[...] ¿por qué no comprobar el “realismo” de una obra, preguntándose no por la forma más o menos exacta en la que reproduce la realidad, sino por la forma en que la realidad podría o no realizar lo que enuncia la novela? ¿Por qué no puede ser el libro un programa, y no

33. Sobre el concepto de sociedad obscena, véase el Dossier «Obscenidad y pensamiento crítico», parte I, en: *Adef. Revista de filosofía*, vol. XVI N° 1, Buenos Aires, Altamira, pp. 129-165 y parte II, en: *Adef. Revista de filosofía*, vol. XVI N° 2, Buenos Aires, Altamira, pp. 86-124.

una pintura? [...]».<sup>34</sup> Es en términos de programa –y no de pintura– que la sociedad del crimen está desajustada incluso respecto de las sociedades totalitarias.

En *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno pensaron a Sade como el precursor de la sociedad totalitaria. Pero ese análisis es esquemático y algo superficial. Aporta elementos para establecer relaciones entre la apatía y el principio totalitario, pero recién a la luz de *Dialéctica negativa*, con la crítica a la construcción del espíritu –en la medida en que el espíritu convierte todo lo contingente en necesario y justifica todo lo real como racional–, será posible comprender la apatía de los dominados como contraparte de la apatía de los poderosos. Ese momento, donde la apatía reina en ambos lados, marca el fin de la política y el comienzo de la sociedad obscena.

De acuerdo con el modelo sadiano, una sociedad sin sedición –o, si se quiere, una sociedad donde la sedición está neutralizada de antemano, porque es funcional al sistema, que se fortalece al aniquilarla– es una sociedad sin política. Pero tal cosa es impensable. En ese tipo de sociedad impolítica, que sirve como modelo para pensar las sociedades pospolíticas del último tramo del siglo XX, la política existe, sólo que existe como sinónimo de engaño. De hecho, a ese tipo de sociedad se la puede llamar obscena, porque en ella la política ya no oculta su servilismo.

La apatía se presenta entonces como aquello que haría desaparecer el miedo, permitiendo recuperar la soberanía delegada. Y esta ilusión opera tanto en quien inflige dolor como en quien lo padece. Es que, en el imaginario pactista, la condición de activo o pasivo sólo puede ser definida en función del discurso con que cada uno se sostiene, porque la capacidad de acción del individuo está anulada como tal: frente al soberano, el humillado es impotente por definición. La apatía promete, sin embargo, el placer de no estar subyugado por el temor a la muerte. De ahí que la sociedad obscena, en su faceta de sociedad del espectáculo, haga de la representación de la muerte una constante que opera por saturación (del mismo modo que los suplicios en las novelas de Sade). Su objetivo es inhibir el pánico que la muerte real –no la representada– siempre ha provocado a los mortales.

Universidad Nacional de Quilmes  
Universidad Nacional de Rosario

34. Barthes, R., «Sade II», en: *Sade, Fourier, Loyola...*, op. cit., p. 159.