



Ivana Deorta

Vivir menos mal

Posibilidad de resistencia
desde la subjetividad dañada en el pensamiento
de Theodor W. Adorno

VIVIR MENOS MAL

Posibilidad de resistencia
desde la subjetividad dañada en el pensamiento
de Theodor W. Adorno

Ivana Deorta

VIVIR MENOS MAL

Posibilidad de resistencia
desde la subjetividad dañada en el pensamiento
de Theodor W. Adorno

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó, Alejandra López Gómez, Vania Markarián, Sergio Martínez y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2019.

© Ivana Deorta, 2019

© Universidad de la República, 2021

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (ucur)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1819-8

e-ISBN: 978-9974-0-1820-4

Contenido

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Rodrigo Arim</i>	7
AGRADECIMIENTOS.....	11
RESUMEN.....	13
INTRODUCCIÓN	17
 CAPÍTULO I. THEODOR W. ADORNO: INDUSTRIA CULTURAL Y CRÍTICA DE LA CULTURA (HACIA UN IMPERATIVO ÉTICO).....	 25
La experiencia americana	26
La aniquilación de la subjetividad como imperativo.....	28
Estilo «disonante» y producción en serie de la vida.....	34
Hacia un nuevo imperativo ético	40
La crítica de la cultura y el nuevo imperativo.....	42
Trabajo y mundo.....	47
Arte e industria.....	52
 CAPÍTULO II. KANT A TRAVÉS DE FREUD	 53
Determinismo y libertad.....	55
Crítica a la concepción kantiana de la libertad	57
La razón depende de sus objetos y la tercera antinomia permanece sin solución	59
La relación kantiana con la ilustración y el sentido de la crítica.....	62
Adorno y el imperativo categórico.....	68
La recepción de Freud en el marxismo crítico	80
 CAPÍTULO III. INDUSTRIA CULTURAL Y FASCISMO.....	 89
La identificación en la propaganda y la manipulación fascista.....	90
El chiste como forma de identificación colectiva	91
Identificación y horda primordial.....	94
Identificación y crisis de la individualidad	96
Papel del narcisismo en la identificación: teoría freudiana de la idealización.....	98
Una horda de fraternidad psicológica	100
Psicoanálisis al revés.....	102

CAPÍTULO IV. LA «SUPERACIÓN» DEL «PERÍODO CLÁSICO»	
DE LA TEORÍA CRÍTICA.....	111
El revisionismo de Jürgen Habermas.....	115
El revisionismo de Axel Honneth.....	131
CONSIDERACIONES FINALES.....	139
BIBLIOGRAFÍA.....	147

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim

Rector de la Universidad de la República

A mi madre

Agradecimientos

Quiero expresar, en primer lugar, mi profundo agradecimiento a mi hija, Jess, por ampliar mis perspectivas, la mayor parte de las veces en tensión dialéctica, con las suyas. Ella es, junto a nuestros gatos, Lyra, Nakata, Piano y Sigmund, mi compañera de vida y la mejor interlocutora que he tenido. Muchas de las páginas de este trabajo fueron revisadas en conjunto, o a partir de mis conversaciones con ella, en base a la revisión de nuestras experiencias en el camino de conciencia que emprendimos juntas. Gracias, Jess, por levantarme tantas veces, otras tantas por sostenerme y gracias por hacer del mundo un lugar más amplio y luminoso, más digno. A Oscar Gutiérrez por ser padre y abuelo, por elegirnos. A mi amiga Natalia Maldonado, que es mi hermana y me conoce más que ninguna otra persona. Que ha estado siempre atenta a todas las cuestiones que me han ocupado. Gracias, Netu, por apoyarme incondicionalmente en este viaje que es la vida y por acompañarme noches enteras en mis experiencias con la filosofía. A Santiago Nicolau, por ser la persona más valiente que conozco, por ser una persona que sabe escuchar y hace siempre las preguntas precisas. Gracias también a él y a toda su familia, por el apoyo incondicional y la confianza. A Sylvia Ferraro, que como habitante del universo de Carroll protege y potencia el desarrollo de mi visión perspicaz tanto en la vida como en asuntos psicoanalíticos. A Fernando Barreiro, por ser alguien que siempre estuvo ahí. A Cristianne Olivera por su espiritualidad. A Pepe Correa por su constancia y por su incondicionalidad en tramos críticos de este escrito. A Natalia Turnes Sabatel por ser quien es. A Valentín Ferdinán, por su amistad y por alentar mi interés por Adorno, por apoyarme en mis primeros intentos, por confiar en mí, por orientar mis lecturas y por compartir, desde hace diez años, sus enfoques, sus trabajos y su sensibilidad. A José P. Asteggianti (de quien decimos que es la reencarnación de Charles Bukowski) por su poesía, por su interés constante, por las correcciones, por su compañía y por ser un interlocutor multidimensional, como pocos. A Federico Benítez, por acompañarme y por ser un excelente lector. A Washington Morales, por su gran ayuda como experto en la internet profunda. A Luis Regalía por hacer, desde el *clown*, que los conceptos no estén vacíos y, también, por «estar ahí». A Diego Rossberg por su música, por su aliento para seguir siempre. A Laura V. Ipar por sus dieciséis pétalos. A mi psicoanalista, Rafael Berta, por ser un mago blanco. Al psicólogo Martín Patrone, por su perspectiva, por la apertura y capacidad para llevar al ámbito clínico cuestiones teóricas y viceversa.

A la psicoanalista, investigadora y docente Ana María Fernández Caraballo (FHCE) por dar siempre espacio a la teoría crítica en la producción académica dentro de su línea de investigación. A Laura Silvestri, investigadora y docente, por su interés en mi trabajo para el Coloquio de Filosofía y Psicoanálisis dentro del Congreso Internacional de Filosofía de la Sociedad Filosófica del Uruguay (SFU). A los estudiantes del Profesorado en Filosofía del Centro Regional de Profesores de Suroeste, Mauricio del Río, Carlos Duarte, Romina Cabrera, Maikol Chocho, Rita Zabala y Nahuel González por su comprensión y buena disposición para flexibilizar horarios, que me permitieron cumplir con exigencias presenciales dentro del posgrado. A todos los estudiantes que, en el curso de todos estos años, son el pulso de mi trabajo. Gracias por sus inquietudes, sus dudas, sus angustias ante los diagnósticos, por sus esperanzas y por su inmensa gratitud. Al Instituto Superior de Educación Física (ISEF) por dar espacio a las cuestiones que me ocupan. A mis compañeros de la Unidad Curricular Fundamentos Generales de las Ciencias Humanas (ISEF), especialmente a Inés Scarlato y Silvina Páez, por la apertura y las lecturas del curso que ampliaron mis perspectivas. A Loreley Conde, ex directora del Departamento de Tiempo Libre y Ocio (ISEF), por confiar en mi trabajo. A Agustina Craviotto, investigadora y docente (ISEF), por su interés en estas cuestiones. A la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) por haberme otorgado una beca de posgrado. Al profesor Yamandú Acosta por su lectura atenta y el valor de sus preguntas. Y, especialmente, a Mateu Cabot y Miguel Andreoli por haber aceptado orientar este trabajo, por su calidez humana y su excelencia intelectual.

Resumen

El pensamiento de Theodor W. Adorno ha recibido críticas tales como su pesimismo, la carga que recae sobre el arte entendido como resistencia, su elitismo, su filosofía de sillón. Quizá la cuestión sobre la mimesis y la imposibilidad de ejercer una crítica desde la filosofía —si su diagnóstico es acertado— sean las críticas que merecen más atención si bien han pasado a ser parte de los lugares comunes sin que se haya profundizado en ellas.

En este libro se desarrollan cuestiones de filosofía social en Adorno, vinculadas a los procesos de subjetivación, como mecanismos inconscientes, que paralizan la capacidad crítica y corrompen las formas de satisfacción pulsional, manteniendo a la humanidad en un estado permanente de barbarie. La industria de la cultura y el fascismo —como fenómenos totalitarios de los últimos tiempos— consiguen su efectividad a través de un debilitamiento de los aspectos conscientes del yo, operando a modo de un «psicoanálisis al revés» (Lowenthal en Jay, [1974] 1989, p. 285). Esto no significa reducir los problemas de la humanidad a los problemas del capitalismo o el totalitarismo alemán, y quizá el carácter más resistido y problemático de *Dialéctica de la ilustración* (1947) sea el de denunciar que toda la historia de la razón occidental ha sido, y puede llegar a seguir siendo, una reedición de la barbarie. El pasaje del imperativo económico a un imperativo ético establece que hay un conflicto «más radical y originario» que el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción: el conflicto entre los seres humanos y la naturaleza, en el que está implicado el carácter del trabajo humano.

El primer período en la teoría crítica plantea que, teniendo al miedo como fundamento de nuestras acciones, los seres humanos nos hemos relacionado con la naturaleza (externa e interna) a través de nuestro trabajo, estableciendo un dominio sobre el mundo natural y sobre nuestra naturaleza pulsional. Sobre esta forma de relación, el ser humano ha constituido su realidad social y ha sido constituido por la realidad que constituye.

Los recursos teóricos que ofrece el psicoanálisis freudiano a Adorno permiten explicar que las renunciaciones exigidas por el yo —como representante del principio de realidad— para la conservación de la vida en sociedad son ilegítimas y adquieren una dinámica propia, dentro del psiquismo, desencadenando tendencias destructivas.

A pesar de que la sociedad exige moralidad,
esta solo puede existir realmente en una sociedad liberada;
en la sociedad socializada no hay individuo que pueda ser
moral. La única moral aún posible es terminar de una vez
con la mala infinitud, el canje atroz de represalias.

Hasta entonces el individuo no puede disfrutar
de otra moralidad que la absolutamente despreciada
por la ética kantiana cuando a los animales
les concede inclinación, pero no respeto:
la de intentar vivir de modo que se pueda creer
haber sido un buen animal.

Adorno, *Dialéctica negativa*

¿Cuántos pensamientos u obras originales hace el hombre
corriente? ¿No es la mayoría de los hombres simple sombra
o eco de los que tienen una mente o voluntad más fuerte
que la suya? La perturbación proviene de que el hombre
corriente descansa casi completamente en su conciencia del
«mí» y no comprende que, realmente, tiene un «yo».

Tres Iniciados, *El Kybalion*

Introducción

Los temas tratados aquí parten de una necesidad vital, en el sentido de que sus recorridos no están trazados desde una orientación que resultase rentable dentro del mercado de las producciones espirituales. El trabajo está impulsado por la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre la existencia del mal, sobre sus causas y sobre su necesidad. La afirmación de que la maldad humana es intrínseca a nuestra naturaleza es algo que no he podido aceptar. Estudios de seminario de grado, dentro de la Licenciatura en Filosofía, me llevaron a acercarme a cuestiones de filosofía oriental, particularmente el budismo, donde pude encontrar esta preocupación en términos del sufrimiento como motor de todos los males y su origen en el yo (ego). Esto contrastaba, en principio y desde un nivel bastante superficial de análisis, con lo que podía comprender de los planteamientos de Friedrich Nietzsche sobre el valor moral de la compasión y el debilitamiento del ego por parte del cristianismo, aspectos de los que me ocupé en un seminario de grado a cargo de mi orientador, Miguel Andreoli. Fue entonces cuando, también en un seminario de grado, tuve contacto por primera vez con la teoría crítica a través de la lectura de *Dialéctica de la ilustración* —guiada por Valentín Ferdinand, como docente invitado. El texto expresaba de forma contundente, y en muchos aspectos incomprensible para mí, el fracaso de la humanidad en sus potenciales humanos, la crítica al progreso y el cuestionamiento radical a la diosa razón que, en mis años de estudio de grado, había sido el sello distintivo y de ostentación en la capacidad de presentar los mejores argumentos y de demostrar el manejo de la mayor cantidad de autores para defender nuestra postura, con el fin de rebatir a nuestros oponentes. La verdad se me aparecía como algo que estaba ahí y que había que poseer, luego de haberla descubierto, y consistía en adquirir y poder ejercer la capacidad de imponer, por encima de los demás, nuestro punto de vista enciclopédico. En el año 2008, con el interés por comprender todo aquello con lo que este texto me confrontaba y presentar un trabajo para la aprobación del seminario, comencé a buscar estudios sobre estas cuestiones y llegué al trabajo de Mateu Cabot, *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat* (1997). Gracias al desarrollo de los medios electrónicos de comunicación, establecí contacto con él y, desde entonces, ha sido uno de mis principales interlocutores en estos asuntos.

En *Dialéctica de la ilustración*, el pensamiento dejaba de presentarse como algo liberador y era denunciado como responsable de la repetición cíclica del mal del que prometía liberar:

El no haber ocultado, sino proclamado a los cuatro vientos, la imposibilidad de ofrecer desde la razón un argumento de principio contra el asesinato, ha encendido el odio con el que justamente los progresistas persiguen aún hoy a Sade y a Nietzsche (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 163).

Es posible responder a la interpretación «pesimista» —sintomática de cuestiones biográficas y de contexto— realizada por Jürgen Habermas ([1985] 2008, p. 134) si se tiene en cuenta que, con apenas veinticuatro años, Adorno se interesó por una lectura en clave psicoanalítica de aspectos centrales de lo que —diecisiete años más tarde—, junto a Max Horkheimer, llamó la «dialéctica de la ilustración». En su escrito de juventud, Adorno estableció vínculos entre la teoría freudiana del inconsciente con la cosa en sí kantiana que, en su obra posterior, permiten comprender el fracaso del proyecto emancipador de la razón. La pretendida separación entre la voluntad libre y la voluntad determinada por lo natural, establecida por la ética kantiana, conduciría a una reedición de lo natural, esta vez, por determinación de la propia voluntad que se supone libre. Esto en tanto que implica la renuncia a considerar que el sujeto también responde a las presiones que la cultura ejerce sobre su estructura pulsional. *Dialéctica de la ilustración* plantea el fracaso del proceso ilustrado, que tiene sus orígenes en los mitos griegos, al sostener que la razón —que prometía liberar al ser humano del horror y del miedo— es productora del miedo y del horror.

Immanuel Kant divide al sujeto en un aspecto empírico y un aspecto trascendental. El aspecto trascendental del sujeto es representativo de lo que nos hace verdaderamente humanos y nos otorga dignidad. La libertad corresponde a este aspecto, y supone el dominio del aspecto empírico, sensible, de la subjetividad. Desde la lectura adorniana, la negación del aspecto sensible en el sujeto —a través del sometimiento del aspecto sensible a una ley de la razón— supone que el sujeto es libre por una determinación racional, desconociendo el costo normativo de la vida en sociedad —y del progreso de la civilización en general— basado en un nuevo orden cíclico que reduce a los sujetos a expresiones particulares de la totalidad social, de la que está impregnada el sujeto trascendental.

Dialéctica de la ilustración plantea que el dominio de la naturaleza externa, que posibilitó el surgimiento de las sociedades humanas, ha exigido el dominio de la parte de esa naturaleza en el interior de los propios sujetos. En la base de ese acto de negación (de la naturaleza externa e interna) está el miedo a la muerte, la lucha por la autoconservación bajo las condiciones sociales de un determinado modo de producción. El precio que los sujetos debemos pagar para mantenernos vivos es el del sometimiento a un nuevo orden natural (cíclico, opuesto a la libertad), esta vez de carácter social. No hay naturaleza

humana que no esté mediada socialmente,¹ pero el orden social ha reproducido históricamente el miedo, del que prometía liberar, sin el cual no habría necesidad de dominio alguno. Los mitos —entendidos como proyecciones de lo que no se ha podido dominar— son activados por el miedo a los poderes de la naturaleza y la recreación del mundo, en base a nuestras fantasías, genera la ilusión de que la felicidad y la protección contra el sufrimiento están a nuestro alcance (Lastória, 2013).

La lógica de los mitos es la repetición, y mítica es también la naturaleza que se repite. En el pesimismo de la infelicidad se acepta una forma de vida, basada en las condiciones sociales para la autoconservación, en las que la autorrealización humana, el progreso de lo humano, no es tenida en cuenta y en la que se experimenta esa posibilidad como algo que ya ni siquiera es lícito plantear. La imposibilidad de una vida digna de ser vivida por quienes la viven está en el centro de la regresión de las sociedades actuales en particular y del proceso ilustrado en su totalidad. La regresión es entendida por Adorno como la ausencia del trabajo crítico de la razón sobre sí misma, propio del psiquismo infantil y de la civilización en su conjunto (Lastória, 2013). La conciencia del regreso a totalidades míticas en ambos sentidos: promesa de felicidad y fracaso de esa promesa es, en términos freudianos, la experiencia de lo siniestro (Freud, [1919] 1986).

¿Por qué fracasa esta promesa? Porque los sujetos nos enfrentamos al «amo absoluto» que es la muerte, y el temor a lo desconocido y la necesidad de protección son más fuertes que el valor intrínseco de nuestra vida. El sujeto renuncia a su vida como digna de ser vivida frente al temor de no poder conservarla, conservándola a cualquier precio, porque la no aceptación de lo que las condiciones sociales imponen a la autoconservación representa la exclusión y, por lo tanto, la muerte. No se trata de una apología de la ausencia de regulaciones sobre nuestra vida en sociedad, porque —como lo ha desarrollado claramente Freud— sin renuncias y sin regulación no habría civilización. Si bien la regulación de nuestros deseos es el costo para la vida en sociedad, este costo que debería ser favorable al desarrollo de la vida humana no lo ha sido y es injustificable ante la conciencia. Como plantea Lastória (2013), la formación del yo y su desdoblamiento en superyó solo son posibles por la mediación de otro, en el sentido de que el deseo individual está mediado por las prohibiciones sociales y, si quiere vivir, el sujeto deberá buscar metas pulsionales admitidas socialmente y también estará condenado a la represión. Sin proponer una satisfacción pulsional irrestricta, Adorno plantea que las renuncias exigidas por la civilización no son lícitas y desencadenan tendencias autodestructivas para la humanidad: el mal no procede de la libertad de obrar mal, sino de la necesidad de hacer el mal por la existencia de

1 Aunque el rechazo físico al dolor, previo a una construcción racional, tiene para Adorno un carácter previo y será desarrollado en su nuevo imperativo.

un mundo en el cual surge esa necesidad, y esa necesidad surge de la falta de libertad (Adorno, [1966] 1975, p. 218).

La tarea está en dar expresión a esa falta de libertad y sus consecuencias. En esto consiste la posibilidad de resistencia. ¿Pero cómo podría el yo ejercer una crítica sobre esta falsa ilustración o falsa vida sin reproducirla? A través de la crítica de los procesos de subjetivación mediante los cuales se internaliza, dirigiendo, de este modo, la crítica a la sociedad que la produce. El psicoanálisis ofrece a Adorno un parámetro ético para evaluar, desde un punto de vista crítico, la propia configuración de la subjetividad en las sociedades modernas (Lastória, 2013). El imperativo de la repetición en Freud, según el cual no hay nada realmente nuevo, luego de las etapas iniciales del desarrollo del niño y de la civilización, junto al concepto de regresión, son los ejes de la reflexión de la moral mínima: solo cuando se horrorice de sí mismo ante su propia imagen, el pensamiento abrirá los ojos a lo que está más allá de él (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 162). La repetición debe ser interrumpida por el pensamiento. Así, la posibilidad de una salida efectiva está en los medios necesarios para resistir. Los procesos de la Modernidad pueden realizar el proyecto de la Ilustración o liquidarlo. Para «orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido» (Adorno, [1966] 1975, p. 365), se hace indispensable atender a la infantilización de la capacidad crítica de la razón sobre sí misma ante la ruina de la vida y de la lengua. El carácter fragmentario de la escritura de Adorno no solo se resiste al lenguaje sistemático y totalizador que está en complicidad con el orden existente, imposibilitando o integrando todo intento de crítica, sino que representa la actitud práctica de un pensamiento que quiere abandonar su elemento destructor para dar expresión a una reflexión que parte de la vida fragmentada o mutilada, denunciándola como una vida que no es digna de ser vivida y que solo puede interrumpirse si no es olvidada.

La pregunta que este trabajo intenta responder es cuáles son los fundamentos para el diagnóstico, realizado por Adorno, acerca del fracaso de la civilización en su aspecto humano y si, desde su perspectiva, la razón tiene posibilidades emancipatorias o si permanece —como ha planteado Jürgen Habermas y lo ha repetido desde entonces buena parte de la crítica— en una aporía pesimista y radical. La idea que se pretende defender es que la eliminación del sujeto empírico del ámbito de la libertad alberga los potenciales totalitarios y repetitivos que llevan a la imposibilidad de cualquier progreso de lo humano, porque en el sujeto —que se supone autónomo— operan procesos de subjetivación que pueden abordarse desde los aportes que el psicoanálisis freudiano ofrece a la teoría crítica de la sociedad.

Mi trabajo se enfrentó con la dificultad de encontrar producciones con un alto manejo de cuestiones psicoanalíticas, pero no lo suficientemente profundas en el tratamiento de cuestiones filosóficas y, a la inversa, con producciones con un alto manejo de cuestiones filosóficas, pero insuficientes

en el tratamiento de cuestiones psicoanalíticas, indispensables para una comprensión de los problemas planteados por Adorno. La investigación no hubiese alcanzado un grado satisfactorio sin el apoyo de colegas psicoanalistas especializados en cuestiones clínicas, quienes —dispuestos a revisar las bases teóricas para enlazarlas con su experiencia y práctica profesional cotidiana— me han acompañado en diferentes momentos de este trabajo y, en algunos casos, durante prácticamente todo su transcurso, como es el caso de Sylvia Ferraro.

En el primer capítulo se presentan aspectos biográficos del Instituto de Investigación Social y su consolidación en teoría crítica. Los planteamientos respecto a la industria cultural se orientan al tratamiento de los procesos de subjetivación, en un período en el cual estaban dadas las condiciones materiales para un despliegue del progreso en beneficio del ser humano y fueron aplastadas por la segunda guerra mundial. Si bien los planteamientos están centrados en la industria de la cultura —un fenómeno que surge en el capitalismo financiero—, Adorno y la teoría crítica se interesaron por rastrear los vínculos de la industria de la cultura con los fenómenos autoritarios que serán tratados en el capítulo III. Este interés no puede reducirse a los padecimientos personales que los integrantes del Instituto sufrieron en el contexto histórico y social de la guerra, como ha planteado Habermas. Se trata de una preocupación por el destino de la humanidad y por la amenaza de nuevas formas de barbarie. El diagnóstico acerca de los contenidos regresivos de lo humano se extiende, en *Dialéctica de la ilustración*, a toda la historia de la razón occidental, interpelando a nuestra humanidad. No obstante, la cuestión sobre el debilitamiento del sujeto, por parte de la industria cultural, dentro del capitalismo financiero, es crucial para explicar cómo pudo, y continúa siendo posible, el consenso para la utilización de todos los recursos económicos, científicos y técnicos para la destrucción de la vida en lugar de orientar esos mismos recursos para mejorarla. En este primer capítulo, también se aborda una cuestión sobre la praxis teórica, que ha sido motivo de reproches y por la cual se ha visto a la teoría crítica como integrada por filósofos de sillón sin un compromiso activo con las cuestiones políticas, económicas y sociales que denuncian. En este sentido, se aborda la idea de praxis como forma de resistencia a la colaboración. La importancia de la teoría como praxis incluye la crítica a una determinada forma del pensamiento filosófico: el pensamiento positivo, que extiende progresivamente la integración a los pocos espacios que aún permitirían resistir. Partiendo de la idea de que de la necesidad somos esclavos, mientras que del deseo somos sujetos, se sostiene que la integración del pensamiento y del lenguaje que lo expresa, dificulta la crítica a la industria cultural como mecanismo de ampliación de necesidades a través de la dirección de nuestra vida pulsional. Como tal, la industria de la cultura se ocupa de convertir a los sujetos en masa, dirigiendo y potenciando formas de satisfacción pulsional al servicio de intereses contrarios a la dignidad de la

persona humana. En el sujeto, debilitado críticamente, los deseos se transforman en necesidades que lo esclavizan y paralizan su autonomía en la constitución de su personalidad. La situación de las posibilidades para la resistencia se agrava en la medida en que se genera una libertad aparente a través de mecanismos que no coaccionan de forma directa a la subjetividad, al evadir el examen consciente. En contra de la conocida crítica de Habermas acerca de la posibilidad de ejercer la crítica por el mismo diagnóstico que se realiza, se presenta la crítica inmanente como expresión de los costos humanos por lo que ha sido mutilado y que refuerza la imposibilidad de una salida positiva a esta situación. La cuestión acerca de la constitución de la realidad material y de la subjetividad, a través del trabajo humano, se orienta a una relectura, psicoanalíticamente orientada, de Kant. En ella, se hace preciso considerar que, si bien el sujeto opera con mecanismos propios partiendo de lo dado, eso que es dado al sujeto no es algo inaccesible a su conciencia. Se trata de algo a lo que el sujeto puede acceder a través del análisis de su estructura pulsional. Este análisis se presenta también como crítica de lo social, en el sentido de que la subjetividad no es solo constituyente de su realidad, sino que también está constituida por la realidad social que constituye.

En el segundo capítulo se abordan las cuestiones acerca de la interiorización de lo constituido y la dinámica propia que esto adquiere en el psiquismo, así como las consecuencias para la subjetividad y la constitución de la vida en sociedad. Se trata aquí, específicamente, de la lectura que Adorno hace de Kant al problematizar la separación entre determinismo y libertad. Desde la concepción kantiana de la libertad, es posible comprender cómo ha operado la razón en una dialéctica entre ilustración y anti-ilustración. La lectura adorniana del sujeto trascendental, permite mostrar los aspectos regresivos en el interior de la propia razón con una importancia teórica que trasciende cualquier período y que, por lo tanto, no pueden ser atribuidos a las condiciones exclusivas de un determinado modo de producción. Se desarrolla la relación del sujeto con su conciencia moral (en tanto que mandato categórico, juez y censor de nuestras acciones) y un análisis de las dinámicas propias del psiquismo, que hacen posible un abordaje filosófico al daño producido en el sujeto desde una lectura vinculante del psiquismo con lo social. El sujeto trascendental kantiano tiene, para Adorno, una función ideológica fundamental en estas dinámicas y, desde su lectura, sería posible conocer esta función como unidad de la conciencia personal en el espacio que, anticipadamente, abre a la psicología Kant. Al final de este capítulo, se tienen en cuenta los aspectos críticos de Adorno hacia Freud, quien no habría problematizado de forma suficiente la incidencia de los factores sociales en las dinámicas del inconsciente. La colaboración entre el principio de placer y el principio de realidad, en los procesos inconscientes, permitiría explicar las tendencias destructivas como expresiones de deseos frustrados y falsamente satisfechos. Se trata de una situación que el sujeto no puede cuestionar por la debilidad

de sus funciones críticas y por la influencia de un mecanismo de defensa que le permite autoconservarse, al precio de renunciar a la construcción de su propia vida, accediendo a compensaciones y participando en nuevas formas de barbarie. A nivel colectivo, esta situación es entendida como la sedimentación de las frustraciones humanas en fracasos intemporales vinculados a la compulsión a la repetición.

En el capítulo III se establecen los vínculos entre la industria de la cultura y los autoritarismos, como una alerta acerca de las tendencias subjetivas hacia formas antidemocráticas. La efectividad de los autoritarismos se explica por la carencia de un yo capaz de constituir valores propios, con una tendencia marcada a desaparecer por completo en la masa. El análisis freudiano de la constitución de un lazo libidinal de los sujetos en la masa, las formas de vehiculizar acciones de brutalidad directa con un gran debilitamiento de las facultades críticas, los sentimientos de inferioridad canalizados en la figura del líder y el aumento del narcisismo colectivo permitirían comprender la marcada disposición al conformismo —incluso en aquellos aspectos que van en contra de los intereses de los propios individuos—, al ofrecer formas de satisfacer irracionalmente lo que a los sujetos les es negado en la realidad. Algunos aspectos de la identificación freudiana permiten comprender el modo en que opera la propaganda fascista como antecedente de la industria de la cultura, así como las consecuencias que esto tiene para el individuo y para la civilización bajo la forma de un psicoanálisis invertido.

Finalmente, el capítulo IV aborda insuficiencias en los planteamientos del revisionismo crítico de Habermas y Axel Honneth, y la necesidad de retomar las cuestiones planteadas por el primer período de la teoría crítica.

Como justificación del orden adoptado, la industria de la cultura es el mecanismo actual que opera en los procesos de subjetivación e impide la realización de la persona humana. Contrariamente a los pronósticos de Karl Marx sobre el modo de producción capitalista como último modo de la prehistoria de la humanidad, el diagnóstico llevaría a identificar aspectos dentro de las condiciones materiales actuales —pero que las trascienden— a los que es preciso oponerse. Se trata del tránsito desde el imperativo económico del capitalismo industrial al imperativo ético, formulado por Adorno en *Dialéctica negativa*: «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido» (Adorno, [1966] 1975, p. 365). La dinámica psíquica es explicada, en el capítulo II, desde la lectura que Adorno realiza del imperativo categórico kantiano a través de Freud. En el capítulo III se abordan las cuestiones tratadas en los capítulos anteriores atendiendo a los planteamientos de la teoría crítica —según los cuales el capitalismo es una continuación de los totalitarismos— enmarcados en una crítica más amplia que tiene el interés de dar cumplimiento efectivo al nuevo imperativo. Para que no vuelva a ocurrir nada parecido no basta con aniquilar el capitalismo, idea de aniquilación que hoy se instaure como garantía (también estereotipada) de un mundo mejor al

servicio de intereses que, hoy como ayer, liquidarán la teoría «que los ayudó a conquistar un puesto bajo el sol, aun antes de que esta tenga tiempo de prostituirse» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 52). El tratamiento de consideraciones críticas realizadas por los máximos representantes del segundo y tercer período de la teoría crítica, Habermas y Honneth, cierra este trabajo en el capítulo IV, señalando la situación irresuelta de las cuestiones que han sido abordadas desde distintos ángulos (industria de la cultura, imperativo categórico y fascismo) en los tres capítulos precedentes.

Theodor W. Adorno: industria cultural y crítica de la cultura (hacia un imperativo ético)

Los aspectos históricos, presentados en este capítulo, permiten comprender hasta qué punto los procesos de subjetivación alcanzan a la producción intelectual. El desarrollo de la teoría llevaría, según Marx, a la toma de conciencia de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, poniendo fin al capitalismo como última forma de la prehistoria humana. Los potenciales emancipatorios del pensamiento estaban seriamente amenazados y la teoría crítica antepuso a las urgencias económicas del exilio su independencia intelectual. Esto implicó que, hacia el mundo, el Instituto continuase siendo lo que había sido en Alemania, mientras que, hacia adentro, el Instituto se redujo prácticamente a dos miembros: Adorno y Horkheimer, en California, trabajando sobre *Dialéctica de la ilustración*.

Este capítulo desarrolla la manera en la que Adorno entiende cómo los procesos de subjetivación paralizan el pensamiento crítico y someten a la voluntad. En el capitalismo avanzado, la aniquilación de las cualidades específicas de los objetos artísticos, capaces de propiciar un distanciamiento con el mundo, coloca a las producciones del espíritu en el mismo nivel que cualquier producto dentro del mercado. Los objetos-mercancía promueven formas de satisfacción desvinculadas de la felicidad, basadas en el entretenimiento, la búsqueda de distinción y las descargas de tensiones. La ampliación del acceso a los objetos culturales, a través del desarrollo de los medios masivos de comunicación, no democratiza el arte, sino que lo aniquila. El aumento de la eficiencia y la producción permitiría que las personas puedan mejorar y ampliar perspectivas para su vida. Pero en lugar de alcanzar mayor satisfacción a través del desarrollo de las fuerzas productivas, se produce un aumento de necesidades que satisfacer. Frente a la impotencia económica que golpea a quien no se adapta y lo empuja a suscribir la propia derrota, Adorno propone la resistencia a la colaboración.

Las tesis sobre la historia de Walter Benjamin apoyan las cuestiones que el exilio intelectual en California reafirmó, dando continuidad a las problemáticas que comenzaron a tratarse en Frankfurt en 1931. La historia de la humanidad como historia de catástrofes enmarca el problema del capitalismo en un problema de dimensiones mucho más amplias: el fin del capitalismo no garantiza la emancipación humana. La crítica inmanente al progreso parte de

la identificación de las causas que han llevado a la humanidad a una reedición constante de la lógica de los mitos: naturaleza cíclica, sin salida, ausencia de libertad. La crítica a las ideologías cede paso a la crítica de la cultura porque ya no se trata de las promesas de trascender, incumplidas por un determinado modo de producción, sino de la validación —por parte de la industria de la cultura— de un estado de cosas basado en la regresión. De esta manera, la tarea de la crítica va mucho más allá de la denuncia acerca de cómo los productos culturales colaboran con un sistema económico que nos esclaviza.

El análisis de la constitución social de la subjetividad permite orientar una respuesta a la pregunta de *Dialéctica de la ilustración*: ¿por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie? El trabajo como forma de constitución del psiquismo y de la realidad material lleva a la distinción entre la concepción del trabajo como autorrealización y del trabajo como productividad económica. Se considera el tratamiento realizado por Stuart Jeffries sobre la concepción del trabajo en la teoría crítica porque proviene de un autor mediático que atiende a cuestiones «que en Alemania no han cesado desde los tiempos de la muerte de Adorno» (Cabot, 2018). En contraste con los planteamientos de Jeffries, se defiende una lectura propia, aunque apoyada principalmente en Alfred Schmidt, que defiende los vínculos de la teoría crítica con la concepción del trabajo como autorrealización en Marx.

La experiencia americana

Las investigaciones de Adorno en el campo de la industria cultural comenzaron con su llegada a Estados Unidos en 1938. Horkheimer —exiliado en ese país desde poco después del ascenso nazi en Alemania— quería recuperar a Adorno como colaborador del Instituto de Investigación Social. Estaba interesado en que Adorno abandonase Oxford y fuese a vivir a Nueva York. Como, en ese momento, los recursos con los que contaba el Instituto eran insuficientes para ofrecerle a Adorno un trabajo a tiempo completo —aunque también es cierto que el Instituto había preferido otorgarle a Herbert Marcuse ese lugar— Horkheimer ofreció a Adorno un puesto a tiempo parcial y medió un cargo para él en el Radio Research Project, dirigido por el sociólogo vienés Paul Lazarsfeld. El propósito del proyecto era «determinar el papel de la radio en la vida de diferentes tipos de oyentes, el valor psicológico de la radio, y las diferentes razones por las cuales a la gente le gusta escuchar la radio» (Hadley Cantril en Wiggershaus, [1986] 2010, p. 258). Adorno nunca había realizado estudios empíricos y, además, el proyecto, dirigido por Lazarsfeld, seguía los métodos de investigación de la *administrative research*. Adorno no tardó en manifestar sus discrepancias por la cuantificación radical de las ciencias sociales que imposibilitaba, desde su perspectiva, toda crítica a la dominación

y por las implicancias éticas para su trabajo como intelectual autónomo en el proceso productivo. En Nueva York, y a través de su participación en el Radio Research Project, Adorno tomó contacto directo con el debilitamiento de la subjetividad oficiado por la industria cultural y abandonó su confianza en la cultura. El Proyecto, que fue financiado por la Fundación Rockefeller y desarrollado por la Office of Radio Research —más tarde llamada Bureau of Applied Social Research— en la Universidad de Princeton en 1937, fue impulsado con el interés de medir los efectos de la radio en la audiencia. Contrariamente a los intereses teóricos de Adorno, las investigaciones en radio estaban destinadas a recabar informaciones útiles para el consumo y los intereses capitalistas. Para su sorpresa, «el positivismo que [...] encontró en la sociología empírica americana no era en modo alguno un invento de los americanos. Este positivismo llegó a los Estados Unidos con los emigrantes del entorno austromarxista, y su precursor fue Paul F. Lazarsfeld» (Claussen, [2003] 2006, p. 202).

Los programas radiofónicos que Adorno investigó, durante los dos años en los que participó en el Proyecto, no cumplían ningún fin pedagógico ni de formación cultural. Así es que, en contra de los pretendidos potenciales emancipatorios de la democratización de la cultura del discurso oficial, Adorno sostuvo que la industria cultural reduce la experiencia a una relación posesiva² con los objetos culturales —relación propia del psiquismo infantil— y convierte las obras de arte en meros objetos de consumo. En lugar de una transformación pedagógica auténtica, la cultura administrada produce —bajo una supuesta pedagogía democrática— una transformación estructural en la función de los objetos artísticos. Esta situación promueve una experiencia regresiva al dejar a las obras de arte en el plano del mero reconocimiento, sin una función cultural real.

En 1939 se produce una confrontación teórica entre Lazarsfeld y Adorno y, a pesar de los esfuerzos en contra realizados por él y por el mismo Lazarsfeld —que valoraba la capacidad intelectual de Adorno—, se retiró el apoyo económico para la sección musical del Proyecto a cargo de Adorno. En 1940 Adorno obtiene un cargo de dedicación total en el Instituto de Investigación Social, que se trasladó a California luego de rechazar la propuesta de integrarse a la Universidad de Columbia en 1941. Con vistas a resguardar la autonomía intelectual, el Instituto enfrentó nuevas crisis de presupuesto y el riesgo de quedar fuera del ámbito académico. Conciliar la «posición estadounidense» con la «posición alemana» fue todo un desafío estratégico y una preocupación para

2 El psicoanálisis, aunque no exclusivamente, aborda esta temática al ocuparse de la forma en que el sujeto constituye sus objetos y de la forma en que los objetos ejercen acciones constitutivas sobre la subjetividad. Se trata de considerar no ya al individuo aislado, sino en interacción con su ambiente. La relación de objeto aparece ocasionalmente en Freud por lo que, si bien no es exacto decir que la ignora, es posible afirmar que no forma parte de su aparato conceptual (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 360).

el desarrollo de la investigación en la dirección que le interesaba al Instituto (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 436). En California, Adorno y Horkheimer comenzaron a trabajar en los *Fragmentos filosóficos*, más conocidos como *Dialéctica de la ilustración*, que serán publicados por primera vez en 1944 en una edición privada mecanografiada. La teoría crítica adquiere su orientación característica, durante el exilio americano, a través del análisis de la estrecha interrelación entre la sociedad capitalista avanzada y la transformación de la subjetividad. Como Marx ya había planteado, la sensibilidad y el entendimiento no son independientes de las relaciones productivas que los seres humanos establecen con la naturaleza y entre sí (Schmidt, [1962] 1977, p. 123).

La aniquilación de la subjetividad como imperativo

En «Resumen sobre la industria cultural», de 1963, Adorno explica que la expresión *industria cultural* —posiblemente empleada por primera vez en *Dialéctica de la ilustración*— sustituyó a la expresión *cultura de masas*. La expresión *cultura de masas*, utilizada por Horkheimer y Adorno en sus borradores, es sustituida por la expresión *industria cultural* para evitar dar a entender que se trataba de una cultura que asciende *desde* las masas, como ocurre con el arte popular. La industria cultural surge *para* las masas, fabricando objetos que han sido pensados para su consumo y lo determinan. Si bien se genera la apariencia de que los consumidores son los sujetos para los cuales están pensados los productos que consumen, los sujetos son en realidad los objetos producidos y consumidos por la industria cultural. Mientras la industria cultural refuerza y consolida la mentalidad de las masas, las obras de arte —que por su función social han sido capaces de modificar esa mentalidad— son excluidas como tales porque pierden, al ser integradas a la industria, su especificidad. Dentro de esta estructura que las incorpora, las obras son reducidas a mercancía y, si bien el arte puede ser difícil de consumir, la relación con los objetos artísticos queda basada en una relación de bienes de consumo. Esta situación se facilita porque el valor de uso se hace problemático, se le da primacía al «disfrute secundario del prestigio» o a su función de «vehículo de la psicología del espectador»:

Los polos de su desartización son que la obra de arte se convierte en una cosa más y en un vehículo de la psicología del contemplador. Lo que las obras de arte cosificadas ya no dicen lo sustituye el contemplador mediante el eco estandarizado de sí mismo que él percibe en ellas (Adorno, [1970] 2004, pp. 30-31; 2011, p. 34).

Con la industria cultural, la cultura, en lugar de ser habilitante de experiencias y una configuración reflexiva sobre la vida y el mundo, es integrada a la vida reproduciendo y validando el mundo del que los seres humanos desean, en el fondo, escapar. Los sujetos se convierten en meros reproductores de una subjetividad producida a escala industrial, porque los objetos culturales no propician ningún distanciamiento con el mundo a través de un tipo especial de configuración.³

La industria de la cultura reduce a los seres humanos a seres genéricos estereotipados, meros aparatos de recepción basados en reflejos condicionados. Para oponerse a esto:

Necesaria sería, entre otras cosas, la emancipación de los mecanismos encargados únicamente de reproducir una vez más, de forma consciente, en cada individuo la estulticia producida social y ciegamente. Por eso resulta perentorio nombrar por su nombre a la ideología actual que consiste en la duplicación de la vida a través de todos los sectores de la industria cultural. Una vacunación de los hombres contra la idiotez aguda en que desemboca toda película, todo programa de televisión, toda revista sería ella misma un fragmento de praxis transformadora (Adorno, [1953] 2004, p. 426).

Así como el arte, el pensamiento crítico, la teoría como praxis, es un modo de comportarse que queda referido a la resistencia a la posibilidad de resistir: «la “renuncia a la praxis inmediata” constituye a su vez algo práctico, en la medida en que significa una “resistencia a la colaboración”» (Sert Arnús, 2014, p. 162). El compromiso está en que, al no colaborar, se está haciendo la lugartenencia a una praxis mejor. El comportamiento estético es un comportamiento mimético que se distingue del comportamiento práctico y del apetitivo por no estar basado en el interés, sino en el desinterés —que no significa indiferencia, apelando al «agrado desinteresado» que Adorno opone al hedonismo estético (Adorno, [1970] 2004, p. 28; 2011, p. 41)—. Este comportamiento no es un medio para un fin, sino un fin en sí mismo que le da al arte su condición de autonomía y de protesta contra el comportamiento hedonista que promueve la industria cultural mediante el uso que hace del placer como forma de desviar la atención haciendo del espectador alguien

3 En Adorno —contrariamente a las desgastadas discusiones entre «arte autónomo» y «reduccionismo social»— una obra de arte es autónoma porque cumple con la función social de configurar mediante una lógica propia («interna») al objeto que representa (la sociedad). En este sentido, Adorno entiende que la separación entre arte puro y arte comprometido es un síntoma de la tendencia —producida por la industria de la cultura— al pensamiento estereotipado. El arte comprometido pretende hablar directamente en un mundo completamente mediado, degradando la obra a mero medio sin desarrollo de su propia lógica, mientras que los partidarios del arte puro se convierten en «estériles administradores de los valores eternos» (Adorno, [1953] 2003, p. 112).

más manipulable (Sert Arnús, 2014, p. 193). La industria cultural ha cumplido sus pretensiones de acercar el arte al espectador: entretenimiento y terapia son los dos polos de «desartización del arte» (Sert Arnús, 2014, p. 158).

Cuando una sociedad no deja ya lugar ninguno para el arte y se asusta de cualquier reacción contra él [y está trastornada en sus reacciones frente al arte], es el arte mismo el que se escinde en posesión cultural degenerada y cosificada y en el placer propio del cliente que tiene poco que ver con el objeto artístico. (Adorno, [1970] 2004, pp. 27-28 / 2011, pp. 40-41)

La expresión *industria cultural* no se refiere directamente al proceso productivo, aunque en algunos sectores de la industria, como es el caso del cine, exista una marcada división del trabajo vinculada a los procedimientos técnicos. El término está referido a la estandarización de los objetos de consumo y a la racionalización de técnicas de difusión:

... la industria cultural es industrial más en el sentido de la asimilación a formas industriales de organización [...] que en el sentido de que produzca de modo tecnológico-racional (Adorno, [1963] 2008, pp. 297-298).

A diferencia de la técnica artística, que está referida a la lógica interna de las obras, en la que la transparencia hacia el exterior es la medida del éxito que se alcanza en la interioridad (Adorno, [1953] 2003, p. 113), la técnica de difusión utilizada por la industria de la cultura se refiere a algo externo a los objetos y está vinculada a la influencia que estos productos ejercen en los consumidores, ofreciendo satisfacciones que preforman o refuerzan determinadas tendencias. Su influencia sobre la economía psíquica de las masas, los supuestos beneficios que ofrece, su hedonismo estético, es el medio para su legitimación. Pero lo que ofrece en realidad no constituye un beneficio real para los sujetos, sino solo beneficios para la propia industria. Los consumidores no solo son engañados en cuanto a las satisfacciones que los objetos de la industria de la cultura les proporciona, sino que no quieren renunciar a ellas. Estas (pseudo)satisfacciones, elegidas en apariencia de forma libre, son las que refuerzan las condiciones de existencia indignas y permiten, al mismo tiempo, hacer de la vida indigna algo soportable. Según los autores, el poder de la industria cultural se refuerza mediante un círculo de manipulación y necesidad: la estandarización es aceptada sin oposición porque, en principio, es recibida como una forma de satisfacción pulsional que se experimenta como necesaria, mientras que la posibilidad de constituir formas auténticas de satisfacción —que no pueden ser satisfechas por los estándares— es paralizada por medio de la manipulación de la subjetividad en masa. En esto consiste el engaño.

Aunque Adorno es crítico con la idea kantiana de libertad, sostiene que, a diferencia del imperativo categórico kantiano, el imperativo categórico de la industria cultural no tiene nada que ver con la idea de libertad ni con la honestidad intelectual de Kant. La libertad no es parte de los objetivos de la industria de la cultura. Sus objetivos están basados en la adaptación de lo individual a principios generales irreconciliables con lo que es bueno en sí, con la responsabilidad moral y con la felicidad. Lo que se busca es la producción de conformidad con los intereses del modo de producción capitalista, fomentando y explotando —a través de los productos que prometen una satisfacción real— el debilitamiento del yo en sus aspectos conscientes, entendiendo este debilitamiento en términos de una regresión psíquica a estadios infantiles (Adorno, [1963] 2008).

No es casualidad que en América se pueda oír decir a unos cínicos productores de películas que sus productos están pensados para el nivel de niños de once años. De este modo intentan convertir a los adultos en niños de once años. (Adorno, [1963] 2008, p. 301)

No es solo que lo que la industria cultural ofrece como beneficioso no lo sea, sino que la actitud que promueve está lejos de ser inofensiva: provoca la dependencia y la servidumbre de las masas —convertidas en masas por la propia industria—, que se aferran a una falsa felicidad en la que es necesario hacerles creer. Esta falsa felicidad deriva, como veremos más adelante, en formas regresivas que desencadenan cíclicamente la barbarie.

El efecto global de la industria cultural es el de una anti-ilustración; como Horkheimer y yo dijimos, en ella la ilustración (el dominio técnico progresivo de la naturaleza) se convierte en un engaño masivo, en el medio para maniatar la conciencia. La industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan conscientemente. (Adorno, [1963] 2008, p. 302)

En «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas» de *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer sostienen que la planificación capitalista se ha organizado como sistema que somete al individuo al poder del capital. Las personas confirman su forma de vida en la industria que administra la satisfacción de necesidades con productos estandarizados. La estandarización de los contenidos de conciencia, mediante la producción en serie, no debe ser atribuida a un desarrollo de la técnica en sí misma, sino a la función de la técnica en el proceso económico para el beneficio de los sectores más poderosos de la industria, de los que depende el sector «cultura» administrado por la industria cultural:

... la dependencia de la más poderosa compañía radiofónica de la industria eléctrica, o la del cine respecto de los bancos, define el entero sector, cuyas ramas particulares están a su vez coimplicadas entre sí (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 168).

La industria cultural también genera una apariencia de variedad, a través de las jerarquías que establece entre sus productos. Estas diferencias sirven para poder ofrecer, a cada consumidor, algo que responda al tipo en el que es categorizado según los informes estadísticos (sobre su clase social, ingresos, educación, etcétera), sin diferir en lo esencial: la preformación de la subjetividad. Lo que se busca es que la vida no se diferencie de lo que se ofrece o se promete. La existencia es duplicada para modelarla e impedir toda distancia que haga posible la reflexión. Adorno y Horkheimer consideran que incluso la necesidad de la industria de producir nuevos efectos responde a la necesidad de mantener la vida dentro del esquema tradicional, contrarrestando cualquier progreso en la inteligencia con un progreso en la estupidez (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 189). La producción y reproducción de la vida tiene que aparecer para los consumidores como algo natural y sin salida:

La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 70).

Las formas de satisfacción, a pesar de su variedad aparente (según el grado de educación o clase social), tienen que ser las mismas en cada consumidor porque el criterio de la producción de la industria cultural es la reproducción de lo cotidiano. Al atrofiar la imaginación y la espontaneidad, a través de la reproducción automática de lo familiar, la industria cultural consigue evitar que las personas puedan querer y pensar en la posibilidad de una vida diferente «en su comprensión y percepción» (Muñoz Molina, 2000, p.109).

La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, comenzando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si este no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada. La tensión que se crea es, por cierto, tan automática que no necesita ser actualizada y, sin embargo, logra reprimir la imaginación. Quien está absorbido por el universo de la película, por los gestos, la imagen y la palabra, de tal forma que

no es capaz de añadir a ese mismo universo aquello solo por lo cual podría convertirse verdaderamente en tal, no debe por ello necesariamente estar, durante la representación, cogido y ocupado por completo en los efectos particulares de la maquinaria. A partir de todas las demás películas y los otros productos culturales que necesariamente debe conocer, los esfuerzos de atención requeridos han llegado a serle tan familiares que se dan ya automáticamente. (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 171)

El mundo repetitivo y sin salida se refuerza a través del control que la industria cultural ejerce sobre el lenguaje. Con la disminución de la distancia entre la vida cotidiana y el mundo planificado por la industria, el estilo también es integrado a cierta *unidad de estilo*, pero en un sistema de la *no cultura* que elimina todo estilo. Es decir, en el lenguaje en general —y no solo en la lengua, como forma particular de lenguaje— la industria cultural domina y controla cualquier efecto que pueda constituir un verdadero estilo. Lo que Adorno y Horkheimer llaman «barbarie estilizada» se refiere a la ausencia de todo estilo, a la reducción de los medios expresivos al estereotipo y a la naturalización embrutecedora de esa ausencia:

Todo lo que aparece está tan profundamente marcado con un sello, que al final nada puede darse que no lleve por anticipado la huella de la jerga y que no demuestre ser, a primera vista, aprobado y reconocido. [...] Todo lo que se dice y la forma en que se dice debe poder ser controlado en relación con el lenguaje de la vida ordinaria, como en el positivismo lógico (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, pp. 173-174).

Marcuse ([1964] 1993) estableció diferencias entre el pensamiento positivo y el pensamiento negativo. La filosofía positiva trata de corregir la forma de expresión del pensamiento considerada «anormal», se opone al pensamiento negativo en tanto que este elabora sus conceptos en tensión o contradicción con el discurso dominante y la conducta habitual. El pensamiento positivo está en la búsqueda de una realidad tecnológica, para conquistar la naturaleza que no ha sido integrada al saber instrumental, a través del dominio de la naturaleza por medio de la ciencia y de la técnica. Rechaza toda trascendencia, no admite nada fuera de lo comprobable y el control que ejerce sobre el lenguaje, como forma de expresión del pensamiento, excluye la posibilidad de «expresar cualquier otro contenido que no sea aquel que proporciona a los individuos su sociedad» (Marcuse, [1964] 1993, p. 201). Si bien no puede objetarse al análisis del lenguaje corriente ninguna incorrección, su corrección es, en sí misma, insuficiente, porque hace abstracción de lo que ese lenguaje revela: la mutilación del ser humano y de la naturaleza. Su insuficiencia tiene serias consecuencias porque es destructiva del pensamiento crítico como tal, ya que no permite alcanzar una comprensión de

nuestras acciones, de lo que somos y de lo que pensamos. Para alcanzar una comprensión tal, es preciso trascender la situación concreta y orientarse a los factores que hacen a la situación. Si el pensamiento se limita a una descripción de los hechos, sin operar sobre una comprensión de los mismos, se difunde una nueva ideología. Se trata de alcanzar la dimensión histórica del significado que no puede encontrarse en expresiones tales como «el gato está sobre la alfombra». En la filosofía positivista el individuo solo expresa lo que le es dado, su conducta es unidimensional y manipulada.

La hostilidad hacia el pensamiento que no se limita a validar lo existente es aún mayor cuando se lo acepta integrado como «poesía», «metafísica» o «locura». El proceso civilizatorio invalida al mito, pero también ha llevado al pensamiento racional a un estado mitológico al no situarlo críticamente en la realidad que habitamos. En la sociedad industrial avanzada, lo racional, más que lo irracional, tiende a ser el vehículo de mistificación:

Hoy, los elementos mistificadores son dominados y empleados en la publicidad productiva, la propaganda y la política. La magia, la brujería y la entrega al éxtasis son practicadas en la rutina diaria del hogar, la tienda y la oficina (Marcuse, [1964] 1993, p. 217).

Estilo «disonante» y producción en serie de la vida

La importancia del estilo, en el lenguaje filosófico, está en que el estilo permite penetrar el determinismo planificado por la industria cultural. Mientras que el estilo de la industria cultural es «el equivalente estético del dominio» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p.174), lo no asimilación a formas comunes u ordinarias de la lengua establece una distancia con la realidad de forma similar a la obra de arte en su configuración interna. Este elemento diferenciador no radica en la coherencia de la forma con el contenido ni en la del individuo con la sociedad, sino en los rasgos que expresan su discrepancia. En el estilo, la expresión adquiere la fuerza para que la existencia individual —en lugar de ser confirmada y reforzada por su existencia en lo social— no pase desapercibida. Años más tarde, Adorno ([1955] 1962) dirá que resistir a la sociedad de consumo es resistirse a su lenguaje.

A fines de la segunda guerra mundial, la teoría crítica advertía que no solo las «obras mercancías», sino las obras de arte mercantilizadas —es decir, las obras de arte adaptadas por la industria en todos sus detalles— tienen un efecto paralizante de la «actividad pensante del espectador» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 171). Los sujetos quedan atrapados por los efectos particulares de la industria porque se han familiarizado con la sintaxis de los gestos, las palabras y las imágenes, hasta el punto de automatizar su

percepción. Esta percepción, que no requiere de ninguna actividad productiva por parte del espectador, es parte de lo que comúnmente se entiende —en un sentido contrario al aristotélico— por ocio, diversión o entretenimiento. La automatización de la vida, donde el tiempo de descanso se asemeja al tiempo de trabajo, es un efecto de conjunto de los productos culturales dentro del sistema social actual y no de cada producto tomado aisladamente. Todos los productos culturales están subordinados al objetivo de «cerrar los sentidos». Incluso los artistas, que intentan resistirse a la integración en la unidad del estilo industrial, son incorporados como «reformadores agrarios» o bien, si no son lo suficientemente astutos, tienen la libertad «de morir de hambre» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p.176). La industria cultural fue impulsada por los países altamente industrializados y tuvo su origen en Estados Unidos, un país industrializado y de tendencia liberal. Estados Unidos encabeza —en el momento de *Dialéctica de la ilustración*— el monopolio de la cultura, mientras que en el continente europeo aún permanecían ciertos rasgos de autonomía, que no tardaron en ser integrados a las leyes internacionales del capital. Desde una óptica liberal, la industria de la cultura generó una libertad aparente y selló el fracaso de todo intento real de elección, mediante un alto grado de efectividad del sometimiento voluntario:

Solo la obligación de inscribirse continuamente, bajo drástica amenaza, como experto estético en la vida de los negocios ha puesto definitivamente freno a los artistas. En otro tiempo, estos firmaban sus cartas, como Kant y Hume, designándose «siervos humildísimos», mientras minaban las bases del trono y el altar. Hoy se tutean con los jefes de Estado y están sometidos, en cualquiera de sus impulsos artísticos, al juicio de sus jefes iletrados. [...] Quien no se adapta es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario. Excluido de la industria, es fácil convencerlo de su insuficiencia (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, pp. 177-178).

El objetivo del «monopolio cultural» es que los consumidores acepten lo que se les ofrece como algo que ellos necesitan y que los productores de los objetos culturales no les ofrezcan nada fuera de lo prescrito para que no sean capaces de necesitar algo distinto. En principio, la industria cultural no exige mera obediencia, despierta determinadas demandas, que ya están en los sujetos, y presenta sus productos como algo que se adapta a ellas, reforzándolas.

La repetición, como exclusión de lo nuevo, también regula la relación con el pasado: la industria cultural toma de las obras del pasado solo lo que pueda potenciar el consumo de lo que se ofrece bajo la apariencia de lo nuevo. Lo novedoso de la industria cultural es que consigue disolver las diferencias irreconciliables entre el *arte ligero* (o diversión) y el *arte serio* (o *arte a secas*) para cumplir con sus objetivos. El poder de la industria sobre los consumidores «está mediatizado por la diversión» que es «la prolongación del trabajo

en el capitalismo tardío» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 181). El ocio queda reducido a un placer sin esfuerzos a cambio de esfuerzos autorrepresivos para la adaptación mecánica al proceso de trabajo. En este sentido, a diferencia del arte previo a la existencia de la industria cultural, los productos culturales no subliman, sino que niegan y excitan la satisfacción de un deseo que, al ser deseo no sublimado y reprimido, transforma la satisfacción en placer masoquista: un placer en la excitación del placer previo que jamás se concreta (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 184). La sexualidad misma es separada del placer que va unido a la felicidad, la frustración de lo que se niega en la realidad es puesta en lugar del dolor como algo de lo que hay que reír y contentarse (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 186). El sufrimiento de las personas se ofrece como parte del entretenimiento: los sujetos jamás alcanzarán lo que desean y deben contentarse con lo que se les ofrece (como promesa) que es lo mismo que aquello de lo que se los priva. «Este es el efecto de todo el aparato erótico. Justamente porque no puede cumplirse jamás, todo gira en torno al coito» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 186). Como una relación sexual que no llega a concretarse, la industria cultural promete la propia vida (estereotipada) como una forma de vida inalcanzable porque lo que ofrece a los sujetos es negado en la realidad. Que eso no llegue a realizarse queda garantizado por la amenaza de castración: la amenaza de que constantemente podemos quedar afuera, el miedo a perder las pseudosatisfacciones —no reconocidas como falsas— y un profundo sentimiento de dependencia. La industria cultural satisface las necesidades que surgen de la privación (por supervivencia y heteronomía) con el engaño de una vida mejor.

Las mejoras en la situación material de las masas, dado el gran avance de las fuerzas productivas que posibilitan un aumento y eficiencia de la producción, se dan a cambio de una individualidad creada a escala industrial. La posibilidad de disponer de mayor tiempo para uno mismo es contrarrestada con una potencialización del consumo y de la ampliación de las necesidades vitales que conduce a la necesidad de trabajar más. El consumo no representa ninguna experiencia para el consumidor, se agota en el objeto consumido, en la cosa sensible sin nada que trascienda el mero agrado que aniquila lo consumido: el agrado está unido a la existencia del objeto que se consume en el agrado y que necesita ser producido y reproducido una y otra vez para volver a ser consumido (Cabot, 2011, pp. 141-142). El arte burgués no era un arte que podía ser experimentado por quienes viven en la miseria —las condiciones de posibilidad de la experiencia exigida por el arte autónomo excluyen a la clase económicamente inferior—. Este aspecto legítima, en cierto modo, la existencia del arte para las masas, que se transforma en la mala conciencia del arte autónomo, como arte para los oprimidos. Pero al conciliar el arte serio con el arte ligero, la industria cultural va más allá, liquida por completo la autonomía estética y crea, de este modo, una subjetividad estereotipada que alcanza a cualquier clase social. El arte para las masas no es arte para la clase

económicamente más desfavorecida, inculta o inferior, es arte para toda la sociedad. Así, el respeto por una obra de arte se transforma en culto a la celebridad y la crítica artística en una pericia mecánica (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 205).

Las innovaciones técnicas de la industria cultural no apuntan a una mejora de los contenidos, sino que están destinadas a la eficiencia de la reproducción en masa. Las tendencias que la industria de la cultura promueve son detectadas en los consumidores, o incorporadas, para asegurar ganancias en el mercado. Quienes quieren distraerse de su trabajo encuentran en la diversión algo que les permite retornar a él en condiciones de soportarlo, y adaptación es lo que se ofrece como la única vía de escape. La risa que provocan determinadas situaciones (en el mal ajeno, por ejemplo) sella el consenso de los espectadores con la «estafa a la felicidad» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 185). El cine, por caso, es para los autores un claro ejemplo de reproducción de asociaciones de la vida cotidiana a las que los sujetos están habituados, a las que se han automatizado. El esfuerzo exigido por la reflexión, para elaborar algún pensamiento propio, es cuidadosamente evitado mediante una exposición lineal según la cual una idea surge de la situación anterior, cada escena lo dice todo sin necesidad de explicarse nada. Para romper con cualquier contexto de significado que pudiese llevar a algo más allá de la distracción o la validación de la propia vida se introducen las sorpresas que dirigen al espectador hacia la idea que se le quiere incorporar. En ocasiones, los personajes son presentados para ser destrozados y el placer de la violencia ejercida sobre los personajes, o en el mal ajeno, se convierte en violencia sobre el espectador. Lo que se ofrecía como diversión se transforma en esfuerzo, porque al «ojo fatigado» no debe escapársele ningún detalle que no haya sido pensado como «estimulante» para mantenerlo alejado de la reflexión sobre los hechos o las condiciones de su propia vida. «Con lo cual se puede dudar de si la misma industria cultural cumple aún la función de divertir, de la que abiertamente se jacta» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 183).

Adorno y Horkheimer sostienen que, en última instancia, el engaño no consiste en que la industria de la cultura distraiga de la reflexión, sino en que *corrompe el placer* (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 186). En este sentido, apunta Fredric Jameson que Adorno y Horkheimer realizan una separación tajante entre placer y felicidad al tiempo que sostienen que ni placer ni felicidad pueden, aisladamente, constituir una experiencia plena. Una felicidad sin placer no sería auténtica felicidad y el placer, separado de la felicidad, «se convierte en una descarga natural y efímera» ([1990] 2010, p. 227). La inversión económica es volcada sobre la psicología de las personas dirigiendo la atención a la ganancia de placer a través de la satisfacción de las pulsiones hacia metas no sublimadas.

Divertirse significa estar de acuerdo. [...] Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra.

Es en verdad huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 189)

«El progreso de la estupidez no puede quedar detrás del progreso en la inteligencia.» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 189) Si las masas ya no se identifican fácilmente con «el millonario de la pantalla» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 189) se recurre a la idea de que el éxito está al alcance de todos, pero solo algunos serán los afortunados. Los personajes simbolizan a la mucama o al obrero de la fábrica. Pero, marcando una distancia con las personas reales, los personajes encarnan para el espectador solo la posibilidad de llegar a ser lo que se muestra: «La pequeña estrella debe simbolizar a la empleada, pero de tal forma que para ella, a diferencia de la verdadera empleada, el abrigo de noche parezca hecho a medida» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 190). Con la igualación de caracteres y de las posibilidades materiales se «les asegura que no necesitan ser distintos de lo que son y que también ellos podrían ser igualmente afortunados» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 190). También se les hace saber que de nada les valdrá el esfuerzo porque todo está librado al azar:

Justamente porque las fuerzas de la sociedad han alcanzado ya un grado tal de racionalidad que cualquiera podría ser un ingeniero o un gestor, resulta por completo irracional sobre quién la sociedad decide invertir la preparación y la confianza para tales funciones (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 191).

Que azar y planificación coincidan no significa, según los autores, que el azar exista realmente, el objetivo es que la gente crea que es de esta manera como sucede. Con la igualación de las personas, convertidas en seres genéricos, la felicidad burguesa pierde toda significación económica ya que, al quedar desvinculada de los efectos del trabajo, la posibilidad de la felicidad —basada en el confort— es remitida a las probabilidades de alcanzar el éxito por azar. Las personas, en su impotencia, son reducidas a empleados y clientes. Si la industria se dirige a ellas como empleados, se enfatiza la planificación y la necesidad de adaptarse a un orden racional. Como clientes, las personas son privadas, mediante procesos de subjetivación, de la libertad de elección y de esperar de la vida algo diferente a lo que se les ofrece. Las promesas de felicidad se hacen menos necesarias en la medida en que disminuye la necesidad de mostrar que la vida puede tener algún sentido. Aquí ya no se trata de hacer creer en lo que es posible, sino de validar lo que ya existe repitiéndolo hasta el infinito. «Quien ante la potencia de la monotonía aún duda, es un loco. [...] Se tiene solo la alternativa de colaborar o de quedar aparte.» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 192) El culto a lo que

existe se realiza mediante la transposición de la «mala realidad» a los hechos, esta se convierte en el sentido de la vida y de lo que es lícito merecer. Que las personas, a pesar de todo, puedan continuar y seguir adelante, en lugar de ser eliminadas del sistema, es el mérito y el sentido de la industria cultural. Todos los avances técnicos están destinados a la repetición del estereotipo y, así, el ciclo natural es trasladado a la vida en sociedad. La repetición cíclica de las frustraciones y la corrupción del placer sirven para fortalecer la imposibilidad de cualquier cambio. La naturaleza queda integrada a la sociedad y la sociedad a la naturaleza. La ilustración recae en mitología:

Pese a todo el progreso en las técnicas de la representación, de las reglas y las especialidades, pese a todo agitado afanarse, el pan con el que la industria cultural alimenta a los hombres sigue siendo la piedra del estereotipo. La industria cultural vive del ciclo, de la admiración, ciertamente fundada, de que las madres sigan a pesar de todo engendrando hijos, de que las ruedas continúen girando. Lo cual sirve para endurecer la inmutabilidad de las relaciones existentes (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 193).

La reproducción de la vida de los «fieles» (de los adaptados) forma parte de la planificación social: nadie tendrá hambre o frío, pero

... quien tiene hambre y frío, aun cuando una vez haya tenido buenas perspectivas, está marcado. Es un marginado, y ser marginado es, exceptuando, a veces, los delitos de sangre, la culpa más grave (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 196).

Así, en el cine, el *outsider* es convertido, por lo general, en objeto de burla, en un desgraciado o en el villano. El estado de bienestar colocó a los trabajadores en una situación extremadamente precaria. Los trabajadores son presentados como los alimentados —cuando, en realidad, son quienes alimentan a los grandes capitales— mientras que la solidaridad, que no es tal, los coloca aún más en una situación de dependencia: la miseria reproducida a niveles industriales se presenta, en los casos particulares, como un mal del que es posible curarse. La beneficencia es la confesión del daño que la propia sociedad produce y que necesita perpetuar, para seguir conservando posiciones y privilegios.

Pero en el estado de desarrollo actual, la industria cultural ya no se ocupa de encubrir el sufrimiento tanto como de inculcar que hay que enfrentarlo. Así, la industria de la diversión toma del arte la sustancia de lo trágico, para que la sociedad administrada no pueda ser acusada de no tomar la verdad muy en serio. La industria cultural se apropia de la tragedia «con cínicas lamentaciones», ofreciendo el consuelo de que frente al sufrimiento necesario también es posible un «destino humano fuerte y auténtico» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 196). Lo trágico —que en el arte auténtico

significa resistencia hacia lo que se presenta como inevitable— es transformado en destino, amenaza o castigo para quienes no estén dispuestos a colaborar. La tragedia es utilizada como instrumento para el «perfeccionamiento moral» de las «masas desmoralizadas». Porque la opresión sobre la existencia, ejercida por el sistema, también debe *disciplinar la agresividad que genera*. Si bien la cultura siempre ha tenido ese uso, la industria cultural da, también en este aspecto, un paso más: empuja al yo debilitado a la identificación con el colectivo del que el sujeto quisiera escapar. Esta situación desencadena el reverso de la civilización: la barbarie (ver capítulo III).

Las situaciones que la industria reproduce en la pantalla son garantía de que, a pesar de todo, se puede seguir viviendo. «Basta tomar conciencia de la propia nulidad, suscribir la derrota, y ya se ha comenzado a formar parte.» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 197) Idoneidad moral es sinónimo de masoquismo. El sujeto debe mostrarse una y otra vez de acuerdo con el poder que lo golpea, incluso puede llegar a ser feliz si renuncia a la propia felicidad. La sociedad se fortalece con la debilidad de sus miembros: la aniquilación de la tragedia —por el desarrollo de la capacidad de resistencia para aceptar la propia ruina— es la liquidación del individuo. Si bien la individualidad ha sido históricamente un asunto problemático, la industria cultural elimina todo esfuerzo por alcanzarla y lo sustituye por la exigencia del esfuerzo en la imitación.

Cada uno puede ser como la sociedad omnipotente, cada uno puede llegar a ser feliz con tal de que se entregue sin reservas y de que renuncie a su pretensión de felicidad. En la debilidad de cada uno reconoce la sociedad su propia fortaleza y le cede una parte de ella. Su falta de resistencia lo califica como miembro de confianza. (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 198)

Hacia un nuevo imperativo ético

Adorno no solo experimentó en Estados Unidos el exilio físico, sino también el intelectual. Enfrentado a la situación de orientar sus investigaciones al servicio de la industria o quedar sin recursos suficientes para su subsistencia, la experiencia americana mostró al intelectual que el capitalismo no solo aumenta la pobreza material de las personas —aunque en apariencia la disminuya—, sino que las golpea psicológicamente y las esclaviza, sin distinción social. En este sentido, la necesidad de superación del capitalismo, antes que un imperativo económico, se convierte para Adorno en un imperativo ético (Espinoza Rivera, 2002).

Walter Benjamin fue la «estrella rectora» para la unión de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 336), obra que marca un punto decisivo en las investigaciones del Instituto,

consolidando lo que caracteriza a la teoría crítica. En 1941, Hannah Arendt entregó a Adorno una copia del manuscrito de las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin. En la carta que acompañaba la copia de este escrito —enviada desde Nueva York a Horkheimer (que ya se encontraba en California)—, Adorno expresaba que, a pesar de la postura de Benjamin, las tesis debían ser publicadas y que ningún otro trabajo se acercaba tanto a sus intereses y a los de Horkheimer: «Esto se refiere sobre todo a la idea de la historia como catástrofe permanente, la crítica al progreso y a la dominación de la naturaleza, y la posición respecto a la cultura» (carta de Adorno a Horkheimer del 12 de junio de 1941, cit. en Wiggershaus, [1986] 2010, p. 336). Con *Dialéctica de la ilustración* se consolida el interés por la industria cultural entendida como continuación del nacionalsocialismo y de los mecanismos de propaganda y manipulación psíquica orientados al despliegue de lo irracional y más primitivo. Pero ya en 1931 se produce un giro en las investigaciones del Instituto que, de la mano del psicoanálisis, desplazó sus investigaciones desde la economía a la ideología haciendo énfasis en el sujeto como nexo entre ambas. Estas investigaciones, que pasan de ser netamente marxistas a ser interdisciplinarias, se orientan progresivamente hacia la reflexión sobre la industria cultural y la sociedad de masas. La cultura de masas no es un indicador de abolición de las clases sociales ni de democratización de la cultura, sino un mecanismo de unificación de los deseos y de ampliación de necesidades por medio de la organización racional de lo irracional —esto es: la organización racional del sufrimiento y la infelicidad—.

Adorno detecta en Freud la relación entre la psicología de las masas y un nuevo tipo de dolencia que responde a intereses socioeconómicos: la declinación y el debilitamiento del individuo. Si bien Freud no se ocupó directamente de los problemas sociales, algunos de sus trabajos —como *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921)— apuntan a la crisis de la individualidad y a la disposición a ceder a medios colectivos y externos sin cuestionamientos. Adorno niega la separación tajante entre felicidad subjetiva y objetiva porque entiende que esta separación es reaccionaria y coloca a la persona en la disyuntiva de elegir entre la barbarie (entendida en términos de felicidad subjetiva) y la cultura (entendida como estadio superior que incluye la infelicidad). Entiende que se genera la apariencia de que no se puede tener cultura sin infelicidad, y esto constituye «un absurdo objetivo como mero accidente de la evolución» (Adorno, [1955] 1962, p. 118). Aceptar que el ser humano debe renunciar a ser feliz si quiere vivir en la cultura es un absurdo que solo puede soportarse a causa de un debilitamiento de la personalidad y de una explotación de las pulsiones que favorecen el sometimiento y el conformismo. La crisis de la individualidad y la disposición a someterse a los poderes colectivos —en sus vínculos con la primacía del proceso primario (escasez de ideas y repetición) y con una regresión a estadios de satisfacción infantiles— son aspectos que Adorno detecta no solo en la industria cultural, sino también en el fascismo.

En este sentido, Adorno ([1944] 2005) se interesa en la respuesta de Freud a la pregunta «¿Qué hace que las masas sean masas?» en términos de un lazo de naturaleza libidinal creado de forma artificial (ver capítulo III).

Reyes Mate (2006) señala que en *Tesis de filosofía de la historia* (Benjamin, 1940), además de la dimensión política y moral, existe una dimensión epistemológica: el sometimiento a la lógica del progreso significa aceptar el triunfo del fascismo, entendido como «una batalla hermenéutica en torno al costo de la historia». Mate plantea que la fuerza política del fascismo proviene de su dimensión epistemológica, de «la internalización de su lógica, es decir, del consenso alcanzado en nuestra cultura de que el costo es inevitable» (Mate, 2006, p. 52). Para orientar el pensamiento y la acción de forma tal que no pueda ocurrir nada parecido, se hace indispensable percibir la relación entre fascismo y progreso en lugar de separarlos. Es en esta dirección que la «estrella rectora» de *Dialéctica de la ilustración* entiende a los bienes culturales como el botín de los vencedores: «Todos deben su existencia no solo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos» (Benjamin, [1940] 2007, p. 28). Estableciendo un distanciamiento crítico sobre los bienes culturales —que, por su procedencia, el materialista histórico no puede considerar sin horror— Benjamin considera tomar distancia también de la propia crítica y de su proceso de transmisión. Críticos y crítica, en tanto que documentos de la cultura, no se sustraen a la barbarie: «No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie» (Benjamin, [1940] 2007, p. 28).

La crítica de la cultura y el nuevo imperativo

Adorno establece una diferencia entre el intelectual o el crítico de la cultura con lo que podría llamarse el crítico cultural. Si bien ninguno de ellos ejerce su crítica desde fuera de la cultura que critica, la diferencia entre la crítica de la cultura y el crítico cultural es que este último opera como orientador «en el mercado de los productos del espíritu» (Adorno, [1955] 1962, p. 10) sin una comprensión real de sí mismo y de lo que trata. De otra parte, los intelectuales a los que se les asignó, dentro del sistema capitalista, el papel de agentes de lo espiritual —aunque no estuviesen de acuerdo con todas las mercancías que circulan en el ámbito de la cultura— son considerados por Adorno cómplices del sistema de la industria cuando su crítica se posiciona como crítica trascendente o de crítica inmanente que permanece en la reflexión.

El privilegio de los críticos culturales ha sido y es el del poder de decidir el destino de lo que juzgan, sin embargo, la autoridad de esta profesión es una autoridad lograda, sobre todo, con argucias que se presenta como pre-existente. El crítico cultural es un producto del mercado en tanto su valor sea medido por el éxito en ventas de lo que valora. El conocimiento objetivo

de lo que trata, y de los problemas a los que se enfrenta, no es para él algo primario, sino, en todo caso, un producto de su desempeño como agente mercantil. Cuando un crítico no comprende nada de aquello que juzga, se limita a la propaganda o a la censura. Es su privilegio lo que le permite tomar una postura de (aparente) objetividad que no es más que «la objetividad del espíritu que domina en el momento» (Adorno, [1955] 1962, p. 12). La libertad de opinión y de expresión, luego de la época «teológico-feudal», está sujeta al control «anónimo» ejercido por «las circunstancias dominantes». Al ser libre de circular en el mercado, el espíritu reproduce lo existente y va asemejándose objetivamente a las circunstancias, aunque subjetivamente no llegue a convertirse en mercancía. En este sentido, advierte Horkheimer ([1937] 2003, p. 261) que la idea de una libertad interior, a pesar de que las personas estén dominadas por un orden que las encadena, es propia del pensamiento idealista y, si bien esta idea no es del todo falsa, su tendencia es peligrosa porque conduce a la resignación en la praxis. Progresivamente, toda particularidad del ser individual va desapareciendo, y la singularidad es preformada, cada vez con más fuerza, y admite solo la diferencia de un pequeño matiz. La reflexión sobre la esclavitud es más difícil en un mundo que aparenta ser libre, porque la apariencia de libertad fortalece la dependencia mucho más que la imposición directa. La estupidez y la mentira son, según Adorno, los estigmas de esta falsa emancipación y pueden detectarse en la crítica mejor que en ningún otro sitio.

En cuanto a la necesidad de pensar la forma de valorar el costo humano y natural del progreso, puede decirse que la concepción del progreso en Hegel ha sido entendida por la teoría crítica como un pacto personal con lo inhumano al poner al sujeto trascendental —que Kant no pudo explicar satisfactoriamente— como espíritu absoluto (Horkheimer, [1937] 2003, p. 237). Mientras que la teoría crítica pone en cuestión el despliegue de lo universal en lo que suele llamarse *progreso*, en Hegel lo universal se despliega adecuadamente, la razón deja de ser crítica respecto de sí misma (como sí lo era en Kant) y se vuelve afirmativa. Adorno propone una indagación dialéctica del contenido de la cultura en relación al proceso material de la vida, en la medida en que la cultura es culpable de mantener el orden establecido, porque ella, como el comercio, vive de la «injusticia ya cometida en la esfera de la producción» (Adorno, [1955] 1962, p. 18). En Adorno, la crítica de las ideologías cede el paso a la crítica de la cultura porque la oposición ya no es contra el idealismo (que es una forma histórica en la que se refleja la fetichización de la cultura), sino contra el positivismo, es decir, contra la validación y reproducción de lo existente:

Para el contexto social dominante es seguramente menos importante el contenido ideológico específico que un film pueda comunicar a los espectadores que el hecho de que estos, de vuelta a sus casas, queden interesados por

los nombres de los actores y por sus historietas galantes o matrimoniales [...] Por eso frecuentemente la tarea de la crítica consiste menos en inquirir las determinadas situaciones y relaciones de intereses a las que corresponden fenómenos culturales dados que en descifrar en los fenómenos culturales los elementos de la tendencia social general a través de los cuales se realizan los intereses más poderosos (Adorno, [1955] 1962, p. 24).

La ideología es la sociedad misma (Adorno, [1955] 1962, p. 25). La ideología ha cristalizado en la sociedad y no parece ser posible adoptar un punto de vista que pueda sustraerse a su órbita. La crítica trascendente a la cultura, como crítica de la ideología, es considerada por Adorno anticuada e ineficaz porque desprecia la cultura siguiendo un ideal fijado de antemano y externo a los objetos sometidos a crítica. A su entender, en su negación de la cultura, la crítica trascendente se coloca a favor de la barbarie. Una de sus insuficiencias es la de trasponer la dependencia causal natural a la sociedad (como la dependencia causal de la superestructura de la infraestructura), porque ya no se trata de pensar qué depende de qué en la medida en que ya no existe ideología en el sentido de falsa conciencia (Adorno, [1955] 1962, p. 27). Adorno también se opone a contrastar lo existente con ideales externos y ahistóricos que se desvinculan por completo de la realidad efectiva tratando de oponerse a ella.

La crítica inmanente —que no ha sido capaz de modificar el estado de sometimiento y fracaso— no puede permanecer en el ámbito de la mera reflexión sin poder modificar lo que denuncia (Adorno, [1955] 1962, p. 27) y uno de sus peligros es el de quedar sometida a lo que pretende modificar. Si se convierte en afirmativa, reformista y normativa, la crítica inmanente quedaría limitada a reforzar determinados valores existentes en la sociedad en su forma dada (Romero Cuevas, 2013, p. 50). En este sentido afirma Adorno que

La teoría crítica no puede admitir la alternativa de colocar la cultura entera en tela de juicio, desde fuera de ella y bajo el concepto supremo de ideología, o confrontarla con las normas que ella misma ha hecho cristalizar (Adorno, [1955] 1962, p. 25).

Otro tipo de crítica inmanente es contrastar lo que la realidad es con lo que pretende ser en relación a sus valores (sin aceptar esos valores como válidos) y mostrar, de esta manera, sus contradicciones.⁴ Hay una tercera forma de crítica inmanente, con un mayor grado de radicalidad, que está presente en Adorno: contrastar a la sociedad con sus posibilidades históricas y mostrar cómo determinados valores de una sociedad impiden que esas posibilidades

4 En este tipo de crítica han sido situados Adorno y Horkheimer, aunque en el caso de Adorno esta crítica estaría presente solo hasta la década de los años cuarenta (Romero Cuevas, 2013, p. 53).

puedan ser realizadas dando cuenta, de esta manera, de un conflicto normativo (Romero Cuevas, 2013, p. 57). En la realización de esas posibilidades quedaría implicada la crítica trascendente en tanto se propone una reestructuración de las relaciones sociales (Romero Cuevas, 2013, p. 59).

En esta tercera forma de crítica inmanente, la crítica no excluye a la crítica trascendente. En este sentido, sería —quizá— más adecuado hablar de una primacía de la crítica inmanente que abre perspectivas para la trascendencia. Esta trascendencia en la inmanencia se da en la propia realidad, entendida como una confrontación con lo que ha llegado a ser, bajo determinadas condiciones, con lo que *pretende* ser —sin asumir que eso que pretende sea lo que *debe* ser— y con sus posibilidades históricas, entendiendo que valores y posibilidades son elementos de la propia realidad y no contenidos ideales a los cuales es preciso llegar. Según Adorno —quien no está dispuesto a admitir la identidad hegeliana entre sujeto y objeto—,⁵ el método dialéctico como crítica inmanente tiene la particularidad de considerar estas dos formas de crítica (la inmanente y la trascendente) como momentos de la crítica de la cultura, relacionando el conocimiento de la sociedad y el conocimiento del espíritu con un retorno «psicoanalíticamente orientado» a Kant. Para que el trabajo de la crítica responda al imperativo ético de orientar el pensamiento y la acción de forma tal que Auschwitz no se repita, la tarea de la crítica de la cultura es entendida como un tipo de trabajo productivo que consiste en desarrollar y fortalecer la resistencia al proceso de subjetivación, entendido como cosificación de la subjetividad. El pensamiento y la acción, así orientados, no quedarían referidos a un tratamiento discursivo del nuevo imperativo ético, sino a una forma de comportamiento:

Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin (Adorno, [1966] 1975, p. 365).

Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada (1951) proporciona la imagen del individuo no idéntico en su intento de convertir la experiencia subjetiva en fuente de conocimiento. Se trata del intento —asumido de

5 «En la medida en que el método dialéctico tiene que recusar hoy la identidad hegeliana de sujeto y objeto está también obligado a tener en cuenta la duplicidad de momentos: se trata de relacionar el saber de la sociedad como totalidad, y el saber de la imbricación del espíritu en ella, con la exigencia del objeto —como tal, según su contenido específico— de ser conocido. Por esta razón, la dialéctica no permite que ninguna exigencia de pureza lógica le castre su derecho a pasar de un género a otro de las cosas, su derecho a iluminar la cerrazón de las cosas con la mirada puesta en la sociedad, y su derecho a presentar la cuenta a la sociedad que no es capaz de redimir la cosa» (Adorno, [1955] 1962, p. 27).

antemano como inauténtico («vida dañada») — de dar expresión a la preformación de la subjetividad por parte de una realidad con una legalidad natural constituida socialmente.

Adorno veía alguna posibilidad de transformación de la realidad a través de la transformación de la conciencia (en sus vínculos con lo inconsciente) y de la consideración de las formaciones del inconsciente con la realidad material. Aunque la transformación de la conciencia no pueda, por sí misma, producir una modificación sobre la realidad: la subjetividad emancipada «solo sería posible entre personas que han llegado a la mayoría desde el punto de vista espiritual» (Adorno, [1969b] 1973, p. 61). La realidad material no es producto de la conciencia ni modificable *exclusivamente* por medio de ella. Adorno no es un idealista. El cambio solo puede ser concebible en términos de la dialéctica entre pensamiento y mundo (Buck-Morss, [1977] 1981).

En el contexto de una teoría social psicoanalíticamente orientada, la crítica del conocimiento (que es crítica de la sociedad y viceversa) no puede quedar limitada a un análisis del complejo de la conciencia. De lo que se trata, según los planteamientos de Adorno, es de una investigación del desarrollo psíquico de los individuos en sus vínculos con la vida social y con las producciones culturales. En este sentido, la radicalidad del concepto freudiano de inconsciente rompe las equivalencias entre lo psíquico y lo consciente presupuestas en toda filosofía de la conciencia (Cabot, 2018, p. 59).

Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nospondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior. (Freud, [1915] 1984, p. 167 y Freud en Cabot, 2018, p. 59)

Si bien para Adorno, Freud aboga por el fin de la teoría psicoanalítica —en la medida en que apunta a «la emancipación del sujeto de las reglas heterónomas de su inconsciente» (Adorno, [1951] 2005, p. 49)—, en las consideraciones finales de su escrito de 1927 sobre Freud y Kant, reconoce que esta emancipación no puede lograrse mediante una perspectiva epistemológica sobre lo inconsciente porque el conocimiento de las leyes que rigen lo inconsciente llega a un límite desde un análisis del complejo de la conciencia (cf. Cabot, 2018, p. 62).

Así se señala claramente el límite de la disolución del inconsciente a través de su conocimiento en todos aquellos casos en los que la formación de leyes inconscientes depende también del mundo material, que no puede transformarse únicamente mediante el análisis del complejo de conciencia. (Adorno, [1927] 2010, p. 294 y Adorno en Cabot, 2018, p. 62)

Adorno no recae en un marxismo vulgar, sino que atiende al límite ya señalado por Freud⁶ (Adorno [1927] 2010, p. 294), porque si bien la subjetividad siempre estará en *última instancia* determinada socialmente, la perspectiva adorniana parece apostar por la superación del imperativo económico mediante el conocimiento de la influencia de la realidad material sobre el inconsciente. La constitución social de la subjetividad permitiría identificar los aspectos que, dentro de la dinámica pulsional, impiden cumplir con el nuevo imperativo y mantienen a la humanidad en un estado de barbarie. En este punto, es preciso señalar que las posibilidades de orientar la dinámica pulsional hacia metas no destructivas no dependen completamente de una construcción social. Adorno no es un reduccionista. Se trata de una concepción dialéctica en la constitución del psiquismo y la realidad material regidos (ambos: psiquismo y sociedad) por sus propias leyes (Adorno, [1955] 1994).

La distinción entre el trabajo productivo para uno mismo y el trabajo productivo para un modo de producción tiene, en estas cuestiones, una importancia fundamental. En el trabajo humano «hay una determinación subjetiva del material sensible de la cual el sujeto nada sabe» (Horkheimer, [1937] 2003, p. 236). La dificultad y oscuridad que esta determinación supone en el pensamiento de Kant —en quien Adorno y Horkheimer reconocen una inmensa honestidad intelectual— se debe, quizá, al hecho de que concibe la actividad del sujeto trascendental no como una actividad del trabajo humano sobre la realidad material, sino de una forma idealista, como algo que está por fuera de este mundo, y lo fundamenta (Horkheimer, [1937] 2003, p. 236).

Trabajo y mundo

Stuart Jeffries (2016) plantea que la negación del trabajo como forma de liberación humana fue el sello distintivo del Instituto a partir de la dirección de Horkheimer. En *Ocaso* (1934), Horkheimer habría atacado la concepción materialista del trabajo en Marx. Jeffries —quien no va más allá de esta obra

6 «bajo el acicate del apremio de la vida, la cultura fue creada a expensas de la satisfacción pulsional, y en buena parte es recreada siempre de nuevo en la medida en que los individuos que van ingresando en la comunidad de los hombres repiten, en favor del todo, ese sacrificio de satisfacción pulsional. [...] La sociedad no discierne amenaza mayor a su cultura que la eventual emancipación de las pulsiones sexuales y el regreso de ellas a sus metas originarias.» (Freud, [1915-1916] 1978, p. 20)

de Horkheimer— afirma que, en lo referido al trabajo humano, la teoría crítica podría llamarse antimarxista. Horkheimer estaría afirmando la fetichización del trabajo como una categoría, y esta fetichización la estaría atribuyendo directamente a Marx. Jeffries apoya su interpretación en una conversación que Martin Jay mantuvo con Adorno. En ella, Adorno habría expresado que Marx quería convertir el mundo en un gran taller (Jay, [1974] 1989, p. 108). Así, basándose en un libro de aforismos, una conversación y citas fuera de contexto, el autor intenta sostener que la escuela de Frankfurt se reveló particularmente contra el credo marxista de que nos autorrealizamos a través del trabajo y que —especialmente para Adorno y Horkheimer— el trabajo no es la categoría básica de la realización humana. Esto, continúa Jeffries, en el sentido de lo que Benjamin llamó «la concepción marxista vulgar» que solo ve el avance del dominio del ser humano sobre la naturaleza mediante el trabajo, sin reconocer los retrocesos de la sociedad (Jay, [1974] 1989, p. 108). Pero la cita de Benjamin en la que se apoya Jeffries, siguiendo a Jay, no permite afirmar de manera convincente la oposición a la concepción del trabajo en Marx, sino más bien a su concepción vulgarizada (Benjamin, [1972] 1989, p. 185). Luego, Jeffries dice que quizá, «leída con simpatía», la noción de trabajo de Marx no implicaba la ruina de la naturaleza, sino el dominio sobre uno mismo. Insiste, sin embargo, en que la escuela repetidamente negó el concepto de trabajo en Marx como parte de su herencia marxista, pasando por alto aspectos que él mismo tiene en cuenta en otras partes de su trabajo. Como Alfred Schmidt plantea, no se trataría simplemente de un interés por mejorar las condiciones materiales de la vida de las clases trabajadoras, «al materialismo marxista le interesa sobre todo la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria en el mundo» sin olvidar el interés por el placer sensual (Schmidt, [1962] 1977, p. 36) y las consecuencias de reducir el placer a una descarga efímera separada de la felicidad (Jameson, [1990] 2010, p. 227). El planteamiento de Marcuse —en el que Jeffries también pretende apoyarse— se remite a la aversión natural que los seres humanos experimentan ante el trabajo *porque este ha perdido sus vínculos con el principio de placer* y así, se transforma en esfuerzo. Jeffries atiende, sin embargo, a la idea —presente en Marx— de que ser libre implica hacer un trabajo no alienante en el cual uno se convierte en un sujeto autorrealizable. En los *Manuscritos económico filosóficos*, Marx se basa en la conciencia infeliz de la *Fenomenología* de Hegel: la conciencia se percibe a sí misma como dual, se percibe alienada (formando parte de un mundo mudable, cambiante, que no le pertenece) y sus aspiraciones a la universalidad se ven frustradas. Para el marxismo, el trabajador está igualmente alienado y no se encuentra a sí mismo en su trabajo. La conciencia se convierte en parte de un sistema que explota a la conciencia. De esta manera, en lugar de cambiar lo que le ocurre, se hace pasiva frente a los intercambios e incapaz de crear las condiciones para su liberación.

¿Por qué —plantea Jeffries— si estos pensamientos ya estaban presentes en Marx, fue tan influyente *Historia y conciencia de clase* de György Lukács ([1923] 1970)? Los manuscritos no fueron publicados hasta 1932 en Moscú, por lo que el marxismo hegelianizado de Lukács parecía profético. En «La cosificación y la conciencia de clase del proletariado», Lukács plantea que con el taylorismo la mecanización penetra en la conciencia del trabajador y que incluso sus atributos psicológicos se separan de su personalidad oponiéndose a ella y facilitando la integración (Jeffries, 2016, p. 115). A pesar de esto, Jeffries insiste en que se necesita algo más que la autorrealización por medio del trabajo para la liberación humana, pero en el único trabajo en el que sigue insistiendo, para sostener la separación de la teoría crítica de Marx en este punto, es en el libro de aforismos de Horkheimer y, en particular, la cita en la que apoya su lectura⁷ no permite concluir, en su contexto ampliado, que Horkheimer esté refiriéndose a Marx y no a una forma vulgarizada de entender al marxismo (ver Horkheimer, [1934] 1986, pp. 32-33).

Se trata claramente de «la lucha contra la forma actual» del trabajo, pero Jeffries no se detiene lo suficiente en este aspecto y plantea que la liberación de la miseria no garantiza una liberación de la servidumbre y la degradación humana. Idea que, por supuesto, está presente ya en el primer período de la teoría crítica porque no forma parte del marxismo vulgar. Jeffries concluye que la degradación del trabajo en el capitalismo llevó a la teoría crítica a abandonar la noción marxista del trabajo como autorrealización y que en lugar de hacer del trabajo un fetiche, estos «filósofos de sillón» —para quienes la forma de trabajo preferida es la lectura, hablar y escribir— fetichizaron la comunicación.

Schmidt plantea de forma contundente que

Según lo expresa claramente Marx en el *Rohentwurf* —donde critica el punto de vista de Adam Smith, según el cual el trabajo es directamente una maldición, y el reposo, en cambio, se identifica con la libertad—, el reino subsistente de la necesidad, una vez humanizado, puede transformarse en una esfera de autorrealización humana tanto como el reino de la libertad que sobre aquel se basa. [...]

Como tendría que mostrarlo la praxis de una sociedad más racional, la esencia del trabajo es más rica de que lo que permiten sospechar sus formas alienadas (Schmidt, [1962] 1977, p. 165).

En los planteamientos de Jeffries no se está teniendo en cuenta que el primer período de la teoría crítica atiende —al igual que Marx— a los vínculos de los seres humanos con su trabajo, con el objeto de su trabajo, con los demás

7 «Hacer del trabajo el concepto supremo de la actividad humana es una ideología ascética. [...] Mientras los socialistas mantengan este concepto general, se hacen sostenedores de la propaganda capitalista.» (Horkheimer, 1986 [1934], pp. 32-33, citado por Jeffries, 2016, p. 114)

seres humanos y, en definitiva, al vínculo humano con su propia naturaleza. Es cierto que hay un paso previo a Marx en la teoría crítica —que es presentado como ruptura con el marco categorial del marxismo dentro del proyecto original de la teoría crítica— pero no está referido a una negación del trabajo como tal, sino al vínculo de los seres humanos con la naturaleza, cuyas consecuencias han sido desplegadas en *Dialéctica de la ilustración*:

Si la generalización de la crítica a la ilustración supuso el abandono de la crítica ideológica, ese paso queda aquí sellado con la sustitución del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción como motor de la historia por el conflicto, más radical y originario, entre el hombre y la naturaleza, entre el «dominio sobre la naturaleza» y el «dominio sobre los hombres». [...]

La sustitución del motor de la historia por el conflicto hombre-naturaleza significa, sin duda, una ruptura, no menos radical que la anterior, con el proyecto de teoría crítica. Pero esta ruptura no implica, como quieren algunos, una contradicción en la propia teoría crítica. La crítica al dominio sobre la naturaleza constituye más bien, como ha visto la crítica mejor fundada, un motivo originario y constante de la teoría crítica (Sánchez en Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, pp. 30-31).

El dominio de la naturaleza externa (explotación) y de la naturaleza interna (represión) lleva a la recaída de la ilustración en mitología (repetición cíclica sin salida), que es la venganza de la naturaleza por la forma de relacionarse con ella.

Sobre la separación entre placer y felicidad, atendida por Jameson, Jeffries no problematiza la fetichización del trabajo como desvinculación de la gratificación personal—«felicidad sensual, humana» (Jay, [1974] 1989, p. 108)—, haciendo irreconciliable, en este punto, a la teoría crítica con Marx.

Cuando Marx no rechaza aquí el trabajo como tal, sino sus formas históricas anteriores, tiene en vista la idea, que viene ya de Hegel, de que el trabajo no significa solo padecimientos, sino también siempre una humanización del hombre. Con ello no se transforma Marx de ninguna manera en apóstol de aquella metafísica vulgar del trabajo que se proclama hoy en los países del este con fines de dominio y que era ya cosa familiar entre los antiguos socialdemócratas, que celebraban el trabajo como redención, sin que se pregunten ni por asomo cómo actuaba este en cada caso sobre el trabajador (Schmidt, [1962] 1977, p. 166).

En Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas no es un fin en sí mismo y el ahorro del tiempo de trabajo debe orientarse a una elevación del ser humano. Las mejoras económicas en la situación de la clase trabajadora no

son un fin en sí mismo. Deben desembocar en «la real emancipación del individuo» (Schmidt, [1962] 1977, p. 167). La libertad solo sería posible mediante la superación de la división del trabajo socialmente innecesaria para la producción de determinados bienes (Schmidt, [1962] 1977, p. 171) y, en este sentido, el desarrollo de la maquinaria sería un progreso para Marx, que ve en la socialización del proceso de producción la transformación del trabajador en un supervisor y regulador técnico. La realidad a la que se enfrentó la teoría crítica, representada por Adorno y Horkheimer, fue —por el contrario— la del sometimiento de los individuos a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica, y esto los llevó a tratar de explicarse esta situación contraria a las perspectivas de Marx. En una sociedad justa, la medida del bienestar humano debe ser —en última instancia— la satisfacción de las necesidades humanas, y ninguna diferencia en las actividades laborales, en las capacidades o en la formación de las personas puede justificar una desigualdad o privilegio de posesión y goce (Marx y Engels, [1845-1846] 1974, p. 658):

Se supera el limitado precepto burgués según el cual el trabajo constituye la medida del goce, y se lo reemplaza por el principio de que solamente las necesidades ponen un límite al goce (Schmidt, [1962] 1977, p. 173).

Hoy continúan vigentes —e incluso agravadas, dado que las fuerzas productivas están orientadas a la ampliación de las necesidades vitales, encadenando la conciencia a través de la industria de la cultura— las cuestiones planteadas en *Dialéctica de la ilustración*:

Los desocupados de los grandes centros encuentran fresco en verano y calor en invierno en los locales con temperatura regulada. Pero, fuera de esto, el abultado aparato de la industria de la diversión no hace, ni siquiera en la medida de lo existente, más humana la vida de los hombres. La idea de «agotar» las posibilidades técnicas dadas, de utilizar plenamente las capacidades existentes para el consumo estético de masas, forma parte del mismo sistema económico que rechaza la utilización de esas capacidades cuando se trata de eliminar el hambre (Adorno y Horkheimer, 1947, p. 184).

En tiempos en los que el gran desarrollo de las fuerzas productivas permitiría que las máquinas realizaran la mayor parte del trabajo socialmente necesario, la mejora material de las masas, dirigida al consumo —donde cada producto es en sí mismo accidental y puede ser rápidamente sustituido por otro— liga al trabajo con la ganancia de placer y lo separa de la felicidad.

Para compensar por la represión de la genuina felicidad individual, se habían ideado diversiones de masas para aliviar el descontento. Gran parte de

la obra posterior del Institut sobre la «industria cultural» se abocó a mostrar la eficacia de estos paliativos. (Jay, [1974] 1989, p. 108)

Las necesidades y los deseos humanos no son independientes de la historia, la cuestión acerca de cuáles desaparecerían y cuáles se desarrollarían en una sociedad libre no puede resolverse de manera abstracta, porque la naturaleza no es algo dado de antemano hacia lo cual los seres humanos deban retornar y siempre será un medio para la autorrealización histórica del ser humano (Schmidt, [1962] 1977, p. 176). En este sentido se pronuncia Adorno en «Individuo y organización» ([1953] 2004) al señalar que el dominio sobre la naturaleza es necesario —ya que de lo contrario no se habría apagado ningún fuego ni construido ningún camino—, pero sin olvidar que la organización social ha sido creada por seres humanos para realizar al ser humano.

Arte e industria

La felicidad es entendida como una posibilidad real de lo que no existe en la realidad, y mientras el arte es su promesa, la industria de la cultura pretende ser «la prueba visible de su existencia» (Jameson, [1990] 2010, p. 228). El carácter estereotipado de los productos de la industria de la cultura nos remite a la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Como señala Jameson, la problemática kantiana del esquematismo no queda reducida en los mecanismos de preformación de la subjetividad por parte de la industria del entretenimiento, pero permite comprender el vínculo entre el trabajo económicamente productivo y el trabajo degradado que fue denunciado por Adorno meses antes de morir, en su conferencia «Tiempo libre» en mayo de 1969.

Kant a través de Freud

Kant es un representante de la Ilustración en la medida en que sostiene que el conocimiento solo es posible a través de la razón y que la razón tiene límites. Estos límites deben quedar establecidos para evitar que la razón se ocupe de problemas que ella no puede resolver. Todo lo que no pueda definirse con claridad representa, para Kant, un pseudoproblema para la razón y uno de los más problemáticos es la pregunta acerca de lo que la libertad es, ya que la respuesta a esta pregunta representa la condición de posibilidad de la ética.

La pretensión de abarcar desde la razón aquello que la razón no puede conocer corresponde a una actitud dogmática, actitud a la que se opone Kant. Pero Kant no consiguió evitar completamente el dogmatismo en su filosofía porque si bien afirma que la libertad es algo que la razón no puede conocer, la razón sobrepasa este límite en la *Crítica de la razón práctica* (1788). La filosofía kantiana representa un esfuerzo por reflexionar acerca de la libertad como algo que no puede ser definido, así como la necesidad de pensarla. Este problema queda en Kant resuelto en una dicotomía: si bien no es posible que la libertad pueda ser objeto de conocimiento, el sujeto tiene un acceso particular al concepto de libertad a través de las experiencias singulares de la ley moral (Adorno, [1966] 1975, p. 212). La experiencia singular de la ley moral, en cada conciencia personal, permitiría confirmar nuestra libertad. La pregunta sobre si somos libres, se resuelve en Kant en una dicotomía «concluyente pero problemática» (Adorno, [1966] 1975, p. 212).

Adorno entiende que el sujeto, que Kant supone libre, está mediado por lo social y esta mediación lo hace no libre, es decir, determinado socialmente en su voluntad. Pero esto no significa afirmar un determinismo absoluto, sino un interés por pensar los vínculos entre determinismo y libertad que carecen, en Kant, de reflexión. La filosofía no puede limitarse a afirmar la existencia de la libertad presuponiendo la capacidad del uso de una razón que poseemos todos y expulsar de sus cuestiones lo vinculado al problema de la falta de libertad real:

La alianza entre teoría de la libertad y la praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad y su ausencia en los hombres de carne y hueso (Adorno, 1966, p. 214).

Kant es un anti-ilustrado al conceder, en el uso práctico de la razón, un acceso a la libertad que la razón en su uso teórico no puede abarcar. Los seres humanos tendríamos acceso a lo incondicionado a través de la ley moral y, para

Adorno la filosofía de Kant, en particular la práctica, solo puede ser entendida si se comprende que en esta razón y libertad son la misma cosa. Esto se hace evidente, afirma, al considerar la construcción del imperativo categórico. En él la unión entre libertad y ley es manejada de tal forma que la libertad no puede ser otra cosa que razón en el sentido de que *libertad* no significa otra cosa que autonomía y autonomía es no estar sujeto a nada externo a la razón (Adorno, [1963] 2001, p. 71). En Kant, el imperativo categórico expresa una obligación para el sujeto que proviene de un mandato de la razón. Adorno entiende que la obligación que expresa la ley moral es dependiente de factores externos. Que la ley moral dependa de factores externos significa que el mandato que obliga a la voluntad no proviene del propio sujeto y esto es algo que Kant no estaría dispuesto a aceptar. Adorno presenta dos posturas —una proveniente del psicoanálisis y otra de Friedrich Nietzsche— en contra de la independencia de la ley moral de factores empíricos y de la identificación de la libertad con lo puramente racional. Sin embargo, Adorno reconoce que en Kant está presente la tensión interna entre la razón y lo que es más que razón. Kant no aniquila lo que Adorno llama lo «no idéntico» porque mantiene dentro de su filosofía a la cosa en sí que constituye «el último freno contra el pensamiento de la identidad que caracteriza al idealismo alemán» (Arenas, 2003, p. 384).

La identificación kantiana de la razón con la libertad es, según Adorno, el supuesto de que toda acción que no se deriva de un mandato que proviene de mi razón es contraria a mi libertad porque responde a algo que no soy yo mismo, algo ajeno a mí de lo cual me hago dependiente. La felicidad queda excluida del ámbito de la libertad porque la felicidad se vincula a nuestro placer, y nuestro placer es empírico, variable, dependiente de algo externo y, por tanto, incompatible con la autonomía y universalidad de la razón. Pero ¿no es estar realmente en posesión de la razón poder cumplir con lo que deseamos? Adorno plantea que esta cuestión fue reconocida por Kant, de forma «extremadamente indirecta», al conceder que el mundo sería insoportable si no fuese posible lograr algo así como la unión entre la razón y la felicidad (Adorno, [1963] 2001, p. 72). Esta unión significa que nuestra libertad puede llegar a coincidir con aquello que entendemos por felicidad, estrictamente: que aquello que entendamos por felicidad coincida con nuestra libertad. Pero solo en una voluntad santa, no afectada por el mundo de los sentidos, podría alcanzarse esta coincidencia. Como seres finitos, pertenecientes al mundo sensible, solo podemos aspirar a un progreso hacia la perfección moral (santidad) que solo es pensable si se postula que nuestra alma es inmortal.

La contradicción entre la idea de libertad y la idea de represión surge de afirmar que el sujeto es libre cuando hay algo que debe reprimir por un mandato de la razón (un mandato que se da él mismo a través del uso de la razón) y es capaz de obligarse a hacerlo. Adorno propone comprender esta contradicción en términos de una tensión en el pensamiento de Kant que aspira a la ampliación de la naturaleza humana hacia el reino de la libertad y la necesidad

de poner límites a la pretensión ilustrada de alcanzar y ser ella misma lo incondicionado. Esto último porque si nuestra naturaleza humana es racional y la razón puede alcanzar lo incondicionado (esto es: lo absolutamente libre, lo que es causa pero no efecto) la razón se habría identificado con lo absoluto no dejando espacio para nada más que «la naturaleza ciega y el dominio ciego sobre la naturaleza» (Adorno, [1963] 2001, pp. 72-73). De esta manera, las leyes de la libertad entrarían en el curso de la naturaleza, tomarían el lugar de las leyes naturales y ya no podría hablarse de libertad, sino de naturaleza con otro nombre (Adorno, [1963] 2001, p. 43). En correspondencia personal, Cabot señala que en la identificación de la razón con lo incondicionado se habría llegado al *summum* de la identidad y de la lógica identificante:

Una de las propiedades de esta lógica es que, al ser abstracta, lo cualitativo no es más que acumulación de lo cuantitativo, pues para ser cuantitativo debe ser abstracto, esto es, unidades idénticas, intercambiables, que puedan numerarse, contarse, cuantificarse. En el reino de lo cuantitativo no hay moral, no es que se pueda ser inmoral o amoral, sino que en este ámbito no es pertinente la moralidad, el lenguaje moral es, por tanto, una reliquia del pasado, el recuerdo de su origen (Cabot, correspondencia personal, 24 de mayo de 2013).

Determinismo y libertad

En Adorno, el estado del ser humano es un estado de falsa libertad que se caracteriza por la integración social de la cual tememos quedar desamparados. Si el pensamiento filosófico renuncia a la posibilidad de pensar la libertad y la acepta como una idea que es preciso postular, no está asumiendo la contradicción entre determinismo y libertad (Adorno, [1966] 1975, p. 239).

Lo que entendemos por libertad es también lo que nos hace heterónomos y es utilizado como recurso para validar la existencia de la organización social en su estado actual. Que la voluntad sea libre y no libre al mismo tiempo no debe descartarse como un pseudoproblema, como un asunto del que la razón no se puede ocupar. El sujeto está determinado por leyes que él mismo ha creado desde un estado de no libertad, mientras que a Kant «ni se le pasó por la cabeza si la misma libertad, que él tenía por idea eterna, no podría ser esencialmente histórica, y no solo como concepto, sino según su contenido empírico» (Adorno, [1966] 1975, p. 218).

Aunque épocas enteras hayan vivido sin esa determinación racional de la voluntad a través del sujeto trascendental —que Kant entiende como libertad— la filosofía kantiana afirmó que la conciencia moral está presente en todas las épocas sin excepción. Incluso en el mal radical porque, de otro modo, habría tenido que negar la existencia de lo racional en las fases de la humanidad en las

cuales no se hacía uso de la voluntad de forma autónoma. En contra de esta postura, Adorno sostiene que «el mal no consiste en que los hombres libres obren radicalmente mal —y esto ocurre por encima de todo lo que Kant pudo imaginar—, sino en que todavía no existe el mundo en que ya no necesitarían ser así (Adorno, [1966] 1975, p. 218). La razón ha sido incapaz de dar un argumento definitivo en contra del crimen, por el contrario, ha sido un instrumento muy eficaz para justificarlo. Insistir en el fracaso del proyecto ilustrado tiene

... el secreto sentido de liberar de su [cápsula] a la utopía, que está encerrada, como en el concepto kantiano de razón, en toda gran filosofía: la utopía de una humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de la deformación (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 163).

Para caer en la cuenta de nuestra dependencia, es preciso poder ver más allá de lo que se ha constituido como individuo. ¿Permite la sociedad la libertad que promete? ¿Y si no la permite, es ella misma libre? Adorno insiste en la necesidad de pensar el vínculo entre libertad y determinismo como salida de un aislamiento que colabora con la mentira sobre la libertad al servicio de una totalidad que nos integra y nos desampara. Esto no significa permanecer en un pesimismo sobre la ausencia de libertad. Adorno plantea la exigencia de reflexionar sobre esa ausencia y sus consecuencias para la apertura de otras posibilidades humanas.⁸ Recurre al despliegue de la autoconciencia hegeliana para hacer síntesis de esta idea: la conciencia de sí mismo se adquiere no en la reclusión de la libertad o su ausencia en el propio individuo, sino en lo que se le enfrenta como su espejo. La dependencia debe hacerse transparente a la conciencia, la capacidad de ver en lo externo (lo natural y lo social) la falta de libertad permite reflexionar sobre lo que la libertad es. La libertad se convierte en ilusoria si se espiritualiza como independencia de la causalidad. El interés por la libertad en el sujeto, desde los planteamientos de Kant, sería un interés narcisista en la medida en que el sujeto actúa con la esperanza de ennoblecerse.⁹ Además, el ejercicio de la autodeterminación va acompañado de un aumento del rigor de la conciencia moral. El sujeto experimenta mayor responsabilidad en la misma medida en que la conciencia moral se hace cada vez más rigurosa. Las condiciones sociales no son propicias para la autonomía, y esto lleva al sentimiento de culpabilidad frente a la responsabilidad frustrada por las condiciones en las que se desenvuelve la vida. El sujeto trascendental está fusionado con la propia corporeidad y los sujetos pueden tomar conciencia de la falta de libertad al prestar atención a su pertenencia a la naturaleza, pero en especial al

8 Estos planteamientos de *Dialéctica negativa* habían sido abordados por Adorno en su conferencia «Individuo y organización» (1953).

9 Aunque Kant sostenga que actuar moralmente es nuestro deber y que eso no nos hace mejores personas, sino que nos coloca en el camino correcto, el camino de la libertad, que es el de la razón.

prestar atención al funcionamiento social del que forman parte. Sin embargo, se dice que todos somos libres, pero que aquellos que no consiguen independizarse de las exigencias de su corporeidad son, en realidad, inmaduros para la libertad. Esta situación valida la necesidad de tutores frente a la existencia de personas que, a pesar de haber alcanzado una madurez biológica, no cumplen con las condiciones para la mayoría de edad. La falta de libertad es proyectada en los sujetos a través de una psicología que convierte a la vida anímica en una esfera separada del mundo social, empírico, bajo una causalidad propia. Como si la incapacidad para la libertad estuviese desvinculada de las condiciones sociales que la producen.

Crítica a la concepción kantiana de la libertad

Los experimentos que permiten mostrar de manera contundente, según Kant, la existencia de la libertad también muestran que no es posible dar una prueba de su existencia. Para explicar esta idea, Adorno se refiere a un ejemplo concreto utilizado por Kant: levantarse de la silla sin la influencia de causas naturales es una decisión que no se sigue de la secuencia de los efectos naturales (Kant, [1787] 2009, A 450/B 478). Otros *experimenta crucis* kantianos son más ambiciosos porque intentan separar el aspecto libre del sujeto del todo contenido que lo hace no libre, pero la imposibilidad de aislar al sujeto puro del empírico se confirma constantemente en sus ejemplos. Adorno remite a la situación hipotética, propuesta por Kant, en la cual una persona no puede excusar sus inclinaciones aduciendo que, frente a la posibilidad de satisfacerlas, la situación es irresistible porque si supiese que luego de su satisfacción moriría, es indudable que podría resistirlas. En cambio, si la idea de una muerte inminente se diese, no por la satisfacción de los placeres, sino por la exigencia de dar un testimonio falso contra una persona honesta —independientemente de la elección que se tome— sería claro para el sujeto lo que debe hacer por deber:

Pero la verdad la confesarían ambos si, conscientes del peso que tiene la propia conservación en tales decisiones, dijese que no saben cuál sería su comportamiento en esa ocasión. Una componente psicológica como el «impulso [pulsión] del yo» y el miedo ante la muerte se presentan irremisiblemente de otro modo en una situación extrema que en el inverosímil experimento mental que [neutraliza esos momentos en una representación ponderable sin participación de los afectos] los neutraliza en una imagen reflexionable en frío. De nadie, ni siquiera del más íntegro, se puede profetizar cómo se comportará en la tortura. La situación, que entretanto ha dejado de ser ficticia, señala un límite de lo que para Kant era natural y evidente. Su ejemplo no permite, como él se esperaba, la legitimación de la

idea de libertad en su uso práctico, sino a lo sumo encogerse de hombros (Adorno, [1966] 1975, p. 224).

Otro ejemplo es el del jugador de cartas. Este experimento supone la ley moral que se intenta demostrar. Afirma que, si el jugador ha hecho trampa, se despreciaría a sí mismo. Kant está suponiendo que el sujeto se compara con la ley moral que es distinta de su felicidad. El ejemplo se basa en el reconocimiento de una ley y en lugar de demostrar su existencia, la supone. Adorno sostiene que incluso en el caso de que el sujeto se pusiese a reflexionar sobre su acción, comparándola con la ley moral, sería una cuestión empírica si siente desprecio hacia su persona o no. También podría sentirse por encima de toda obligación, seguir un código aprobado por quienes participan del juego o celebrar su éxito. La ley moral no funciona en los casos de moral insana, aunque quienes forman parte de ella no son estrictamente personas carentes de razón y «solo metafóricamente se les podría poner entre los locos» (Adorno, [1966] 1975, p. 225). En Kant, la ley moral busca apoyo en lo empírico y debe admitir criterios empíricos que no permiten, en teoría, ese apoyo. Kant es consciente de esto y se pronuncia contrario a los ejemplos, que sin embargo utiliza —y que en realidad necesita— para explicar la posibilidad del imperativo moral. Los experimentos morales presentan, para Adorno, algo adicional y es el componente pulsional, que produce un salto en la cadena causal. Este componente es interpretado por Kant como conciencia que interviene de forma pura. Limitando la libertad a lo racional afirma que el sujeto es libre cuando su acción está determinada racionalmente y esto ocurre en el plano de lo consciente. En este punto cae dentro del dogmatismo que él mismo combate. Lo pulsional sería en Kant lo que debe ser dirigido por la razón, por ser la encargada de dirigir la facultad apetitiva perteneciente al mundo sensible. A través de Freud, Adorno plantea que lo pulsional no es algo completamente separado de la conciencia. Si bien, progresivamente, la conciencia es capaz de sublimar lo pulsional, este elemento no puede ser eliminado sin eliminar la voluntad. La voluntad reducida a pura razón es una abstracción. Sin lo pulsional, la razón misma no tendría posibilidad de existencia real: la ética kantiana falla al no admitir nada más que la razón como motor de la práctica. Lo que obliga a la acción es algo más que la conciencia pura.

La libertad no puede captarse de manera positiva sino por oposición concreta a lo que ella no es. Kant, sin embargo, la establece positivamente en el sujeto empírico a través de la imposibilidad de obrar de otro modo que no sea el que manda la ley. Ley que el sujeto se autoimpone, como si estuviese demostrada en el plano teórico. En el plano teórico, la antinomia entre determinismo y libertad fue abandonada por Kant como un pseudoproblema, por lo que teóricamente la pregunta acerca de la libertad no puede ser respondida. La paradoja sobre la libertad —que los sujetos son libres porque su

conciencia está sometida a la causalidad de su conciencia— es coherente con un mundo en el que la libertad se corrompe en obediencia y coacción.

Adorno ataca la afirmación de libertad del pensamiento, sosteniendo que aun pasando por alto los controles sociales y las formas en que se configura el pensamiento en relación al poder, el pensamiento considerado en sí mismo tampoco es libre. Todo lo que en él no encaja es negado, presuponiendo que la pura forma es la regla para el conocimiento que coacciona lo pensado. Un pensamiento tal funda una ontología a su manera en relación al mundo sensible, ontología en la que también son coaccionadas las pulsiones que son integradas o bien excluidas si se resisten a la cosificación.

La razón depende de sus objetos y la tercera antinomia permanece sin solución

La división kantiana de la razón (teórica, práctica y estética) muestra que la razón no puede definirse de manera independiente de los objetos a los que se aplica. En esta discordancia aparece el interés de la razón por lo que ella misma no es, por lo diferente. En Kant hay una separación rígida entre la razón y lo que la razón no es sin reconocer que la razón necesita de los objetos para poder diferenciarse según los objetos de los que se ocupa. Este razonamiento es contrario a la forma en la que Kant entiende la autonomía «ya que la hace depender de lo que no debe ser: lo extrarracional» (Adorno, [1966] 1975, p. 235), y Adorno lo aplica a la teoría de la voluntad libre. La voluntad libre no existe separada de la sociedad porque, de otro modo, el imperativo categórico estaría rompiendo con la condición de no usar a las personas solo como un medio, «los otros hombres no serían más que el material, y por tanto serían usados como medios del sujeto autónomo, en vez de ser tomados también como fines» (Adorno, [1966] 1975, p. 235). La ética kantiana se convierte en algo más formal que la teoría del conocimiento en la medida en que hace de la razón, en su uso práctico, algo completamente independiente de su objeto: los sujetos vivos sobre los cuales opera. La voluntad libre está entre el mundo sensible y el mundo inteligible y la desviación de las pulsiones de su objetivo primario puede coincidir con la racionalidad de la voluntad en Kant. Pero no como libertad si esta desviación solo favorece una forma de autoconservación injustificable para la propia razón (ver «La recepción de Freud en el marxismo crítico» de este capítulo).

Adorno reconoce en Kant la importancia de haber planteado las antinomias, pero le objeta que en lugar de permanecer en la reflexión sobre su verdad, se haya inclinado «hacia la lógica del principio de no contradicción» (Adorno, [1966] 1975, p. 239). Kant renuncia a una reflexión sobre la contradicción al sostener que las antinomias ocurren cuando la razón se enreda

en asuntos que no puede resolver. La contradicción en Kant no es dialéctica, porque opone el sujeto puro al empírico sin ocuparse de la mediación entre ambos: el sujeto es no libre porque está sometido a su propia ley y es libre en cuanto la ley —por él constituida— constituye su propia identidad. En esta identidad que el sujeto constituye sigue prevaleciendo el determinismo porque se constituye en base a la interiorización de los preceptos sociales que determinan su identidad. En la determinación universal de la totalidad social sobre la subjetividad no hay sujeto autoconstituido, no hay realmente subjetividad autodeterminada racionalmente.

Individuo, grupo, forman parte de la totalidad; hagan lo que hagan contra ella, les contagiará el mal; y a quien no haga nada le pasará lo mismo. [...] El sujeto individual podrá sentirse seguro; pero eso no obsta para que fracase y sea cómplice, pues está uncido al orden existente y apenas tiene poder sobre las condiciones que apelan al ingenio moral, reclamando a gritos que las cambie. (Adorno, [1966] 1975, p. 242)

Las determinaciones de lo moral provienen de la materia con la que no quiere contaminarse la ética kantiana. Al responder a la heteronomía de la cual se aparta abstractamente, la moral está en proceso de eliminarse a sí misma, aspecto sobre el cual Kant se niega a reflexionar. La forma de la autonomía estaría en esa reflexión sobre la heteronomía de los preceptos morales. La voluntad no es voluntad libre cuando el elemento pulsional ha sido domesticado o negado. La negación de nuestra naturaleza pulsional, esto es lo que vuelve irracional a la voluntad «libre». Reducida a pura razón, se niega en la voluntad algo que la impulsa inevitablemente. Adorno entiende que la filosofía debe reflexionar sobre el aspecto que, deformándolo,¹⁰ la razón se limita a querer someter. La voluntad no es solo razón y cuanto más se niegue este aspecto, menos garantías habrá sobre nuestra capacidad moral. Cualquier intento por mejorar estará condenado al fracaso. Sin atender a la realidad material concreta no es posible establecer ningún deber, reconocer el material en abstracto —en el sentido de reconocer que es este en el ámbito de la realidad material el ámbito en el que la razón práctica opera— es suponer como resueltos, en el ámbito teórico, los aspectos referidos a las condiciones y límites de la humanidad. Kant reduce todo lo concerniente al sujeto en el concepto de ley moral, y esta ley que se aplica al sujeto como fenómeno no dice nada acerca de él como material, como objeto constituido por la razón.

La libertad está así tan amenazada de antemano que apenas le queda un lugar si no es la docilidad de la conciencia frente a la ley. Libertad y

10 La deformación de lo pulsional sería lo que llevaría a la recaída de la humanidad en nuevas formas de barbarie (ver capítulo III, «Industria cultural y fascismo»).

causalidad se interfieren constantemente en la construcción de la antinomia Y, al definirse aquella como la acción basada en la razón, obedecerá también a leyes; también las acciones libres «proceden por normas». (Adorno, [1966] 1975, p. 247)

Para que la libertad no pase por la coacción sería preciso pensar la causalidad como determinación del mundo mediada por la subjetividad. Una determinación libre debe diferenciarse de la determinación por necesidad (causalidad natural) y del sometimiento de todo lo diferente a través de un tipo especial de causalidad humana (la libertad en Kant). Pero el miedo kantiano a la anarquía está al mismo nivel que su oposición al tutelaje. El orden debe controlar al progreso para que este no se vaya de las manos. La libertad en Kant es independencia de las leyes de la naturaleza, pero también establecimiento de una nueva dependencia (Adorno, [1966] 1975, p. 250).

Adorno entiende que la libertad en Kant «es conquistada mediante la destrucción de un espantapájaros preparado a medida» (Adorno, [1966] 1975, p. 251). Lo que Kant consigue demostrar no es la existencia de la libertad, sino que la causalidad no puede extenderse hasta el infinito, es decir, tiene que haber una primera causa que no sea ella misma efecto. Pero esta libertad que la razón teórica no puede demostrar, porque pertenece al sujeto en tanto que cosa en sí, reaparece de forma dogmática en el uso práctico de la razón, donde los límites de la razón teórica son ampliados sin que por ello se amplíe nuestro conocimiento sobre lo que la libertad es. Ese acceso a lo incondicionado se daría, según Kant, a través de la conciencia de una ley práctica que conecta el mundo de las ideas metafísicas (Dios, libertad e inmortalidad) con el mundo sensible del que estas ideas son fundamento, último e incondicionado, que la razón en su uso especulativo solo puede postular pero no conocer.

Para que el sujeto participe del reino de la libertad, debe ser intemporal y Adorno manifiesta que es incomprensible cómo, en la solución de la tercera antinomia, algo intemporal podría operar en el mundo sensible sin pasar a ser temporal y formar parte de la causalidad. Adorno entiende que ni siquiera un sujeto absoluto podría estar fuera del tiempo si es que ha de operar en el mundo sensible. Así, el intento de aceptar la libertad en los sujetos de carne y hueso lleva a Kant a afirmaciones paradójicas. La existencia de la libertad es garantizada por la presencia, en el mundo de los fenómenos, de la ley moral como dato, como coacción, donde la razón no se ocupa del conocimiento de los objetos, sino del dominio absoluto sobre la naturaleza interna:

Lo único que le falta a una tal construcción de la libertad es renunciar a la razón en que pretende basarse, e intimidar autoritariamente al que trate en vano de pensarla. Pero la razón a su vez no significa aquí otra cosa que la facultad legisladora. Por consiguiente, Kant tiene que pensar la libertad

desde un principio como una «clase especial de causalidad». Ponerla, es en él quitarla (Adorno, [1966] 1975, p. 254).

La tercera antinomia permanece sin solución ya que solo a través de la coacción es posible pensar el concepto de libertad. La argumentación en contra de la felicidad de los sujetos no está referida a la maldad, sino a la heteronomía, y se condena a la persona a no ser libre porque la limita en su propia espontaneidad. Lo social aparece en Kant a través de una de las formulaciones del imperativo categórico en la que se distingue a los sujetos en medios y fines: los sujetos como medios son representantes de los beneficios que pueden obtenerse en el intercambio y como fines serían representantes de una humanidad integrada a «un mecanismo que los olvida y solo marginalmente les satisface» (Adorno, [1966] 1975, p. 256).

La relación kantiana con la ilustración y el sentido de la crítica

Adorno entiende que la relación de Kant con la ilustración es sumamente compleja y se detiene en el concepto de ilustración del ensayo «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?» (1784). En este escrito, el concepto de ilustración queda limitado a la forma en la que el individuo se comporta en relación a sus propios pensamientos. La constitución del mundo en base a ellos (instituciones y estructuras del mundo) no forman parte del concepto kantiano de ilustración. Habría, para Adorno, una falta de conexión entre la ilustración y la acción. La ilustración, como modo de conducta puro de la razón, es exclusivamente teórica. Kant da una definición de la ilustración restringida «en toda su inocencia» en este ensayo: para la ilustración no se requiere nada más que la libertad de hacer uso público de la razón en todos los asuntos, no obstante, como servidor del Estado «no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer» (Kant, [1784] 2013, p. 91). El ser humano puramente teórico, que no recibe un pago para cumplir funciones específicas según intereses o causas específicas, es libre de ser un ilustrado radical. Pero en el momento de cumplir una función particular, todos los razonamientos llegan a su fin. Esta actitud es parte del racionalismo burgués en el que, por un lado, la razón es la autoridad máxima —y la única autoridad— para regular las relaciones humanas y, por otro, se advierte que no debe ser llevada al extremo. Esto expresa una situación social genuina que constituye una de las mayores preocupaciones filosóficas en Adorno: el mundo, con todos los recursos a su disposición, está atrapado en el proceso de racionalización (de producción, de organización de las relaciones humanas). Impregnado de la ciencia en un

grado cada vez mayor y, al mismo tiempo, la irracionalidad de la totalidad¹¹ es cada vez mayor (Adorno, [1959] 2001, p. 64; 2015, p. 169).¹²

Adorno entiende el término *ilustración* como la tendencia a la desmitologización que comenzó en la filosofía griega con Jenófanes¹³ y su despliegue ha sido tratado ampliamente en *Dialéctica de la ilustración*. La crítica al antropomorfismo queda referida a una práctica en la que la realidad es reducida a productos del ser humano, lo que en el lenguaje de la psicología serían meras proyecciones, ya que no es más que el ser humano quien ha producido una visión de la realidad sin derecho a lo absoluto. La crítica a las ideas metafísicas tradicionales de la *Crítica de la razón pura* es una pieza de ilustración. Plantea que el conocimiento de las ideas supremas de la razón no es más que un juego jugado por la razón consigo misma. Se trata de un compromiso por mostrar que las contradicciones en las que se enreda la razón, al intentar alcanzar lo que está por encima de sus límites, tienen su origen en la falta de restricciones de la razón o de su estar fuera de control. Puede decirse que las ideas metafísicas no son más que hipóstasis realizadas por el ser humano como un intento de traducir las formas propias de la razón en absolutos y, en este sentido, la intención kantiana está en sintonía con la ilustración y su crítica al dogmatismo (Adorno, [1959] 2001, pp. 64-65; 2015, pp. 171-173).

La *Crítica de la razón pura* es un análisis de la forma y su alcance sigue siendo subjetivo. Es decir, no se ocupa de hacer juicios sobre algo que esté fuera de la razón. Se ocupa de juzgar a la razón a través de la propia razón, establece sus límites y su legitimidad para realizar determinados juicios. Ataca al dogmatismo al romper con la ilusión de que la razón pueda producir o ser ella misma lo absoluto. Lo que hace que la razón sea capaz de juzgarse a sí misma, piensa Adorno, es la naturaleza autorreflexiva de la razón: como ser racional soy capaz de reflexionar sobre mi propia razón y por medio de esta reflexión puedo concebir lo que mi razón puede y lo que no puede lograr (doble aspecto de la autorreflexibilidad). Sin embargo, la idea de la autorreflexibilidad de la razón contiene una dificultad y un desafío que surgió plenamente en la filosofía poskantiana y en el idealismo alemán en sentido estricto: ¿cómo puede la razón ser crítica de sí misma? ¿Que la razón juzgue imposible hacer juicios absolutos no es —pregunta Adorno— un juicio sobre lo absoluto? (Adorno, [1959] 2001, p. 7; 2015, p. 44). Puede decirse que no se trata de un juicio sobre lo absoluto, sino de un juicio sobre la capacidad de

11 Irracionalidad que queda referida a la dirección ciega de las fuerzas productivas y la incapacidad de las personas para transformar la propia vida.

12 En correspondencia personal, Miguel Andreoli (2018) señala que hay algo más básico en Kant y es que estaría evitando ser crítico con lo público y lo político, ¿por reconocer un límite de la propia filosofía o por temor a la represión? Esto último se ha dicho también de Hegel a propósito de su famosa frase «todo lo racional es real» que en sus cuadernos escribe como «todo lo racional debería ser real».

13 Jenófanes observó que los dioses eran representados a imagen de los seres humanos.

la razón para juzgar lo absoluto, porque lo absoluto está fuera de sus límites. Eso no impide que seamos conscientes de nuestros límites para evitar hacer juicios sobre aquello de lo que no podemos hablar y caer en contradicciones que, racionalmente, no podremos resolver. En este punto Adorno señala un problema central de la *Crítica*: el de reducir, por un lado, toda la experiencia objetivamente válida a un análisis de la conciencia del sujeto (porque no hay nada que no esté mediado por la razón ni nada, con pretensiones de verdad, en lo que no esté implícito el sujeto) y, por otro lado, se trata de combatir la ilusión de que el ser humano sea capaz de producir ideas absolutas. Esto último consagra la validez de lo no idéntico a través de una forma de pensamiento que se opone a la reducción de todo lo que existe a sí mismo. Estos dos motivos chocan en Kant: hay una filosofía de la identidad que reduce todo al sujeto y una filosofía de la no identidad que restringe el ámbito del conocimiento (Adorno, [1959] 2001, pp. 65-66; 2015, pp. 171-174).

Adorno orienta esta cuestión hacia la mediación de la realidad por las formas de la subjetividad y la mediación de la realidad en la subjetividad (Arenas, 2003, p. 382). En la lectura que hace Adorno de Kant el sujeto no es el centro de la realidad: tanto el material con el que opera el entendimiento, así como el mecanismo por el que opera la síntesis son algo dado.

Esa tensión entre un sujeto que no es todo lo que hay y un objeto que no puede ser lo que es sino para un sujeto es la que el materialismo de Adorno querría rescatar a toda costa. Toda la reivindicación de la irreductibilidad del objeto en *Dialéctica negativa* apunta en esa dirección. (Arenas, 2003, p. 387)

Adorno entiende que el llamado «giro copernicano» en Kant es falso porque el giro subjetivo en filosofía es previo a Kant (está presente en René Descartes y David Hume) y porque el verdadero interés de la *Crítica de la razón pura* tiene menos que ver con el giro hacia el sujeto que con la naturaleza objetiva del conocimiento que se afirma desde el proclamado giro. El proyecto kantiano no adopta el subjetivismo como forma de abolir la objetividad del conocimiento (en el sentido de que afirma que no es posible conocer las cosas como son en sí mismas), sino que lo adopta como forma de fundamentar la objetividad (la posibilidad de conocer realmente algo) en el sujeto como una realidad objetiva (Adorno, [1959] 2001, p. 30; 2015, p.27).

El enfoque que en Adorno toman estas cuestiones es el de la constitución de la subjetividad por la subjetividad como algo dado. Esto que nos es dado, no es algo dado desde una eternidad incondicionada y universal. Está dado por una totalidad configurada por el sujeto constituyente y constituido por la realidad social. Siguiendo los planteamientos de Arenas, en el curso sobre la *Crítica de la razón pura*, Adorno ve en la dicotomía entre receptividad y espontaneidad los dos elementos que articulan todo el proceso social en Marx (Adorno, [1959] 2001, p. 172; 2015, p. 421):

La síntesis activa de la conciencia en el conocimiento refleja de modo abstracto e idealista la actividad productiva del sujeto operatorio (el trabajo) una vez quede perfilado con Marx el giro pragmático de la subjetividad. La receptividad de la mente, por su parte, remite al punto de partida desde el que la subjetividad se ve obligada a operar: lo dado —el «material» del que parte la conciencia en el conocer— se transfigurará en el proceso productivo laboral e industrial en las «materias primas» ofrecidas por la naturaleza. (Arenas, 2003, p. 395).

Adorno señala que las teorías del conocimiento son, en cierto sentido, una reflexión sobre el proceso de trabajo porque permiten comprender cómo la racionalidad de un proceso se comporta frente a lo dado. Y si bien Adorno afirma que sería falso identificar a la sociedad con el sujeto trascendental kantiano, lo que tienen en común es que el sujeto social tiene el carácter universal que Kant atribuyó al sujeto trascendental y que en la idea de constitución ya está presente la idea de trabajo en tanto que social. Desde otra perspectiva, el sujeto trascendental es un sujeto abstracto que nada tiene que ver con la sociedad (Adorno, [1959] 2001, p. 172; 2015, p. 422).

Adorno piensa la duplicación del mundo (inteligible/sensible, noúmeno/fenómeno, absoluto/empírico) a través de su relación con las enfermedades mentales o ciertos estados anímicos en los que el mundo que experimentamos de manera familiar y cotidiana aparece como signo o señal de algo distinto de lo que es. Mundo del que nada sabemos, en tanto seres capaces de experiencias. El mundo que podemos experimentar sería algo así como la apariencia del mundo verdadero y la filosofía kantiana se presenta como una filosofía de la salvación a condición de que el absoluto (el mundo verdadero) sea buscado por los seres humanos dentro de sí mismos y no como algo objetivo fuera de ellos.

Y si se dijera que la teoría de la duplicación es lógicamente absurda —como se puede decir, de hecho, con muchísima razón—, se tendría que replicar que ciertamente es absurda, pero que este carácter absurdo corresponde, precisamente, como se diría hoy en día, a una *condition humaine*. Es decir, este carácter absurdo mismo es la expresión de que somos seres razonables y racionales, pero que, para llegar a ser más razonables y más racionales, tenemos que aseverar al mismo tiempo, en una medida cada vez mayor, la sinrazón objetiva, la alienación del mundo. (Adorno, [1959] 2015, p. 285)

El ser humano sería más razonable y más racional si se ubicara en sí mismo sin buscar la forma de orientarse fuera de sí. Pero, por otra parte, esa orientación vendría dada por la ley moral, que Adorno entiende como una interiorización de los mandatos que provienen del mundo objetivo y, por lo tanto, la orientación interna proviene del exterior. Adorno señala un giro en Kant hacia la psicología, a pesar de la oposición kantiana a interpretar la

inmersión en la subjetividad como algo psicológico. La coerción y el sentido de la obligación que emana de la conciencia tienen su correlato psicológico en el superyó, que ejerce una fuerza psicológica que se corresponde por completo con el sentido que Kant atribuye a la ley moral (Adorno, [1959] 2001, p. 191; 2015, pp. 461-462): «Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad fueron descifrados de la coacción real de la conciencia» (Adorno, [1966] 1975, p. 269).

La duplicación del mundo no es independiente de la teoría del conocimiento ya que la imposibilidad de captar la realidad tal y como es en sí misma significa entender el mundo como un proceso de constitución y no como algo prefijado. Pero el espíritu dialéctico de Adorno no se detiene y propone ver también a la subjetividad como un proceso de creciente cosificación. La contrapartida dialéctica que Adorno señala en la inmersión en la subjetividad está en que la experiencia de lo absoluto, lo incondicionado, que el sujeto puede tener sin mediaciones a través de la conciencia de la ley moral ya estaría mediada en la teoría del conocimiento por las formas *a priori* de la sensibilidad. Lo «inmediatamente» dado a la intuición se origina en un mundo externo que nos afecta. La contradicción particular entre algo que nos es dado de forma inmediata a nuestra sensibilidad, pero que ya está mediado por ella responde a una muy buena razón: si todos los conocimientos no fuesen más que forma, no podría conocerse nada realmente ya que estarían inmersos en nuestra subjetividad, y Kant estaría regresando al pensamiento mitológico que la ilustración trata de combatir. Kant acepta la contradicción para evitar esta regresión y afirma, por un lado, que no es posible saber nada en absoluto de las cosas en sí mismas, que las cosas son algo que constituimos con ayuda de las categorías del entendimiento y, por otro lado, afirma que nuestras afecciones surgen de las cosas en sí mismas dadas inmediatamente a la intuición. Solo de esta manera es posible poner límites al conocimiento e introducir lo que es más que razón. Adorno entiende que este desliz aparente en Kant contiene toda la cuestión de la dialéctica entre la identidad y la no identidad al eliminar, por un lado, el dogmatismo epistemológico (que supone el conocimiento de una realidad a la cual no tenemos acceso por medio del conocimiento teórico, si bien podemos acceder a ella desde el ámbito de lo moral) y, por otro, al imponer límites a lo que puede ser conocido por los seres humanos (que no debe confundirse con la realidad tal y como es en sí misma, sino que se debe ser consciente de que se trata algo interno a los seres humanos). La crítica al impulso crítico dirigido a la identidad (la afirmación de que todo cuanto existe puede ser comprendido por la razón) contiene la posibilidad de un salto intelectual que se vuelve contra la propia ilustración y contra la propia razón. Por estos motivos, Adorno insiste en que la afirmación de que la filosofía de Kant es ambivalente con respecto a la ilustración no puede ser tomada de forma superficial y no debe ser entendida meramente como una intención de la filosofía kantiana, sino

como una problemática objetiva de esta filosofía (Adorno, [1959] 2001, p. 69 y sigs.; 2015, p. 175 y sigs.).

Las restricciones impuestas a la razón adquieren necesariamente el potencial de que la razón se vuelva contra sí misma. La forma en que esto ocurre, afirma Adorno, se vincula con el anti-intelectualismo que la *Crítica de la razón pura* comparte con la tradición protestante. La razón teórica es incapaz de elevarse sobre lo sensible y de saber nada acerca de las ideas metafísicas. Esto puede ser visto de dos formas: como una crítica a la afirmación de la existencia de entidades metafísicas (naturalismo) o como una crítica de las posibilidades de la razón (anti-intelectualismo). Kant le impone restricciones a la razón con el argumento de que debido a que la razón es natural se puede ocupar solo de lo natural y que, por lo tanto, debe desechar todo lo sobrenatural; esto lo coloca en una tradición que es de suma importancia para su filosofía práctica: la tradición del protestantismo alemán en el que el concepto de razón se circunscribe a favor de la fe. La descripción luterana de la razón como una prostituta, dice Adorno, recuerda que frecuentemente en el lenguaje de la filosofía se recurre a metáforas eróticas cuando se desea establecer límites a la razón o reprenderla por su arrogancia. Cuando Kant desea imponer límites a la razón y restringirla al mundo de los fenómenos utiliza la expresión «divague por mundos inteligibles» (Kant, [1787] 2009, A 289), como si la inclinación del entendimiento hacia lo absoluto fuese de la mano de una especie de curiosidad sexual. La razón se declaró legítima para el control de la naturaleza y un tipo de orden en el mundo, pero tan pronto como va más allá de eso, se encuentra acusada de sacrilegio e injustificada (Adorno, [1959] 2001, pp. 71-72; 2015, pp. 185-187).

Adorno entiende que sería simplista afirmar que el Kant que defendió la ilustración es el Kant de la *Crítica de la razón pura*. Podría decirse que este Kant era un agnóstico, que dijo que solo podemos tener conocimiento del mundo de los fenómenos mientras que no tenemos verdadero conocimiento de Dios, la libertad y la inmortalidad. Por otro lado, el Kant de la razón práctica reintroduce estas ideas de contrabando y, en este sentido, se opuso a la ilustración. Que Kant haya afirmado la restricción del saber para dar lugar a la fe —introduciéndola como una fuente de conocimiento en el ámbito práctico— es incompatible con la intención de la *Crítica de la razón pura*, ya que según esta no se debe aceptar como válido nada que no sea evidente para la propia razón. Pero —Adorno insiste— las cosas no son tan simples en Kant. No se trata simplemente de una división entre conocimiento científico (teórico) ilustrado y conocimiento moral (práctico) anti-ilustrado. El asunto está en que si bien lo práctico supone aceptar como postulados aquello que la crítica ilustrada declara incognoscible, lo práctico sigue siendo abordado de forma racional a través del imperativo categórico como ley de la voluntad libre. La razón teórica reflexiona sobre si el pensamiento de lo absoluto es posible como ciencia y solo se resuelve en el contexto de la ciencia misma. Es

decir, se niega a reconocer alguna verdad aparte de la verdad científica. Este es, para Adorno, el sentido en el que el lado anti-ilustrado de Kant, el lado que paraliza a la razón y la limita a la ciencia organizada, está arraigado en la *Crítica de la razón pura*. Por otra parte, las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, que son criticadas y que son arrancadas de la ilustración, reaparecen en la *Crítica de la razón práctica*. Precisamente porque vuelven a aparecer es que puede decirse, según Adorno, que esta crítica hace un lugar a los elementos utópicos de la ilustración (aquello que efectivamente tendría que realizar la razón) como la creación de la humanidad y la solidaridad humana. Pero, al mismo tiempo, la utopía en Kant tiene el carácter de una tarea que se extiende hasta el infinito —como si fuese, dice Adorno, tan solo un sueño y debiera continuar siendo un sueño— y se les exige a los seres humanos una lucha constante con la naturaleza interna en el ámbito de la moral (Adorno, [1959] 2001, p. 73; 2015, p. 190).

Adorno y el imperativo categórico

Ética, en Kant, significa obedecer a la ley de la voluntad que proviene de la razón. Las únicas acciones morales son aquellas que se realizan por deber, no las que se realizan por una cierta finalidad como pueden ser las acciones orientadas al cumplimiento de la felicidad. Obrar por deber significa obrar según la ley moral que tiene carácter necesario y universal. La ley moral está fundada en la estructura *a priori* de la razón, por lo que no responde a una exigencia sensible, sino puramente intelectual. El imperativo categórico es el principio supremo de toda acción (libre) que combina los dos elementos de universalidad y necesidad. El juicio *a priori* es universal porque no está restringido a nada histórico, individual o particular. El carácter necesario del imperativo categórico no puede provenir del mundo sensible. Todo lo que proviene de este mundo no puede ser libre. La voluntad afectada por este mundo es una voluntad heterónoma, afectada patológicamente por los objetos del mundo de los sentidos. La voluntad libre se auto-obliga sin condicionamientos externos de forma necesaria. Este elemento de necesidad posee una afinidad con la causalidad natural del mundo de los fenómenos. Al transferir el principio de necesidad a los juicios éticos, el principio de causalidad se traslada, en cierto sentido, a la esfera inteligible. La causalidad aparece dentro de un reino que es independiente de la experiencia (mundo inteligible), mientras que en la *Crítica de la razón pura* pertenece solo al reino de los fenómenos.

Adorno considera que el hecho de que el principio de causalidad se encuentre, en cierto sentido, en la esfera de lo inteligible permite ayudar a entender la contradicción —de otro modo preocupante— que surge entre la conformidad con las leyes y la filosofía moral definida como la esfera de la libertad. Esto puede ayudar a entender, además, según Adorno, que la filosofía

moral de Kant está ligada al concepto de autonomía, que es donde la libertad y la necesidad se encuentran. Las leyes morales son leyes de la libertad, porque como ser racional me doy a mí mismo las leyes que determinan mi acción sin hacer depender estas leyes de ningún factor externo. Tienen el carácter de leyes porque la acción racional (libre) solo puede entenderse como pensar y actuar según leyes. Autonomía significa darse a sí mismo la ley y es el concepto supremo de la filosofía moral en Kant.

La filosofía práctica kantiana se basa en la obligación, en la coacción que procede de los principios morales y, en tanto seres empíricos, experimentamos la obligación de realizar ciertas acciones o de no realizarlas. Adorno considera que, empíricamente, Kant tiene razón cuando apela a la obligación, ya que la obligación representa la razón más poderosa para que reconozcamos la ley moral y la conciencia de esta ley. Kant sostiene que alguien que haya obrado en contra de la ley moral no puede declararse inocente, porque su conciencia moral le recuerda que en el momento en que actuó en contra de la ley estaba en posesión de su libertad y, por lo tanto, estaba obligado a actuar en conformidad con la ley (Kant, [1788] 2003, p. 87). Estaba obligado porque, como la voluntad de los sujetos no es santa, la razón no es el único motivo que determina la voluntad, pero es el motivo que, al obligarnos, nos hace libres de sus determinantes patológicos. La ley moral se expresa entonces como una obligación objetiva de la acción, «lo cual significa que si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según esa regla» (Kant, [1788] 2003, p. 17). Kant ha caído en una trampa de su propia creación en tanto que desea excluir todo lo empírico de la filosofía moral a la vez que apela a la existencia de la llamada *coacción*¹⁴ moral que es —desde la lectura adorniana— en sí misma un hecho empírico (Adorno, [1966] 1975, p. 82). El problema que se plantea aquí, según Adorno, es que el hecho de tener conciencia moral y sentirse obligado por la ley que ella representa no dice nada acerca de la legitimidad de esta autoridad.

Kant afirma que el sentimiento que nace de la conciencia de esta obligación no es patológico porque no es provocado por un objeto de los sentidos. La sumisión a la ley produce, además, según Kant, desagrado, aunque también genera un sentimiento de satisfacción (diferente al placer sensible) al reconocer que la acción ha sido determinada por la ley (sentimiento que Kant llama *respeto*). Para Kant, entonces, al obrar por deber, la acción concuerda objetivamente con la ley y genera un respeto subjetivo por ella que no se identifica con el agrado que pueden producir las acciones determinadas por lo patológico (Kant, [1788] 2003, p. 72). Desde la perspectiva de Adorno, Kant no da a la obligación la importancia que debe darle: la existencia de la

14 *Nötigung*: coacción interior y puramente intelectual del deber. La voluntad experimenta la ley moral como una coacción que expresa la obligación de determinar la acción según la ley.

compulsión no es más que un simple hecho de la psicología. Pero al acercar la idea de compulsión a la coacción en Kant, Adorno afirma que esta obligación moral es el argumento más poderoso en favor de la idea de que existe algo que debo respetar.

Este es uno de los puntos en los que la ciencia empírica ha hecho un avance definitivo sobre Kant, y como el hombre de la Ilustración que era, seguramente habría sido el último en negarlo. El psicoanálisis en su forma estricta ha demostrado que estos mecanismos compulsivos a los que estamos sujetos son filogenéticos, es decir, son internalizaciones del poder real, internalizaciones de las normas sociales dominantes. Estas normas se transmiten a nosotros a través de la familia y por lo general nos apropiamos de ellas a través de la figura paterna. Por otra parte, el psicoanálisis ha mostrado algo que no habría sido en absoluto del gusto de Kant: que el descubrimiento de la autoridad por el psicoanálisis como carácter compulsivo, o como Freud escribió más tarde, el superyó, es irracional en la medida en que es patógeno. Esto significa que esta compulsión tiende a ser transmitida a las cosas que son irreconciliables con la razón. (Adorno, [1966] 1975, p. 82)

Una respuesta a la cuestión, señalada por Andreoli (2017), en cuanto a la posibilidad de un control racional no instrumental sobre las pulsiones o si este control siempre sería efecto de represiones heterónomas, podría ser que el abordaje de este conflicto es urgente y decisivo en la medida en que permitiría evaluar la legitimidad del control racional sobre la vida pulsional. Este control, entendido en términos de represión, se caracteriza por evadir los mecanismos de examen consciente. Se trata de un mecanismo inconsciente que va en aumento, si atendemos a las cuestiones planteadas sobre el «yo debilitado», por parte de la industria cultural. Adorno no plantea liberar las pulsiones de sus vínculos con la razón, sino la necesidad de que la razón las acepte en lugar de imponer la tolerancia de irracionalidades solo por el hecho de asumir que provienen de la razón.

Desde el punto de vista psicoanalítico, la compulsión es una coacción interna a ejecutar determinadas acciones cuya no realización es «desencadenante de cierto grado de angustia» (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 67). Adorno utiliza el término *Nötigung* para referirse a la compulsión en Kant —que es el término que Kant utiliza en sus escritos— sin establecer ninguna diferencia con el término utilizado por Freud para referirse a la compulsión en psicoanálisis (*Zwang*). Siguiendo a Fernando Moledo (2015)¹⁵ el término kantiano *Nötigung* «tiene un significado técnico muy específico» y, para

15 Se agradece al autor el envío del artículo completo. Si bien la referencia a la publicación aparece en la bibliografía, el artículo consultado proviene de una fuente digital que él proporcionó. Por este motivo, no se indican números de página.

conservarlo en español, sugiere el neologismo *necesitación*. El autor plantea que la fuente del concepto kantiano de *Nötigung* está en la *Metafísica* de Alexander Baumgarten. En esta obra, Baumgarten introduce el neologismo latino *necessitatio* —y da como traducción al alemán la palabra *Nötigung*— para referirse al cambio de una cosa de lo contingente a lo necesario. En Kant, el pasaje de lo contingente a lo necesario está en que, en el sujeto empírico, ligado a condiciones heterónomas, la determinación de la voluntad por una ley práctica es subjetivamente contingente, aunque se determina como objetivamente necesaria. Esta determinación objetiva que ejerce la *Nötigung* sobre el sujeto es lo que Kant llama *coacción*, a la que se refiere Adorno en términos de *compulsión* acercándola al concepto psicoanalítico. Se trata de un tipo especial de *Nötigung*, la *moralische Nötigung* «que tiene lugar cuando la voluntad es determinada por una ley» (Moledo, 2015), por el mero respeto a la ley. Se trata de una coacción porque la acción, así determinada, responde a leyes objetivas de una voluntad que no es del todo buena,¹⁶ porque está afectada por causas subjetivas que Kant atribuye a la imperfección de la voluntad humana. Las causas subjetivas solo tienen validez particular y no pueden constituir un principio de razón con validez universal: «La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mismo se denomina *imperativo*» (Kant, [1785] 2012, A 37).

Según Kant, «todos los imperativos mandan *hipotética* o *categoricamente*» (Kant, [1785] 2012, A 39). Los imperativos hipotéticos representan la necesidad de una acción como medio para conseguir otra cosa. Los imperativos categóricos son necesarios en sí mismos, no ordenan un medio para alcanzar un fin. Al no referirse a ningún otro propósito, el imperativo categórico declara la acción como necesaria en sí, a diferencia, por ejemplo, del consejo que si bien entraña una necesidad, esta es subjetiva y contingente. Kant distingue entre dos tipos de imperativos hipotéticos: de la habilidad o técnicos y pragmáticos o de la prudencia. Los primeros enfrentan fines posibles (no son fines que el ser humano tenga por naturaleza). Los segundos tienen por fin algo a lo que todos los seres humanos aspiran por naturaleza y es, según Kant, la felicidad. Los imperativos hipotéticos son analíticos porque «quien quiere un fin quiere también [...] el medio indispensable para ello que se halla en su poder» (Kant, [1785] 2012, A 44-45). Tienen la forma «Si quieres conseguir X debes hacer Y». Sin embargo, estos medios son contingentes porque podemos desviarnos de ellos, incluso puede haber otros. El imperativo categórico, en cambio, no deja objetivamente lugar para desviarse de lo que manda, posee la necesidad de lo que llamamos leyes (aunque esto no significa

16 «... bueno, en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto tal.» (Kant, [1785] 2012, A 38)

que empíricamente resulte imposible actuar en contra del imperativo). El imperativo categórico, además, no es solo universal y necesario, sino que es un juicio sintético porque a la voluntad afectada por lo patológico se le añade la idea de la voluntad pura (que contiene la condición determinante de la voluntad afectada por el mundo sensible). No se deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra, sino que se asocia el querer con la voluntad de un ser racional y, de este modo, lo que se experimenta como subjetivamente contingente pasa a estar determinado como objetivamente necesario. Según Kant, la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible y como miembro de ese mundo mis acciones *son* conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como también soy parte del mundo sensible, mis acciones *deben* ser conformes a esa autonomía. Y este «deber ser» implica un tipo especial de «compulsión» que es la que «tiene lugar cuando la acción que manda el principio práctico es contraria a lo que se quiere o se desea» (Moledo, 2015). Lo que hace de este tipo especial de compulsión una coacción es que la acción no está motivada por la consecución de un fin —lo que incluye a la felicidad misma— porque los imperativos morales son incondicionales y por eso se habla de un obrar contrario al querer (Moledo, 2015). El concepto de síntesis ocupa un lugar fundamental en Kant, significa que la diversidad es llevada a la unidad. Esta actividad de síntesis consiste en la unión de la multiplicidad por parte de la subjetividad. Aquí, señala Adorno, es donde Kant ingresa en la tradición de una filosofía que trata de dominar la naturaleza. Lo opuesto a esta forma de pensar es lo múltiple, lo que se opone a la autonomía de una racionalidad que se domina a sí misma (Adorno, [1959] 2001, pp. 195-196; 2015, p. 474).

Adorno sostiene que en Alemania no se logró una ilustración plena (Adorno, [1959] 2001, p. 58; 2015, p. 157) y que en ningún lugar esto se ve mejor que en la relación del pensamiento alemán con la psicología, que ha sido abandonada en gran medida al oscurantismo. En los intentos por separar la subjetividad en filosofía del sujeto en la psicología y definirla como superior, se negó la pulsión en el sujeto que es una condición —no la única condición— de todo conocimiento. Esto porque el yo (entendido como la racionalidad que pone a prueba, que examina la realidad), como representante del principio de realidad, es una forma de energía que ha sido desviada de la pulsión para ponerse al servicio de la autoconservación (Adorno, [1959] 2001, pp. 192-193; 2015, p. 468).

Lo que contrarresta la actitud antipsicológica en Kant es su actitud frente a la psicología racional de Christian Wolff. La psicología racional, que buscaba un conocimiento *a priori* del alma, no es según Kant una ciencia, ni puede serlo, porque es imposible tomar como objeto del conocimiento aquello que lo regula y de lo que no podemos tener ninguna intuición sensible. Kant, en su intento de fundamentar una esfera —la trascendental—, hace del alma objeto de una ciencia empírica: la psicología (Adorno, [1959] 2001, p. 194; 2015,

pp. 469-470). El yo, como unidad sintética de la apercepción, la conciencia de mí mismo como algo que piensa, no es algo psicológico ni sustancial, sino la unidad de la conciencia en la que caen todas las representaciones. El yo, en tanto que unidad de la conciencia, como algo determinado (es decir, como sustancia), no puede ser objeto de vivencias específicas, objeto de vivencias fácticas. El yo puede ser objeto de nuestra intuición a través de la llamada experiencia interna, pero este yo no puede confundirse con el yo encargado de la síntesis de la multiplicidad en la unidad de la conciencia. El yo en tanto *principium individuationis* (una vivencia determinada temporalmente) es una intuición en el mismo sentido que cualquier intuición de los objetos externos en el espacio (Adorno, [1959] 2001, p. 195; 2015, p. 473). Estas vivencias quedan determinadas porque caen ellas mismas en la unidad de la conciencia, que es la condición de todo conocimiento y no puede ser objeto de conocimiento (es decir que esta unidad no es causada por la conciencia, sino que la conciencia es esta misma unidad). Esto, dice Adorno, plantea el problema de cómo esta unidad se relaciona con la multiplicidad. Para Adorno, esta unidad de la conciencia solo puede relacionarse con la multiplicidad a través de la unidad de la conciencia personal en tanto que esta conciencia no puede ser representada de otra forma que siendo ella misma, en su unidad, una multiplicidad de vivencias, ya que las vivencias, que constituyen a un sujeto como sujeto, son propias y, por lo tanto, múltiples en relación a cualquier otro sujeto. Para Adorno, Kant expresa con toda claridad que la unidad de la conciencia solo tiene sentido cuando se refiere a un yo determinado en el siguiente pasaje:

El que el yo de la apercepción y, por consiguiente, en todo pensar, sea algo *singular* que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, y que por tanto designe un sujeto lógico simple, es una proposición que reside ya en el concepto del pensar; y es, en consecuencia, una proposición analítica (Kant, [1787] 2009, B 407).

Podría pensarse que la unidad de la conciencia se vincula a la identidad personal, aunque en un sentido más general el «yo pienso», eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 80) quizás sea el mismo en todas las conciencias. La multiplicidad de las vivencias no podrían ser representadas de no ser por la unidad de la conciencia personal y sin la representación de nuestras vivencias en nuestra conciencia no podríamos representarnos una vivencia similar en otra persona y algo así como el conocimiento no podría darse si no existe esta conexión (Adorno, [1959] 2001, p. 230). Desde el punto de vista de la crítica kantiana a la psicología racional, esta identidad personal es tan formal que no dice realmente nada sobre la identidad del sujeto consigo mismo (solo dice que mis vivencias personales son mis vivencias y de ningún

otro), pero también en este sentido, dice Adorno, habría que buscar con lupa lo que separa a la *Crítica de la razón pura* de la psicología empírica: la no identidad del sujeto consigo mismo (yo, ello y superyó) ha sido conocida muy tardíamente con la llegada del psicoanálisis y está presente en Kant como una especie de anticipación que sobrepasa la capacidad de comprensión de la época (Adorno, [1959] 2015, pp. 481-482).

Adorno afirma que en todo el idealismo alemán, y en toda la tradición filosófica de Occidente, el sujeto trascendental ha cumplido una función ideológica fundamental. Este sujeto es una abstracción que supone lo que pretende fundar (los seres concretos y vivientes). Así, los seres humanos son reducidos a meras funciones de la totalidad social (de lo que se presenta como necesario y universal). Pero la realidad del sujeto trascendental, dice, es mucho más grave. El ser humano es modelado interiormente hasta el punto de que los seres concretos se convierten en una encarnación de ese sujeto abstracto que Adorno vincula a la totalidad social (Adorno, [1959] 2001, p. 146). En este punto está el vínculo con lo patológico del imperativo categórico, como internalización del poder real, desarrollado por Freud en términos de superyó.

En «La descomposición de la personalidad psíquica», Freud sostiene que «el ser humano se enferma a raíz del conflicto entre las exigencias de la vida pulsional y la resistencia que dentro de él se eleva contra ellas» (Freud, [1933] 1991, p. 53). Centrándose no en lo reprimido, sino en lo represor, Freud se cuestiona cómo es posible que el yo se trate a sí mismo como objeto. Es decir, cómo es posible que el yo sea una instancia de observación y de crítica de sí mismo. En primer lugar, sostiene que hay una parte del yo que se escinde del yo y que se convierte en juez y censor del yo. Si bien esto es más evidente en estados patológicos —porque en estos casos el rigor con el que el sujeto se trata a sí mismo como objeto llega a llamar nuestra atención—, Freud considera que se trata de algo que está presente también en estados considerados normales. Para Freud los estados patológicos son reveladores de estructuras del ser humano que de otra forma resultarían inaccesibles. Freud detecta entonces una instancia, situada en el interior del yo, pero que se separa de él —que cumple las funciones de observación, enjuiciamiento, castigo (conciencia moral) y función ideal— y la llama *superyó*. La diferencia entre la conciencia moral y la función ideal, dentro de esta instancia, está en que en la primera se vincula al sentimiento de culpa y la segunda al sentimiento de inferioridad. Ambos sentimientos responden a una tensión entre el yo y el superyó, pero mientras el sentimiento de culpa está vinculado al temor y al castigo, el sentimiento de inferioridad se vincula al ideal del yo como objeto de amor.

Para Freud, el superyó no es una instancia que está presente desde el comienzo de la vida. En el niño no existe ninguna inhibición interna contra sus deseos de satisfacción, el papel que en la vida adulta desempeña el superyó es desempeñado en la infancia por una autoridad externa que es la autoridad de los padres. La angustia frente a la amenaza de castigo —que representa para

el niño la pérdida del amor de sus padres— ocupa el lugar de la conciencia moral. El superyó no es para Freud simplemente el sucesor de la instancia parental, sino su heredero legítimo. El vínculo con los padres se transforma en superyó por identificación, ya que con la superación del complejo de Edipo se refuerzan las identificaciones con los progenitores como forma de resarcir la pérdida de objeto. Según Freud, el superyó es menos fuerte en personas en las cuales el complejo de Edipo se ha superado de manera imperfecta. En su desarrollo, el superyó se distancia de la influencia parental, es influenciado por el superyó de personas que ocupan el lugar de los padres hasta volverse más impersonal. Es importante atender a la consideración freudiana de que en la génesis del superyó no se trata de una identificación con personas, sino con el superyó de otras personas. Freud señala que, en este sentido, las concepciones materialistas de la historia han subestimado este factor como mera ideología, producto de las relaciones económicas del presente. Sin negar la influencia de la vida material sobre la vida psíquica, Freud afirma que en «las ideologías del superyó», el pasado y la tradición desempeñan un papel poderoso en la vida presente, que es independiente de las relaciones económicas actuales (Freud, [1933] 1991, p. 63).

En cuanto a la resistencia a hacer consciente lo inconsciente —que es, según Freud, la causa de la enfermedad—, Freud afirma que es el aspecto sobre el cual se edifica todo el psicoanálisis. Esta resistencia, de carácter inconsciente como lo reprimido, no proviene de lo reprimido. Lo reprimido, por el contrario, realiza un esfuerzo por penetrar en la conciencia. La resistencia, en cambio, proviene de la instancia del yo que en otro momento llevó a cabo la represión: el superyó o el aspecto del yo que obedece al superyó. Contrariamente a Kant, el propósito del psicoanálisis es el de fortalecer al yo haciéndolo más independiente del superyó y ampliando su capacidad de vincularse con la vida pulsional: «Donde Ello era, Yo debo devenir» (Freud, [1933] 1991, p.74). Este precepto freudiano contiene para Adorno algo estoico y muy poco evidente, porque el individuo, cada vez más ajustado a la realidad, está demasiado debilitado para efectuar esta tarea (Adorno, [1955] 1962, p. 159).

Los aportes del psicoanálisis permiten identificar, según Adorno, un vínculo entre la compulsión con la conciencia moral (una de las funciones del superyó), en términos de una internalización del poder real, así como un vínculo con lo patológico de esta internalización que tiene que ver con los destinos pulsionales y con la función ideal del superyó en la figura del líder (ver capítulo III). Kant —señala Adorno— habría podido resistirse a los aportes del psicoanálisis que apoyan la idea en contra de la unidad entre la obligación moral y la razón, diciendo que puede aceptar que esas cosas ocurran en el mundo empírico, en la medida en que no afecten la absoluta validez formal de la ley. Adorno objeta esta posible respuesta de Kant, diciendo que esta validez formal de la ley moral sería entonces independiente de las obligaciones reales y que cuando la ley moral asume una forma más tangible, bajo la forma

de deber, la relación con los modos reales de pensamiento estaría ausente. Esto acabaría con el contenido esencial de lo que Kant entiende por obligación, por lo que la obligación no podría ser considerada como fuente legítima de la moral. Adorno señala que las limitaciones del concepto kantiano del deber, así como el elemento de heteronomía en el corazón de la llamada doctrina de la autonomía, no fueron un descubrimiento del psicoanálisis, sino de Friedrich Nietzsche (Adorno, [1963] 2001, p. 83). En «¡Vivan los físicos!» de *La gaya ciencia* ([1882] 1985, § 335), Nietzsche objeta la validez y la autonomía de la acción que dicta la conciencia. No está dispuesto a aceptar que por el hecho de que la conciencia moral indique lo que se debe hacer, lo que ella indica sea una ley moral en los términos que propone Kant. Para Nietzsche, lo que la conciencia dice que es justo tiene su origen en nuestras experiencias, en nuestras inclinaciones. Sentir que es justo lo que la conciencia dice que es justo puede tener su causa en una falta de reflexión sobre uno mismo y en la aceptación de lo que, por la costumbre, se nos ha transmitido como justo. El imperativo categórico no es incondicionado. Pretender que el imperativo valga para todos de manera necesaria y universal es expresión de un ciego egoísmo (y vale la pena recordar que no necesariamente el egoísmo es para Nietzsche malo) que delata la falta de conocimiento de sí. Porque cuando hay conocimiento de sí, hay creación de valores propios que no tienen por qué ser valores para otros ni, mucho menos, para todo el mundo. Quien ha avanzado en el conocimiento de sí mismo —afirma Nietzsche— sabe que no hay acciones iguales ni puede haberlas. Los preceptos generales para la acción solo se refieren al aspecto exterior de las acciones y solo pueden conseguir una *apariencia* de igualdad, porque cada acción particular no puede ser explicada por un mecanismo general. Lo que es más extremo, según Nietzsche, el mecanismo profundo de cada acción, es incognoscible en sí mismo (Nietzsche, [1882] 1985, § 335).

Adorno apunta a la indiferencia kantiana hacia las consecuencias de nuestras acciones, para señalar el rigorismo moral en Kant, diciendo que si alguien se tira al agua para tratar de rescatar a una persona sin saber nadar, la consecuencia probable es que ambos acaben ahogándose, pero que en Kant este efecto de la acción es simplemente empírico, mientras que la moral es cuestión de voluntad, de autonomía, una cuestión de convicción acerca de lo que debemos hacer. A diferencia de las éticas de la responsabilidad, en las que las condiciones empíricas son tenidas en cuenta, la ética kantiana es una ética de la convicción: la ley moral debe ser obedecida y los efectos de las acciones no son tenidos en cuenta, si bien es cierto que sí se debe tomar en cuenta si la acción puede ser ejecutada. El ejemplo de Adorno no sería el más acertado, ya que parecería indicar una interpretación en la cual el sujeto está en la obligación de acabar con su propia vida. Aunque no sepa nadar, su obligación sería tratar de salvar a una persona de una forma que no solo lo conduciría al fracaso, sino que agravaría la situación. Quizá una mejor manera de

pensar el rigorismo ante una situación concreta sea a través del planteamiento que hace Jacques Lacan en «Kant con Sade» ([1966] 2005): si estoy obligado a decir la verdad siempre, ¿es mi deber decir la verdad si me preguntan dónde está escondido un inocente si sé que de mi testimonio depende que sea o no ejecutado? Para Kant, las leyes morales adecuadas son solo aquellas que son válidas para el uso práctico de la razón pura. Las leyes pragmáticas no son válidas, ya que en última instancia son leyes de la prudencia y, por lo tanto, heterónomas. Esto se debe a que nos unen a condiciones y consecuencias externas. Por ese motivo nos hacen no libres, es decir, dependientes de algo que no es nuestra propia razón.

Cuando Kant ejemplifica el carácter inteligible de la ley moral, lo basa en algo empírico y descuida el aspecto psicológico, que también es algo empírico: al juzgar la malicia de un niño y la continuidad de esta, en la edad adulta, quienes reprenden las acciones o las omisiones, así como quien es reprendido, tienen conciencia —según Kant— de la libertad de poder actuar de otra manera y, por lo tanto, de su responsabilidad en el obrar. De lo contrario, no cabría ningún reproche. Pero ocurre que los procesos implicados en la formación del yo y del superyó, desde la más temprana infancia, no tienen la pureza exigida por la ley moral ni pueden ser apriorizados en su origen (Adorno, [1966] 1975, pp. 288-289). Adorno plantea que la coacción de la razón ha sido necesaria para que la libertad sea pensable e incluso para que exista —y la filosofía es un buen ejemplo de ello (Adorno, [1966] 1975, p. 263)—, pero no en los términos propuestos por Kant. La coacción como libertad sería la intervención de la voluntad en la sociedad. No como lucha política o ideológica —orientada a cambios externos inmediatos y directos—, sino como un ejercicio de vida individual que acepte la renuncia a cambiar la totalidad de manera inmediata y directa. Si todavía es posible alguna libertad, esta no es otra cosa que la voluntad de liberarse. Esta es —afirma Adorno— la única libertad que ha existido siempre. Pero el estado de conformidad creciente, y la apariencia cada vez mayor de libertad, ponen en riesgo esta voluntad. La no libertad está demasiado mezclada con ella y no solo la inhibe, sino que hoy, cada vez en menor medida, es posible definirla incluso negativamente. Es decir, cada vez se hace más difícil reconocer la libertad por lo que no es, porque cada vez es más difícil experimentar nuestro estado como un estado de no libertad.

Además de consideraciones que podríamos llamar *internas* al imperativo categórico, Adorno entiende que el elemento de heteronomía —que Kant desea evitar— también se introduce a través de las ideas de Dios, libertad e inmortalidad. La introducción de estas ideas da lugar a una incoherencia que Adorno no está dispuesto a pasar por alto. La cuestión se plantea sobre lo que debemos hacer «si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro» (Kant, [1787] 2009, A 801/B 829). Esta cuestión es representativa de una contradicción para la cual Adorno afirma no encontrar explicación. ¿Por qué estos tres elementos deben ser capaces de decir algo acerca de lo que debo hacer, ya que lo

que debería hacer se desprende de la ley moral y no de algo que opera como una garantía de ella? Entendiendo la libertad como empleo no confinado y absoluto de la razón y, al mismo tiempo, como la ley que tengo que obedecer y por la cual medito sobre mis actos, esta filosofía —afirma Adorno— adquiere un aspecto autoritario: es como si la apelación a la razón por sí sola no bastase para que la ley moral prevalezca y hay en realidad pasajes en los escritos éticos de Kant, en especial en la *Fundamentación*, en los que se señala que con el fin de actuar correctamente no existe necesidad de la filosofía y que es posible llevar una vida buena y honesta sin haber leído la *Fundamentación*. Si la razón es la autoridad suprema, y nada es moral sino la razón, entonces toda acción que no resulte del empleo de la razón sería inmoral, y en el momento en que no se reconoce esto —al tratar de preservar la autoridad de la ley moral— Kant introduce en su propia filosofía un concepto que contradice la autonomía. Si este es el caso, la ley moral no es suficiente para inducir a los seres humanos a comportarse moralmente y se recurre a las ideas de Dios, libertad e inmortalidad. Al mismo tiempo, la represión de los instintos —por internalización— es tan poderosa que hace de nuestra actitud algo en extremo problemático y nos sentimos constantemente a punto estallar. En este sentido, para Adorno, la filosofía kantiana es un auténtico portavoz de la sociedad burguesa y su disciplina, sobre todo de la disciplina del trabajo y —en términos psicológicos— del yo puesto al servicio del principio de realidad sin tener en cuenta el principio de placer. Kant introduce en las personas la necesidad del cumplimiento estricto de la ley moral mediante la obligación porque la apelación a la razón pura no es suficiente. Y esto también explica, para Adorno, la notable declaración, que es verdaderamente heterónoma, acerca de «lo que debemos hacer si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro». Esta declaración —continúa Adorno— no está lejos de la heteronomía de la religión, «que advierte a la pobre mujer campesina que no debe recoger ni una sola papa que no le pertenezca o de lo contrario irá al infierno» (Adorno, [1963] 2001, p. 87).

Adorno afirma que Kant dice algo que parece muy paradójico a primera vista: que existe libertad solo en sentido práctico (Kant, [1787] 2009, A 801) y que la libertad práctica se puede demostrar mediante la experiencia (Kant, [1787] 2009, A 802). Adorno vincula la libertad a la posibilidad de controlar al ello; se trata de un control consciente de la vida pulsional, por parte del yo, cuando nuestros deseos entran en conflicto con la realidad (lo que en términos freudianos es el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad). En Kant, la prueba empírica de nuestra libertad es proporcionada por el hecho de que la razón es una facultad mediante la cual podemos probar (tantear) la realidad. Kant —afirma Adorno— ofrece, una vez más, pruebas de su inmensa honestidad al no postular a la razón como una facultad lógica flotando en el vacío. También en Kant la razón está interesada en la sobrevivencia. Sus pensamientos aquí son mucho más empíricos, porque se trata del empleo efectivo de la razón como una facultad que nos permite poner a prueba la realidad y, si

es necesario, aplazar ciertas gratificaciones si entran en conflicto con nuestros intereses más generales. Aquí es donde realmente Kant tiene que argumentar con el fin de demostrar la existencia de la razón, y él deja de lado la antítesis absoluta entre las leyes pragmáticas de la razón y las leyes morales. La abandona, afirma Adorno, porque es lo suficientemente perceptivo y sincero para darse cuenta de que la razón como órgano de la verdad y la razón como órgano de las pulsiones de autoconservación no son dos cosas totalmente desvinculadas entre sí. La razón por la cual el sujeto se hace a sí mismo autónomo y se centra por completo en la verdad es un producto dialéctico. Es el resultado de la razón práctica de autoconservación, que Kant había tendido a descartar como simplemente pragmática. La razón proporciona leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad que nos dicen lo que debe suceder (lo que es bueno y provechoso de ser apetecido, lo que es bueno y provechoso que suceda), aunque tal vez nunca suceda. «En esto difieren de las leyes de la naturaleza, que se refieren solo a lo que sucede. Estas leyes deben ser llamadas, por lo tanto, leyes prácticas» (Kant, [1787] 2009, A 802/B 830). A la luz de esta interpretación, Adorno realiza una lectura muy distinta a la propuesta más arriba sobre la indiferencia hacia los efectos en Kant.

El caso es que, como la razón se ha transformado en razón instrumental, el sujeto no pone a prueba la realidad para la satisfacción de sus deseos, o la postergación —o incluso la abstención— de los mismos, de forma tal que estas renunciencias le permitan realizarse (en vistas a intereses más generales), sino que la utiliza para la represión de las pulsiones de forma ilegítima. Al poner las facultades racionales al servicio de la irracionalidad de la totalidad que, a su vez, ofrece al sujeto falsas satisfacciones y crea necesidades que no son tales, el pensamiento ilustrado fracasa. Convirtiéndose él mismo en mitología, valida una realidad que es, en sí misma, constituida por los seres humanos como si fuese una realidad universal y necesaria o, en otros términos, natural y sin salida.

Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales.

[...]

El juicio filosófico tiende a lo nuevo y, sin embargo, no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite solo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario,¹⁷ le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del

17 Es decir, ante los intentos de Kant por superar el idealismo.

cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, pp. 61 y 80)

La recepción de Freud en el marxismo crítico

Fue en especial a través de Erich Fromm¹⁸ que el Instituto puso en diálogo al marxismo y al psicoanálisis (Jay, [1974] 1989, p. 155). Esta reflexión se consolida en el exilio americano con el ingreso de Adorno —que coincide con el distanciamiento de Fromm— como miembro con dedicación total en 1938. La desvinculación definitiva entre Fromm y el Instituto se produce en 1939. Bajo la dirección de Fromm, durante los años previos a 1933 (1929-1930) en Frankfurt, el Instituto de Investigación Social realizó un estudio sobre la conciencia política de los obreros y empleados alemanes. Esta investigación, que incorporaba como novedad la entrevista psicoanalítica en profundidad, concluyó que los trabajadores alemanes tenían una alta predisposición al sometimiento a la autoridad, es decir, que el potencial fascista concentrado en la población obrera se vinculaba, de alguna manera, a lo que ya en el exilio americano el Instituto relacionó directamente con el carácter de clase del fascismo y con una relación decisiva entre fascismo y capitalismo (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 276). Los resultados, que fueron motivo de intensos debates al interior del Instituto, permanecieron en la órbita interna. Esta investigación a cargo de Fromm —*Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich*— no fue publicada hasta 1980. El Instituto se preparó, en cambio, para el ascenso del fascismo alemán buscando un lugar en el extranjero donde poder continuar con sus investigaciones.

Marx y Freud permitieron a Fromm interpretar la relación entre el psicoanálisis y la realidad material, pero luego Fromm modificó la teoría de las pulsiones negando el «materialismo biológico» de Freud, aspecto que Adorno y Horkheimer consideraban el núcleo teórico del psicoanálisis freudiano (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 292).

... el materialismo de la teoría crítica extrae su fuerza de los impulsos y deseos humanos, de una estructura libidinal que permanece frustrada y que más tarde conducirá a Adorno a un «giro al sujeto»¹⁹ para combatir la debilidad del yo. (Maiso, 2010, p. 162)

18 Uno de los cuatro miembros permanentes del Instituto Psicoanalítico de Frankfurt y director vitalicio del Departamento de Psicología del Instituto de Investigación Social a partir de 1930 y hasta 1939.

19 Este giro al sujeto queda referido a la posibilidad de resistencia crítica hacia los imperativos de adaptación y las necesidades reales y frustradas de los sujetos (Maiso, 2010, p. 176).

Si bien Fromm es considerado como el colaborador del Instituto «más importante desde el punto de vista teórico» (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 293), después de 1935 la revista del Instituto publicó un solo artículo suyo: «La condicionalidad social de la terapia psicoanalítica». El punto decisivo de las críticas de Adorno a este artículo —que nunca simpatizó con la colaboración entre Horkheimer y Fromm— se basaba en que no era posible, desde una postura de izquierda, reprochar a Freud su falta de bondad como lo hacía Fromm. La falta de bondad —decía Adorno— es justamente lo que los burgueses individualistas critican también en Marx, quien, junto a Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), consideraba que la filantropía es un instrumento utilizado por el socialismo burgués para mantener sus intereses de clase aplacando, mediante la caridad, la ira y el resentimiento hacia un sistema que no ha hecho otra cosa que aumentar la desigualdad entre los seres humanos. En este sentido, Adorno consideraba que el artículo de Fromm constituía una «verdadera amenaza para la línea de la revista» (carta de Adorno a Horkheimer, marzo de 1936, cit. en Wiggershaus, [1986] 2010, pp. 288-289). Por otra parte, Adorno coincidía con Fromm en el reproche dirigido hacia Freud por conceder mayor importancia a los fines sociales que a la felicidad del individuo. Pero la «falta de bondad» de Freud no podía ser superada con bondad, es decir, con hacerle «sentir al paciente algo de lo que debería ser» (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 288). La actitud represiva de Freud, vista como falta de bondad, permitía, según Adorno, negar la posibilidad de satisfacción pulsional por esa vía y romper con la ilusión de que con bondad las cosas podrían mejorar. La bondad para Adorno puede conducir a la adaptación, y quien está interesado en conducir a la humanidad hacia otras posibilidades podría llevar, a través de la filantropía, a reforzar en los sujetos aquello que los convierte en víctimas o en verdugos potenciales (carta de Adorno a Horkheimer, 2 de junio de 1941, cit. en Wiggershaus, [1986] 2010, p. 290). Rolf Wiggershaus plantea que para Adorno —uno de los tres no analizados, junto a Friedrich Pollock y a Marcuse, del grupo de Horkheimer— la crítica a Freud, desde la izquierda, es que la postura del analista no debe ser la del representante del principio de realidad, sino la de alguien que lleva este principio al extremo. Desde una perspectiva crítica de izquierda, la práctica psicoanalítica correcta debe llevar a los sujetos a la conciencia de su infelicidad (la general y la propia) y suprimir en los sujetos las satisfacciones que permiten mantener en pie el orden que se desea eliminar. La tarea del analista sería la de llevar al paciente a sentir hastío por «el falso placer», a rechazar lo que se le ofrece como satisfacción de sus necesidades y a llegar a ver (si bien confusamente) que la felicidad que ha conseguido no es suficiente, incluso —dice— en aquellos aspectos en los que ella es real (Adorno, [1951] 2001, p. 59; Wiggershaus, [1986] 2010, p. 288). La crítica que deja planteada Wiggershaus es que Adorno propone lo que considera una práctica psicoanalítica correcta trasladando lo que podría

ser cierto en una teoría estética y en una teoría de la lucha de clases al ámbito del análisis individual. Para Wiggershaus, los riesgos de llevar a la desilusión a los individuos no eran menos grandes que los de la práctica de la bondad (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 289). Ante estas cuestiones es preciso tener en cuenta que Adorno se oponía a considerar el psicoanálisis como un método meramente terapéutico. El psicoanálisis freudiano es, en sus reflexiones sobre el sujeto, un gran aporte para el diagnóstico de la época. Adorno fundó su crítica al sujeto como crítica de la sociedad en lugar de contrastar la impotencia del individuo con una idea abstracta de individualidad autónoma (Müller-Doohm, 2003, p. 584). En este sentido, no puede decirse que Adorno sea un humanista, es decir, no promueve una idea abstracta, ideal y positiva de lo que deba ser el ser humano.

En las sociedades altamente industrializadas se constata un hecho paradójico en la subjetividad: la progresiva individualización no se corresponde con la posibilidad de singularidad. Esta perspectiva crítica sobre el sujeto fue radicalizada por Adorno, quien llegó a afirmar que los «mecanismos predominantes de integración social vacían psíquicamente al individuo» (Müller-Doohm, 2003, p. 585). El yo debilitado va de la mano del narcisismo colectivo a través de la identificación con líderes autoritarios. Para autores como Stefan Müller-Doohm, estas ideas condujeron a Adorno a elaborar conclusiones sumamente arriesgadas acerca de la alianza entre la sociedad que reprime a los sujetos y el inconsciente. Estas conclusiones son expresadas por Adorno en afirmaciones tales como «la victoria del ello sobre el yo [...] está en armonía [...] con el triunfo de la sociedad sobre el individuo» (Adorno, [1955] 1994, p. 201; Müller-Doohm, 2003, p. 585). Esta postura radical no impidió, sin embargo, que Adorno aceptara la posibilidad de una salida para esta crisis de la individualidad.

Adorno considera que las posturas que se empeñan en separar al individuo de la sociedad impiden que seamos capaces de percibir las tendencias sociales como propias y las percibimos como algo que nos impone. Esto no significa la equiparación del sujeto a la sociedad, sino que marca la necesidad dialéctica de percibir a la sociedad como algo sustancial al sujeto al mismo tiempo que como su contrario. De otro modo la «objetividad enajenada» se hace inescrutable y lleva a los sujetos a su «sí mismo» (al individualismo, no a la individualidad). Se prepara para la humanidad «un insípido alimento popular a base de Freud» (Adorno, [1955] 1994, pp. 154-155) y se crea la ilusión para los impotentes de que su destino depende de sí mismos. De esta forma, el psicoanálisis, allí donde se esperaría que los sujetos se encuentren a sí mismos, los transforma en objetos. Porque lo psicológico no es un interior con relativa autonomía del exterior como se pretende hacer creer. Este «defecto» del psicoanálisis que da primacía a la interioridad es «disculpado» porque «armoniza con la irracionalidad de los fines» (Adorno, [1955] 1994, p. 155). Al formar parte de la ideología, el mismo psicoanálisis tiene un puesto en el taller de reparaciones de la sociedad capitalista. El ámbito de lo psicológico se reduce cada vez más en la

medida en que pasa a colaborar con la realidad, en lugar de formar parte de un intento por comprenderla. De esta manera, el individuo aislado representa a la totalidad con sus contradicciones sociales sin ser consciente de la totalidad que representa. Pero no se trata de una mera copia de las contradicciones sociales por parte del individuo, la configuración de la totalidad social en el interior de los sujetos adquiere una dinámica propia que se desarrolla desde el propio sujeto. Al separar el mundo interno de la sociedad, se enajena a los sujetos de sí mismos y las tendencias históricas, que van en su contra, se realizan en ellos y con ellos «y hasta sus cualidades psicológicas promedio van a insertarse en su comportamiento social promedio» (Adorno, [1955] 1994, p. 158). Si bien los sujetos no se agotan en esta «racionalidad objetiva» e incluso pueden llegar a oponerse a ella, la separación entre subjetividad y sociedad colabora con el hecho de que permanezcan a su servicio.

El elemento pulsional se manifiesta en la totalidad como «necesidades» impuestas o manipuladas. Lo social ya no puede ser entendido como el elemento mediador entre el sujeto y sus necesidades. Ahora estas necesidades son externas (se imponen desde el exterior aunque se experimentan como necesidades reales) y las posibilidades para su satisfacción consisten en seguir las reglas del juego eliminando, cada vez más, las resistencias:

En consecuencia, el diagnóstico adorniano es que la ambigua relación con la autoridad que diagnosticara Freud, en la que los sujetos se debatían entre el temor y el deseo de aceptación, había mutado hasta alcanzar un punto en el que el sujeto debilitado no puede disminuir su necesidad de identificación sin desencadenar enormes conflictos libidinales; al aceptar los modelos que la sociedad le ofrece, su tensión se descarga, pero de este modo se produce la «identificación con el agresor», que refuerza su indefensión frente a la totalidad social (Maiso, 2010, p.292).

De este modo, la racionalidad de los medios para la autoconservación queda condenada a la irracionalidad de los fines, en contra de esa misma autoconservación. En este sentido, Adorno entiende que la idea freudiana según la cual los mecanismos inconscientes deben hacerse conscientes requiere de una fortaleza que no es posible presuponer en las condiciones actuales porque, especialmente a través de la industria de la cultura, la sociedad ha debilitado y funcionalizado al yo.

Adorno entiende que es correcto separar lo psicológico de lo social en la medida en que esta separación registra la ruptura entre el individuo y la sociedad dejando espacio para la libertad. En la medida en que el sujeto no está completamente conforme con la totalidad que lo mutila, funcionalizando sus deseos, deja abierta la posibilidad de contrarrestar la simple reproducción. Por otro lado, considera que la separación entre lo psíquico y lo social es incorrecta en cuanto renuncia al interés por identificar las causas de esta separación. La sociología

que desatiende al sujeto se asemeja más a las ciencias de la naturaleza sin alcanzar su objeto social y da, como resultado, una sociología sin sociedad. Por su parte, la psicología que no se interesa por lo social y se interesa por el sujeto de forma aislada desatiende cómo influye en el psiquismo el proceso social de producción. Ambas disciplinas se apropian, de esta manera, de sus incompetencias (el sujeto o la sociedad) sin tener la capacidad para corregirlas.

La sociología que pretende tomar el factor subjetivo como mero dato ofrece resultados estadísticos basados en individuos particulares y sus contenidos de conciencia sin cuestionar a esos individuos y sus contenidos. Toma a la conciencia que los individuos tienen de sí mismos para explicar sus acciones, sin ocuparse de la determinación social de la opinión y de la conciencia que los sujetos tienen de sí mismos en relación a esta determinación. En el caso de la psicología, Adorno sostiene que los mecanismos que descubre en el psiquismo no permiten explicar lo que de la conducta es socialmente relevante cuando se orienta por una psicología del yo superficial. Las psicologías del yo frustran la comprensión psicológica de la determinación social (heterónoma) de las decisiones que los sujetos toman, en apariencia, de forma autónoma. Adorno entiende que la racionalidad del yo queda limitada a elegir de manera «realista» entre alternativas mínimas. Las posibilidades de elección para el inconsciente son desviadas por métodos de manipulación y se impide que el aspecto consciente del yo ilumine de alguna manera estos mecanismos. De esta forma, según Adorno, ello y superyó cierran el pacto porque allí donde las masas actúan irracionalmente están preformadas por la censura (Adorno, [1955] 1994, p. 163). La censura no estaría al servicio de la racionalidad porque lo que el yo reprime (impidiendo su acceso al yo consciente) promueve lo irracional al servicio de la realidad irracional. Cuanto más ajustado a la realidad está el sujeto, más cosificada su subjetividad. A mayor realismo, mayor destrucción de su subjetividad. Porque el realismo atenta contra la propia autoconservación, en la medida en que el mecanismo de adaptación a la realidad implica un daño para el sujeto que degenera en impotencia frente a esa realidad y desencadena tendencias destructivas. Como señala Jordi Maiso: la predisposición a la agresión es una forma de tomar contacto con aquello que es reprimido por el modelo de la racionalidad instrumental (Maiso, 2010, p. 366). Esto no significa una propuesta de retorno a lo natural no reprimido, sino una apelación a la posibilidad de la razón de convivir sin deformar y mutilar aquello que reprime. De aceptar lo que ella no es. Vincularse a lo pulsional no ya como algo que se deba someter, sino como algo que puede acompañarla, y que se vincula a nuestra felicidad y capacidad de convivencia con lo distinto, comprendiéndolo como lo que es sin negarlo:

El propietario de un hotel, llamado Adán, mató a golpes de bastón a las ratas que manaban de los agujeros del patio ante los ojos de un niño que le admiraba; según su imagen ha configurado el niño la del primer hombre. Que eso se olvide, que ya no se entienda lo que se sintió una vez ante el

coche del perrero, es el triunfo de la cultura y su fracaso. Esta no puede tolerar el recuerdo de esa zona, porque siempre hace como el viejo Adán y precisamente eso es incompatible con el concepto que tiene de sí misma. La cultura abomina la pestilencia porque ella misma apesta, porque su palacio, como dice Brecht en un pasaje grandioso, está construido con mierda de perro. Años más tarde de que se escribiera dicho pasaje, Auschwitz demostró el fracaso de la cultura de modo irrefutable (Adorno, [1966] 1975, p. 366; cit. en Maiso, 2010, p. 419).

El psicoanálisis es afectado por la dinámica social en la medida en que su práctica se convierte en otro mecanismo más de adaptación de lo pulsional a las dinámicas sociales. La civilización pretende negar los conflictos que el psicoanálisis dejó al descubierto en el psiquismo y suspende temporalmente las represiones, compensando la renuncia y el sacrificio (exigidas por la dinámica social) a través del consumo o instancias y períodos de legitimación brutal de la destrucción.

Adorno reprocha a Freud el haberse dado por satisfecho con el origen social del carácter abstracto de lo inconsciente y no haber explicado la relación entre lo inconsciente y la realidad social. Freud no tuvo en cuenta la modificación —que él mismo descubrió— de lo real en el inconsciente. Freud se empeña en encontrar asideros a través de un pasaje repentino de lo psíquico a la facticidad (horda primitiva, escena originaria) refirmando la incidencia de lo social en lo psíquico que, al mismo tiempo, pasa por alto. Esto ocurre, según Adorno, donde Freud practica una psicología del yo (aunque del inconsciente) y trata al ello como si poseyese capacidad de raciocinio en la economía psíquica. Lo que no significa para Adorno que en lo inconsciente no esté presente cierta forma de racionalidad, sino que Freud trata al ello como algo con una racionalidad propia y autónoma sin detenerse en cómo, en la economía psíquica, intervienen factores sociales. Los vínculos entre la sociedad y el psiquismo deben ser tratados más allá del contacto a través del principio de realidad y los rodeos pulsionales para alcanzar sus metas. Adorno está interesado en la influencia de la dinámica social en la economía psíquica regida por el principio de placer y en cómo se sedimenta en el inconsciente «aquello que ha de pagar los platos rotos del progreso y la ilustración» (Adorno, [1955] 1994, pp. 165-166), sepultados como fracasos «intemporales» de la humanidad.

Entre los cuales ha ido a dar también la exigencia de felicidad, que en la práctica muestra un aspecto «arcaico» tan pronto como apunta exclusivamente como meta a la contrahecha figura de una satisfacción somática localizada, escindida de la consumación total, que se metamorfosea en «some fun» con mayor radicalidad cuanto más aplicadamente se esfuerza en alcanzar una vida consciente de adulto (Adorno, [1955] 1994, p. 166).

Con Freud, lo psíquico concreta la crítica kantiana a la psicología racional y se despliega la psicología empírica, pero se subordina al mundo ya constituido. En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene la imposibilidad de que la razón pueda, por sí misma, alcanzar el conocimiento «de ese yo que piensa» sin intervención de la sensibilidad. La psicología racional se distingue de la empírica en que la primera pertenece a la filosofía pura y pretende ser una ciencia pura del sentido interno. La psicología racional toma como equivalentes el sentido interno y la apercepción que, según Kant, no puede ser objeto de conocimiento, porque a ella no le corresponde ninguna intuición sensible. Kant ha argumentado en contra de esta posibilidad, habilitando para la psicología el sentido interno como objeto desde una perspectiva empírica que no pertenece a la esfera de la libertad.

... la psicología empírica debe ser enteramente desterrada de la metafísica, y está enteramente excluida de ella ya por la idea de esta. Sin embargo, se deberá seguir concediéndole, empero, según el uso académico, un lugarcito en ella (aunque solo como digresión); // y ello por móviles económicos, porque ella todavía no es tan rica que constituya ella sola un estudio, pero es, sin embargo, demasiado importante para que se la elimine del todo o para que se la coloque en otro lugar en el que pudiera encontrar todavía menos afinidad que en la metafísica. Es, por tanto, meramente un extraño que ha sido acogido hasta ahora, al que se le concede asilo por algún tiempo, hasta que pueda ocupar su propia vivienda en una antropología completa ([que es] la pareja correspondiente a la doctrina empírica de la naturaleza). (Kant, [1787] 2009, A 849/B 877).

Adorno establece un paralelismo entre la falta de libertad señalada por el psicoanálisis y la crítica materialista a un mundo gobernado por la economía. Pero la falta de libertad, en la teoría psicoanalítica, se consolida como condición humana (como en el sujeto empírico en Kant) y, al pensar esta falta de libertad como algo meramente psicológico, se «desubjetiviza a la subjetividad» y «el psiquismo arrojado de vuelta a sí mismo [...] se agota en sus ecuaciones de energía» (Adorno, [1955] 1994, p. 169). El concepto de yo que Adorno propone es dialéctico: psíquico (fragmento de libido) y no psíquico (representante del mundo). Freud no se ocupó de esta dialéctica (Adorno, [1955] 1994, p. 180).

Para Adorno, en una sociedad irracional, recaen sobre el yo tareas que no puede cumplir según la concepción que del yo da Freud. Por un lado, el yo debería poder reconocer la realidad de forma de desempeñar sus funciones de manera consciente. Por otro lado, para poder realizar prohibiciones, el yo debe permanecer inconsciente (bajo la forma de superyó). En la génesis del yo, Freud explica que el sujeto debe pactar entre sus necesidades y las exigencias sociales de convivencia. El yo toma distancia de la libido y se constituye como

examinador de la realidad. Por otra parte, Freud ha tenido en cuenta —en especial en *El malestar en la cultura* (1930)— que la renuncia pulsional exigida no se corresponde con las compensaciones. Estas compensaciones serían las únicas que podrían justificar ante la conciencia las renunciaciones exigidas por la sociedad. Como estas renunciaciones son injustificables (los sujetos obtienen malestar por sus renunciaciones, sin ser legitimadas con satisfacciones) el yo ha de volverse inconsciente. Lo que el yo debe realizar de manera consciente, para su autoconservación, se vuelve inconsciente a causa de esta misma autoconservación. En las condiciones de existencia actuales, el yo en tanto que soporte de la realidad es también un no-yo. El principio de realidad no es un trabajo de un yo consciente, en la medida en que el yo —como representante del principio de realidad— debe reprimir la conciencia de infelicidad, compensando las renunciaciones con formas de satisfacción ilegítimas para la propia racionalidad. Las necesidades libidinales que el yo representa, en tanto que expresión del principio de placer, no se corresponden con las condiciones para la autoconservación exigidas por la sociedad. El principio de placer no armoniza con el principio de realidad. De esta manera, las funciones conscientes del yo se mezclan con funciones inconscientes y lo que aspiraba a ir más allá de lo inconsciente se pone al servicio de él y lo fortalece. Adorno considera que el psicoanálisis no se ha ocupado de manera suficiente de esta vuelta del yo al ello. Al volver al inconsciente, la racionalidad del yo no desaparece, pero el yo pone sus cualidades racionales para el examen de la realidad al servicio de lo inconsciente (lo irracional) y se armoniza —mediante satisfacciones que no son tales— el principio de realidad con el principio de placer.

Adorno reconoce un punto en el reproche que el revisionismo realiza a Freud por no haber sido suficientemente crítico con el daño que la cultura produce en el sujeto. Sin embargo, Adorno considera que con el rechazo de la teoría de las pulsiones, el revisionismo niega la función fundamental de la cultura en la represión. Así, a pesar del énfasis revisionista en la cultura, el revisionismo no se ocupa realmente de su influencia en el sujeto. Resaltando el lugar del yo como mediador, entre lo interno y lo externo, descuida los conflictos entre el yo y el ello en el proceso civilizatorio como proceso de adaptación. El revisionismo pasa por alto la crítica al yo integrado, adaptado a la realidad. Oponiendo al yo unitario la fragmentación pulsional, desestima los conflictos pulsionales, uno de los mayores méritos de Freud. Al romper con el mito de la unidad de la personalidad, Freud permitió dar cuenta de la dialéctica entre la historia subterránea de la humanidad —en términos del destino de las pulsiones reprimidas y deformadas— y el proceso civilizatorio que avanza en base a represiones y renunciaciones. Los conflictos entre las tres instancias (ello, yo y superyó) revelan los conflictos internos que los sujetos experimentan y que la civilización ha superado solo en apariencia. Adorno afirma que una determinada estructura social no expresa determinadas tendencias psicológicas, sino que las elige. El debilitamiento del yo tiene como consecuencia el aumento del

narcisismo y sus derivados colectivos (la pulsión de destrucción). Lo que en apariencia diferencia al sujeto de la totalidad (el yo) «contrarresta la brutalidad del exterior» (la nivelación) y aprovecha el «núcleo primitivo del inconsciente» (inconsciente arcaico) donde las pulsiones permanecen frustradas e incomprendidas. El reverso de la civilización es la barbarie.

El individuo es algo creado. Pero lo creado puede ser superior, no necesariamente significa que sea algo negativo. Por eso la crítica al estado actual de la subjetividad no equivale a la negación de otras posibilidades para el ser humano. Adorno y Horkheimer consideraban que la libido era un concepto indispensable, no solo para la crítica, sino también para la utopía, porque implicaba algo fuera del control social total. Un psicoanálisis que no se interesa por explicar cómo responde la libido a las presiones de la cultura, descuida el origen social del inconsciente y las posibilidades de una sociedad emancipada.

Los seres humanos transitamos por las vías preparadas para transitar, sin experimentar mayores resistencias. En este sentido no nos sentimos tan inseguros. Pero también está latente un miedo real —percibido de forma inconsciente— que es el de la amenaza de una catástrofe total y que somos prescindibles para la sociedad: «todos sabemos que somos parados potenciales que podemos acabar viviendo de gorra, es decir, que esto también funciona sin nosotros», decía Adorno en su discusión con Arnold Gehlen (Adorno y Gehlen, [1965] 1988, p. 192). El miedo inconsciente a la catástrofe de una regresión total y el miedo a la sustituibilidad no son miedos metafísicos. En una sociedad en la que somos reducidos a funciones, todos somos reemplazables. El carácter de potencia que se nos opone, que adquieren las instituciones, responde a que las relaciones humanas son muy poco claras. No se trata de una fatalidad inherente a nuestra naturaleza. Cabría preguntarse —expresa Adorno— si no habría que cambiar estas instituciones por otras que no ejerciesen la opresión de las instituciones presentes. Esta opresión, esta carga, que no nos permite una formación y una educación para la libertad. La ética, entendida como el estar al servicio de un propósito, puede servir al propósito de la adaptación y la sumisión o puede cumplir el propósito de transformar lo que nos impide vivir nuestras posibilidades y desarrollar nuestro potencial. Pero —pregunta Adorno— ¿cuál es el propósito del ser humano? ¿Cuál es el potencial «ínsito» en los seres humanos?

En la propuesta marxista de transformar el mundo en lugar de interpretarlo, Adorno ve la herencia del idealismo alemán y de Kant en particular: se da una primacía a la razón práctica sobre la razón teórica. Pero en Marx, se prepara una revolución de la praxis en la teoría, porque una humanidad liberada por la praxis habilitaría una forma distinta de pensar (Adorno, [1966] 1975, p. 243). En este punto aparece la postura adorniana de teoría como praxis transformadora, de una forma de comportamiento que se resiste a la colaboración.

Industria cultural y fascismo

En este capítulo se desarrolla la importancia del análisis sobre la cultura en relación al yo debilitado, resaltando la necesidad de pensar la interiorización de los preceptos sociales como forma de resistencia para «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido» (Adorno, [1966] 1975, p. 365). La eficacia para la manipulación de los sujetos como masa está —según Adorno— en el debilitamiento de los aspectos conscientes del yo y el aumento de mecanismos, inconscientes o preconscientes, que evaden o anulan la capacidad de reflexión y conciencia crítica, y son el conducto para regresiones colectivas a estadios de agresividad y destructividad. Se presentan algunos análisis, realizados por Adorno, sobre los mecanismos psíquicos que operan en la propaganda fascista en relación a la industria de la cultura y a las formas de satisfacción que estos mecanismos habilitan y se abordan las consecuencias para los aspectos conscientes de la personalidad en términos de un «psicoanálisis al revés» (Lowenthal en Jay, [1974] 1989, p. 285).

Apoyada en la teoría psicoanalítica, la teoría crítica se ocupó de detectar y explicar los potenciales autoritarios que habían sido identificados en la población obrera de Alemania y por comprender un fenómeno que afectó a toda Europa: el ascenso del nazismo. El Instituto veía a la racionalidad seriamente amenazada por el uso, efectuado por el fascismo, de medios racionalizados con fines irracionales. En el exilio, la teoría crítica detectó que el autoritarismo norteamericano desarrolló formas más sutiles orientadas al conformismo, en especial a través de la industria cultural, y se caracterizó por la primacía de proyecciones colectivas sobre las individuales sin un recurso al miedo o la coerción de forma directa (Jay, [1974] 1989, p. 282). En Estados Unidos, con el apoyo del American Jewish Committee (AJC) y a través del contacto del Instituto de Investigación Social con el Berkeley Opinion Study, Adorno realizó, junto a otros investigadores, el trabajo social empírico *La personalidad autoritaria* (1950). El antecedente más significativo de este estudio fue la investigación²⁰ que el Instituto realizó en Alemania en 1931, dirigida por Fromm. La agitación fascista había crecido en Estados Unidos, «el antisemitismo se convirtió en un objeto relevante desde el punto de vista político» y el interés por indagar en los mecanismos del fascismo respondía al objetivo de contrarrestarlo (Claussen, [2003] 2006, pp.159-160).

20 *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich*, publicada casi cincuenta años después por Wolfgang Bonß.

Los estudios de *La personalidad autoritaria* —si bien, como expresan sus autores, no pretenden ser definitivos, sino que deben ser considerados como un plan piloto— detectaron un «nuevo tipo antropológico» potencialmente fascista y no un fenómeno estrictamente alemán.

La idea de un orden natural cerrado y cíclico, que establece un paralelismo entre naturaleza y sociedad, queda expresada en la conocida —aunque no tan comprendida— tesis de *Dialéctica de la ilustración*: «el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 57). Dentro de este orden mítico, en tanto que orden cerrado y repetitivo, la distinción entre bien y bienestar —establecida por Kant— se expresa como una contradicción del capitalismo avanzado entre la felicidad individual y el desarrollo social. Pero, previamente,

... la ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzó su expresión final en la retórica fascista. Las pretensiones revolucionarias de los fascistas no fueron más que un fraude destinado a perpetuar la dominación de las clases gobernantes (Jay, [1974] 1989, p. 109).

La identificación en la propaganda y la manipulación fascista

En «Antisemitismo y propaganda fascista» (1944), Adorno sostiene que la propaganda fascista aprovecha los mecanismos inconscientes del psiquismo transformando a los sujetos en muchedumbre violenta sin objetivos políticos razonables. Identifica tres aspectos psicológicos en los discursos fascistas: 1) los líderes se dedican a hablar mucho de su público o de sí mismos, estableciendo una identificación entre ellos y la masa que puede operar como sustitución de la imagen del padre por un yo colectivo; 2) glorificación de las acciones, promoción de medios y pérdida de objetividad de los fines a través de la propaganda como forma de satisfacción por medio del sentimiento de pertenencia al grupo (acceso a confidencias, informaciones privilegiadas, etcétera) y 3) racionalización del placer que historias sobre escándalos sexuales, crueldades o atrocidades producen en el público (tráfico de escándalos).

La falta de precisión respecto a los fines responde al carácter poco o nada teórico del fascismo, y a su aspecto no comprometido. Una característica de los discursos autoritarios es que mediante ellos no se expresa un respeto por los límites ni por cumplir compromisos. Los sujetos no son tratados como personas racionales y autónomas, sino como masa que tiene que ser sumisa y obedecer. La meta de la propaganda fascista, y de los discursos antisemitas en particular, no es racional porque no intenta convencer mediante argumentos, sino debilitar la autonomía de los sujetos. La propaganda construye *espectros*

tipológicos sin preocuparse de si la imagen de determinado *tipo* de personas que construye se corresponde o no con la realidad. Al utilizar, en sus discursos, asociaciones o repeticiones de ideas sin preocuparse por una relación lógica, elude los mecanismos de control del análisis racional. Estas características no racionales se organizan, sin embargo, de una forma racional, de un modo semejante al utilizado por la industria cultural. La naturaleza psicológica de la manipulación fascista se revela, según Adorno, en la relación entre el líder y los partidarios de la propaganda. Un aspecto de esta relación es que la propaganda ofrece una satisfacción pulsional. Esta satisfacción opera a través de un mecanismo similar al de las series televisivas norteamericanas (*soap operas*) que ofrecen al ama de casa una satisfacción. El ama de casa se identifica con las desgracias de la heroína y luego compra la caja de jabón, el público de la propaganda fascista se identifica con el agitador y luego adopta su ideología. En buena medida, la efectividad del discurso de los agitadores está en que se muestran dispuestos a ponerse en ridículo. Esto despierta el interés de las personas comunes en las que priman, por lo general, las inhibiciones. La exhibición que ofrece el orador es caracterizada por Adorno como una «exhibición ritual». En ella se revela una identificación, por parte del público, con algo que comparten con el orador, pero que no pueden expresar por sí mismos. La satisfacción que obtienen es en esa identidad y este acto de identificación es definido como «un fenómeno de regresión colectiva» (Adorno, [1944] 2005, p.15) en el cual la propaganda despierta emociones primitivas posibilitando la identificación con formas de ser y de pensar que la gente común inhibe por el control social. Se incita al abandono del autocontrol y a la asimilación de las pulsiones en un «esquema ritual» que se relaciona con el debilitamiento del yo individual. Una característica de este esquema es el estereotipo: la repetición de clichés, la dicotomía entre nosotros y los otros (negro-blanco, amigos-ene-migos, etcétera), así como la reiteración y escasez de ideas. También el discurso fascista se caracteriza por sus residuos religiosos. El culto religioso es sustituido por un culto a lo existente (lo que existe verifica la fuerza en la convicción de que se está en lo correcto, por ejemplo, el apoyo de personas famosas o con éxito), la divinidad es sustituida por la figura del líder y la doctrina religiosa por eslóganes de violencia e insinuaciones, como métodos indirectos para transmitir ideas que se pretende instaurar.

El chiste como forma de identificación colectiva

En la transmisión de ideas antisemitas, Adorno destaca el papel de la alusión en la relación consciente-inconsciente desarrolladas por Freud en *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). El mecanismo del chiste es semejante a los procesos inconscientes de elaboración de los sueños. En el chiste, como en los sueños, se expresan deseos reprimidos y que, como tales, no pueden

pasar directamente a la conciencia. Un deseo que es objeto de censura establece un conflicto entre la satisfacción de ese deseo y el deseo de no desearlo. Mediante un mecanismo inconsciente, el deseo es «disfrazado» para eludir la censura y ser así satisfecho. Pero en tanto que «disfraz» se presenta como otro deseo o no se explicita como tal. En la operación condensadora del chiste, que es la encargada de mantener una alusión,²¹ se ve un efecto de la censura o sofocación en el que puede detectarse lo que ha sido reprimido y una forma de eludir la censura (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 76). La alusión en el chiste, como las alusiones en los discursos fascistas, pone de relieve algo oculto en el inconsciente que se disfraza para evadir la censura y ser satisfecho. Las alusiones del chiste no están al servicio de tendencias hostiles o agresivas únicamente en el fascismo. Las personas, en general, somos víctimas de un sistema que produce malestar —como queda expresado en palabras de Freud²² y ha sido abordado extensamente en *El malestar en la cultura*— y eso genera hostilidad.

En el chiste tendencioso, Freud distingue entre obstáculos internos y obstáculos externos para la satisfacción de las tendencias y afirma que la cancelación o evasión de un obstáculo interno, mediante el mecanismo del chiste, produce mayor satisfacción. La diferencia entre un obstáculo interno y uno externo está en que el interno cancela o evita «una inhibición preexistente», mientras que el externo «evita el establecimiento de una nueva» (Freud, [1905] 1986, p. 114). Para establecer como para conservar una inhibición se produce un «gasto psíquico» que es ahorrado mediante una ganancia de placer si se consigue cancelar o evitar una inhibición. La ganancia de placer queda vinculada a lo que Freud llama «placer previo», que sirve para desencadenar un placer mayor que el producido por la mera evasión de la inhibición (Freud, [1905] 1986, p. 131). La energía que estaba al servicio de la inhibición se descarga libremente al volverse innecesaria por el mecanismo del

21 El contenido manifiesto es una abreviación del contenido latente, aunque no es equivalente a un resumen ya que, si bien el contenido manifiesto está determinado por varias significaciones latentes, también las significaciones latentes pueden encontrarse en varios elementos del contenido manifiesto (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 76).

22 «... los objetos atacados por el chiste pueden ser instituciones, personas en tanto son portadoras de estas, estatutos de la moral o de la religión, visiones de la vida que gozan de tal prestigio que solo se puede vetarlas bajo la máscara de un chiste, y por cierto de uno encubierto por su fachada. [...]

Se puede decir en voz alta lo que estos chistes murmuran, a saber, que los deseos y apetitos de los seres humanos tienen derecho a hacerse oír junto a la moral exigente y despiadada; y justamente en nuestros días se ha dicho, en expresivas y cautivadoras frases, que esa moral no es sino el precepto egoísta de unos pocos ricos y poderosos que en todo momento pueden satisfacer sin dilación sus deseos. Mientras el arte de curar no consiga más para asegurar la vida, y mientras las instituciones sociales no logren más para volverla dichosa, no podrá ser ahogada esa voz en nosotros que se subleva contra los requerimientos morales. Todo hombre honrado deberá terminar por hacerse esa confesión, siquiera para sí.» (Freud, [1905] 1986, pp. 102-104)

chiste, que en lugar de desinhibir mediante argumentos, soborna al juicio y no permite que lo inhibido emerja a la conciencia. Una experiencia de placer es reforzada por una experiencia de placer de otra naturaleza: la técnica del chiste refuerza el placer producido por la satisfacción de una tendencia.

En el chiste hostil, que sirve a la satisfacción de la tendencia agresiva, se hace al oyente partícipe del odio o del desprecio «y así levanta contra el enemigo un ejército de opositores donde al principio solo había uno» (Freud, [1905] 1986, p. 128). Se busca vencer al juicio crítico —a diferencia de los argumentos que buscan que la persona tome de forma consciente una postura— derogando la capacidad crítica del oyente, capacidad que iría en contra del desprecio y del odio hacia una persona o grupo. En este sentido dice Freud:

El pensamiento busca el disfraz de chiste porque mediante él se recomienda a nuestra atención, puede parecernos así más significativo y valioso, pero sobre todo porque esa vestidura soborna y confunde a nuestra crítica. Estamos inclinados a acreditar al pensamiento lo que nos agradó en la forma chistosa, y desinclinados a hallar incorrecto —y así cegarnos una fuente de placer— algo que nos deparó contento.

[...]

No hay duda de que el chiste ha escogido el camino psicológicamente más eficaz (Freud, [1905] 1986, pp. 127, 128).

De las inhibiciones internas, la principal es la represión. La represión impide que seamos conscientes de las tendencias que buscan ser satisfechas mediante el chiste y que el chiste satisface. Según Freud, el chiste tendencioso muestra con mayor claridad la ganancia de placer al evadir las inhibiciones sin provocar el displacer que provocaría posteriormente la censura (por ejemplo, el insulto directo) reforzando, además, las tendencias a las que sirve.

Una condición que es esencial al chiste y que lo diferencia de lo cómico es que quien hace el chiste necesita de una persona que ría de su chiste. En el caso de lo cómico, la risa —que es el testimonio del placer en el espectador producido por lo cómico o por el chiste— se consume entre el yo y el objeto, mientras que en el chiste lo hace entre el yo y una tercera persona, de cuyas *condiciones subjetivas* depende el éxito o el fracaso del chiste. Si bien Freud señala que la risa no siempre es indicio de placer, sí lo es en el caso del chiste. En este, la risa del espectador representa la cancelación de una inhibición. El placer que obtiene del chiste un tercero está en correspondencia con el ahorro de un gasto psíquico que sí se produce en quien es su creador. Este gasto en la creación está relacionado, según Freud, con la fuerza de los obstáculos que la formación del chiste debe sortear para alcanzar la desinhibición y «se debita de la ganancia obtenida a raíz de la cancelación de la inhibición, ese

mismo gasto que el oyente del chiste no tiene que solventar» (Freud, [1905] 1986, p. 143). Cualquier exigencia de pensamiento consciente, también en el oyente (por ejemplo, la necesidad de explicación del chiste), implica una pérdida del efecto placentero producido por el chiste.

El chiste es una forma de identificación colectiva utilizada por la propaganda fascista: «cada chiste requiere su propio público, y reír de los mismos chistes prueba que hay una amplia concordancia psíquica» (Freud, [1905] 1986, p. 144).

Identificación y horda primordial

Como sucedáneo de la gratificación sexual, y en relación al vínculo entre conducta ritual y neurosis obsesiva en Freud, el discurso fascista expresa, según Adorno, el deseo de asesinato ritual y el deseo inconsciente de autoaniquilación disfrazado de salvación. En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907), Freud establece la relación de semejanza entre las acciones obsesivas y los rituales religiosos, caracterizando a la neurosis como una forma de religión privada deformada y a la religión como una forma de neurosis universal (Freud, [1925] 1986, p. 62).

Fácilmente se advierte dónde se sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: en la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, en el pleno aislamiento respecto de todo otro obrar (prohibición de ser perturbado), así como en la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles. (Freud, [1907] 1986, p. 103)

El ritual neurótico se deriva comúnmente, según Freud, de vivencias sexuales de la persona. La persona que practica el ritual compulsivo lo hace sin conocer —como Freud supone también en el creyente— su significado profundo o esencial porque este sirve a la representación de motivos inconscientes. Se comporta como si experimentase una culpa de la que nada sabe. En la base de la neurosis obsesiva está la represión de una «moción pulsional»²³ (de un componente de la pulsión sexual) [...]. Las acciones ceremoniales y obsesivas nacen como defensa frente a la tentación» de satisfacer esa pulsión (Freud, [1907] 1986, p. 107). Pero, a la vez, al aproximarse cada vez más a las acciones prohibidas por las cuales surgen y que se han exteriorizado en la niñez, los ceremoniales sirven —en cierto modo— a la satisfacción del placer que (por culpa) se trata de evitar. La insistencia de Carl Jung sobre las seme-

23 «Término utilizado por Freud para designar la pulsión bajo su aspecto dinámico, es decir, en tanto que se actualiza y se especifica en una determinada estimulación interna.» (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 226)

zanjas psíquicas entre los primitivos y los neuróticos lleva a Freud a centrar su atención en el horror al incesto de los primitivos. En ellos, el rechazo es mayor que en las personas cultivadas, verificando la relación entre el horror al incesto con la neurosis obsesiva en *Tótem y tabú* (1913). En esta obra, Freud dice haber encontrado una relación entre las dos principales prohibiciones del totemismo (prohibición de matar al tótem y prohibición sexual hacia las mujeres del mismo clan) con el complejo de Edipo (matar al padre y poseer a la madre). Luego Freud pasa a establecer las semejanzas entre el totemismo y la religión: matar anualmente al animal totémico, comerlo y llorarlo. Tomando la hipótesis de Charles Darwin de que los seres humanos vivieron originariamente en hordas, Freud supone que en el origen, el padre de la horda primordial se había apropiado de todas las mujeres y había expulsado a los hijos que representaban un peligro como rivales. Luego, estos hijos se reúnen, matan al padre y lo devoran. Lo matan por ser su enemigo y lo devoran por ser su ideal (lo que tiene sus vínculos con el concepto de ambivalencia en la neurosis obsesiva). La culpa y los nuevos enfrentamientos en caso de que uno de ellos ocupase el lugar del padre llevaron a los hijos a establecer un clan excluyendo la repetición de ese hecho y prohibiéndose a sí mismos a las mujeres del mismo clan (exogamia). La ceremonia anual era la rememoración del crimen del que nace la culpa, las instituciones sociales, la religión y la ética. Así, mediante la hipótesis de la horda primordial y el asesinato del padre, Freud elabora la teoría sobre el origen de la institución social. Los miembros de un clan totémico están obligados a ayudarse y a protegerse. Si uno de los miembros es asesinado, la venganza de muerte recae sobre todo el linaje de quien le ha dado muerte. El padre es sustituido por el animal totémico y el animal totémico por dios como símbolo de aquel padre primordial. En la *comunión*²⁴ cristiana —señala Freud— pervive, en cierto modo, el acto ritual de devorar al padre. Freud señala que el «sentimiento inconsciente de culpa» es significativo en la neurosis «y de empeños por ligar de manera más estrecha la psicología social a la psicología del individuo» (Freud, [1925] 1986, p.64). De otra parte, el neurótico representa «una pieza de infantilismo psíquico» (Freud, [1913] 1986, p.26) en lo que concierne a las fijaciones incestuosas, que desempeñan en él una función inconsciente primordial.

Freud entiende que, en el caso de la religión, la renuncia pulsional no responde exclusivamente a componentes sexuales, sino a componentes egoístas, perjudiciales para el desarrollo de la comunidad. Sobre las similitudes y las diferencias entre la neurosis obsesiva y la religión escribe:

La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, es que en la neurosis son

24 Participación en lo común.

exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta²⁵ (Freud, [1907] 1986, p. 109).

Estos planteamientos freudianos son tomados por Adorno para explicar la unión, basada en el odio, de la comunidad fascista. Cuando el odio no puede extenderse entre los miembros del grupo porque los aniquilaría, el odio se constituye como el lazo de unión frente al enemigo (como ocurre en el discurso fascista y en la horda primordial) y se ritualiza el sacrificio del enemigo en cada acto (político o ritual) bajo el cual los agitadores reúnen a la masa (constitución del clan en torno a la figura del líder o del padre asesinado).

En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, nada dice Freud respecto al vínculo —establecido por Adorno— entre el deseo inconsciente de autoaniquilación y la neurosis obsesiva. Sin embargo, es posible rastrear en Freud la idea de que la necesidad de castigo expresa la tendencia a la autoaniquilación. En *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), Freud describe los comportamientos de autocastigo que hacen del sujeto su propio verdugo (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 232). El sujeto obtiene cierto placer para el autocastigo del sentimiento de culpabilidad, mientras que el autocastigo parece proceder de la culpa inconsciente por experimentar un sentimiento negativo (odio, ira, etcétera) hacia alguien (Freud, [1909] 1986, p. 149). En la neurosis obsesiva, esta culpa inconsciente está vinculada a sentimientos de ambivalencia sobre una persona y al conflicto entre dos mociones opuestas, por lo general amor-odio, (Freud, [1986] 1909, p. 151). En los eventos fascistas se ejecuta una especie de ritual religioso donde el enemigo es ofrecido simbólicamente en sacrificio. Al proyectar las pulsiones destructivas de las masas en el enemigo, se convierte a los sujetos en víctimas: el resentimiento originario hacia el padre (encarnado en la figura del líder y generado por represión de la agresividad que la figura paterna genera) se transforma en obediencia masoquista hacia el líder (placer obtenido por sentimiento de culpabilidad) y en hostilidad sádica desplazada, desde el líder hacia quienes no forman parte del grupo (desplazamiento de la necesidad de castigo por experimentar odio hacia el líder en vistas de la autoconservación propia y del grupo).

Identificación y crisis de la individualidad

En «La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista» (1951), Adorno subraya la anticipación freudiana de tendencias sociales latentes. Según el autor, los estudios sobre el narcisismo y problemas del yo, constituyen una anticipación al fascismo. La psicología de las masas está relacionada

25 Freud no descarta la presencia de pulsiones de carácter sexual en la religión.

al debilitamiento del yo, para Freud, la existencia de una «pulsión gregaria» es un problema y no una respuesta a la cuestión: ¿qué hace que las masas sean masas? Una sociedad liberal, competitiva e individualista parecería contradecir la tendencia de los individuos a perderse en la masa y Freud permite comprender qué fuerzas psicológicas propician esta transformación. Según la hipótesis de Adorno, estas fuerzas son las mismas que han sido utilizadas por la propaganda fascista. Se trata de fuerzas que hacen del sujeto más manipulable y propenso a seguir objetivos contrarios a sus propios intereses. Estas fuerzas se establecen mediante la creación de un lazo libidinal de naturaleza artificial. Este lazo es lo que hace que las masas sean masas según Freud y es el principio unificador de la manipulación fascista en Adorno. En la satisfacción que los sujetos obtienen con el sometimiento a la masa, detectada por Freud, Adorno coloca el vínculo entre la homosexualidad y la pertenencia al grupo. Una suerte de libido pasiva que se deja fascinar por la libido activa del Führer: al atribuir características pasivas y femeninas a los participantes, Hitler insinuaba, según Adorno, el papel de la homosexualidad en la psicología de las masas.²⁶

La importancia de la libido, para el análisis de la psicología de las masas, en Freud, es que permite detectar la manifestación de rasgos que, en otras circunstancias, permanecen ocultos: en la masa o grupo el individuo deja de lado la represión de pulsiones inconscientes, como se ha visto en el caso del chiste. No es que los sujetos sean primitivos, sino que desarrollan comportamientos primitivos contradictorios al comportamiento racional. Estos comportamientos no son creación de la masa, la masa los vehiculiza. Existe, sin embargo, cierta afinidad en las masas con los rasgos arcaicos (recordemos: horda primitiva y asesinato del padre) y el resurgimiento de estos rasgos debe entenderse como resultado de un conflicto abordado por Freud: la rebelión contra la civilización puesta en práctica por el fascismo no debe ser entendida simplemente en términos de energías identitarias, sino también como algo que se nutre de otros «agentes psicológicos obligados a ponerse al servicio del inconsciente» (Adorno, [1951] 2005, p. 28).

El lazo libidinal de las masas no es de naturaleza sexual desinhibida, sino que ciertos mecanismos psicológicos de identificación transforman la energía sexual en sentimientos de unión (lazo). Freud aborda este tema por medio del estudio de fenómenos relacionados con la sugestión, entendida como pantalla de las relaciones amorosas que necesariamente deben permanecer inconscientes. En los grupos organizados, como la Iglesia o el Ejército, la referencia al amor está excluida o se expresa indirectamente por medio de un símbolo de unión. Como líder, Hitler no representa al padre amoroso, sino a

26 Por su parte, Wilhelm Reich apunta que la dominación masculina, en la Grecia antigua, estaba fundada en la homosexualidad y que el mismo principio domina inconscientemente en la ideología fascista (Reich, [1933] 1972, p. 121).

la autoridad amenazadora. La energía libidinal primaria se mantiene a nivel inconsciente y es desviada hacia objetivos políticos, eludiendo su pasaje por el yo como instancia consciente de crítica y reflexión. Un esquema libidinal autoritario —que relaciona al líder con el hipnotizador— conduce de forma regresiva a los sujetos reduciéndolos a miembros de un grupo. La relación del líder con la práctica hipnótica está en la sugestión como convicción, que no se basa en el razonamiento, sino en el lazo erótico. Los objetivos autoritarios e irracionales no pueden conseguirse por medio de la convicción racional y se recurre a despertar «una parte de la herencia arcaica del sujeto» (Adorno, [1951] 2005, p. 31), sedimentada en el inconsciente de la civilización como algo no resuelto. Freud remite las características de las formaciones de masa a su origen en la horda primitiva: el líder como padre temido y el grupo, con necesidades de ser gobernado sin restricción, con una pasión extrema por la autoridad. El líder, como el padre primitivo, es el ideal del grupo que ocupa el lugar del ideal del yo.²⁷ La sustitución del *ideal del yo* por un *yo de grupo* ocurre cuando los sujetos no consiguen autodeterminarse y compensan esta carencia (de un consciente propio y autónomo) a través de una identificación con la autoridad. Esta autoridad es representativa del yo de grupo, un yo de carácter irracional, opresivo y heterónomo.

El masoquismo del sometido está acompañado de impulsos sádicos. La integración en la masa ofrece satisfacciones solo de manera indirecta, mientras que el resentimiento contra la civilización pervive y se canaliza en los propósitos políticos, fusionándose con la sumisión a la autoridad. El sadomasoquismo en la masa está, según Adorno, en que la masa es intolerante en la misma medida en que respeta la fuerza, pide violencia, quiere ser gobernada y temer a sus líderes. La imagen del líder concentra los intereses del grupo y, sin importar si es el que realmente manda o no, el líder reanima la idea del padre primitivo.

Papel del narcisismo en la identificación: teoría freudiana de la idealización

Para Adorno, el aspecto primitivamente narcisista de querer devorar al otro, de querer hacer que el otro llegue a formar parte de uno mismo, se vincula a la figura del líder como «una proyección colectiva de sí mismo, más que de la imagen del padre» (Adorno, [1951] 2005, p. 33). Como medio indirecto de satisfacción narcisista, el objeto (en este caso el líder) es tratado de la misma

27 El término *ideal del yo* es lo que más tarde Freud llamará *superyó* y, si bien conviene recordar que el término *ideal del yo* no siempre se identifica con el *superyó*, Adorno los utiliza, en este caso, en el mismo sentido.

manera que nuestro propio yo, al tiempo que una parte de la libido narcisista se vierte sobre el objeto pasando el objeto a sustituir al ideal del yo.

Adorno sostiene que el líder promueve la identificación por idealización, en su persona, de los aspectos que los sujetos desean, pero que no han podido alcanzar, como algo incomprendido y no resuelto. El resultado de este conflicto son fuertes impulsos narcisistas que solo pueden ser satisfechos mediante la idealización del líder fascista a través de la transferencia parcial de la libido narcisista al objeto. Así, la imagen del líder, como una ampliación del sujeto, permite liberar de la frustración y descontento que la civilización produce al frustrar los deseos en los sujetos reales y concretos. La ambivalencia psicológica de desear someterse a la autoridad y ser uno mismo la autoridad es detectada por Adorno en la figura del líder. El líder aparece como superhombre (omnipotencia) y como un pequeño hombre (un individuo más): Hitler como una especie de King Kong y barbero, encarnado por Charles Chaplin en *El gran dictador* (1940). El aspecto de hombre común permite satisfacer las partes de la libido narcisista que no se proyectan en la primera imagen (la del gran hombre). Los integrantes del grupo, en los que estos dos aspectos no se satisfacen, se dejan llevar por el resto mediante sugestión.

Adorno señala que Freud ha sido el primero en abordar seriamente la tendencia a amar lo que se nos parece y a odiar lo que es diferente. Incluso en los grupos religiosos, en las religiones de amor, existe una tendencia a despreciar a quienes no pertenecen al grupo. Adorno señala que, en lugar de un vínculo sustituto de amor, se han generado vínculos de grupo basados en el odio. En el caso del fascismo no hay un criterio espiritual, sino que se utiliza el criterio de raza como lazo y, al existir pocos elementos positivos, la unión se alimenta de elementos negativos. Esta integración negativa está vinculada a la pulsión destructiva de la que Freud no se ocupa directamente en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), pero que desarrolla en *El malestar en la cultura* (1930) y, previamente, en *Más allá del principio de placer* (1920). En *Psicología de las masas* la hostilidad a lo externo al grupo es explicada por la ganancia narcisista: en la antipatía se reconoce el amor hacia uno mismo. En la propaganda fascista, por el solo hecho de pertenecer al grupo se es mejor que quienes están excluidos de él. La intolerancia hacia lo externo fortalece el lazo libidinal a través del aumento de la tolerancia interna y la igualación de sus integrantes. Laplanche y Pontalis señalan que la pulsión de destrucción «sería una fuerza radicalmente desorganizadora y fragmentadora» y no tendería —como Eros— a la creación, preservación y unión (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 16).²⁸

28 Como línea abierta para la investigación, interesa mencionar que el planteamiento que realiza Lou Andreas Salomé (1921) acerca del narcisismo permite pensar que no necesariamente toda formación de grupo es destructiva y contraria al amor.

Una horda de fraternidad psicológica

Freud se interesa por encontrar las causas psicológicas que alteran la vida anímica del sujeto por acción de la masa, en la cual el sujeto se caracteriza por un aumento de la afectividad y una disminución de la actividad intelectual. Los vínculos afectivos son esenciales a la masa, aunque no evidentes, porque lo que une a los sujetos como masa está oculto. Para Freud los sujetos se mantienen ligados libidinalmente como masa, renunciando a su individualidad. Esta unión libidinal define, según determinadas características (duración, organización, liderazgo, naturaleza: artificial o natural) diferentes tipos de masas. En primer lugar, Freud trata de las masas en la iglesia y en el ejército. En ambos casos lo principal es la figura del líder; por lo demás, ambas masas son organizadas, duraderas y artificiales. Esto último porque el lazo libidinal se establece por una presión externa (de ahí su carácter de artificial) que mantiene unidos a los sujetos como masa para evitar su disolución. Tanto en la iglesia como en el ejército, la estructuración de los sujetos como masa depende de la figura de su líder. Sin ese líder (o si en su lugar no existe una idea rectora) la masa se disuelve. En este tipo de organización en masa están presentes dos vínculos libidinales: el vínculo con el líder y el vínculo con los pares. La principal característica del sujeto en la masa, señalada por Freud, es su falta de autonomía. Esta se deriva del lazo libidinal en estas dos direcciones. La disolución del lazo con el conductor llevaría a la disolución del lazo con los miembros.

Freud define la identificación como «la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona» (Freud, [1921] 1984, p. 99) y distingue tres tipos: la *identificación directa* que desempeña un papel en la formación del complejo de Edipo, la *identificación regresiva* que se caracteriza por identificación con un rasgo del objeto de amor (o del objeto odiado por constituir un obstáculo frente a la persona amada) y la *identificación por comunidad afectiva* que se caracteriza por la capacidad de colocarse en una situación idéntica a la de una persona o varias. En este tercer tipo de identificación, los miembros de un grupo se identifican entre sí a través del vínculo que cada uno de ellos establece con el líder, que es colocado como ideal del yo.

Cuando el objeto ocupa por completo el lugar del ideal del yo, el yo ha sido devorado por el objeto, se ha debilitado hasta tal punto que «todo lo que el objeto hace y pide es justo e intachable» (Freud, [1921] 1984, p. 107), quedando anulada toda actividad que lo ponga en cuestión. Freud indaga esta situación analizando el enamoramiento y la relación con el hipnotizador. Si bien diferencia el enamoramiento de la identificación,²⁹ se plantea la posibilidad de

29 En el caso de la identificación, el objeto se ha perdido o resignado para ser luego introyectado en el yo que «se altera parcialmente según el modelo del objeto perdido» (Freud, [1921] 1984, p. 107). En el caso del enamoramiento, «el objeto se ha mantenido y es sobreinvertido como tal por el yo a sus expensas» (Freud, [1921] 1984, p. 108).

que haya identificación conservándose el objeto como es el caso del vínculo hipnótico (entendido este como un enamoramiento en el que la entrega del yo al objeto excluye la satisfacción sexual directa). La hipnosis ocupa una posición intermedia entre el enamoramiento y la formación de masa, se diferencia del enamoramiento por la ausencia de aspiración sexual directa y de la formación de masa en que el vínculo hipnótico se da entre dos sujetos. Las aspiraciones sexuales de meta inhibida, como la hipnosis, consiguen crear lazos fuertes entre los sujetos porque no logran una satisfacción plena, a diferencia de las aspiraciones directas que disminuyen cada vez que consiguen la descarga. Freud define a la masa —al menos la que tiene un líder— como un conjunto de individuos que han puesto el mismo objeto exterior en lugar de su ideal del yo y se identifican entre sí por medio de esta identificación con el objeto. No obstante, considera insuficientes las semejanzas de la hipnosis con la formación de masa porque, si bien la hipnosis permite comprender la pérdida de autonomía del sujeto en la masa, la hipnosis no permite explicar otra característica de la masa: la regresión a estadios primitivos o infantiles.³⁰

En la masa, los afectos y la actividad intelectual de los sujetos son demasiado precarios como para poder actuar por sí mismos y necesitan de la repetición en los otros. Esta necesidad de determinar sus acciones por las acciones del grupo es un indicador de dependencia y un factor de sugestión. No solo desde el líder hacia la masa, sino de sugestión recíproca. Freud considera que esta sugestión recíproca no puede explicarse postulando la existencia de una «pulsión gregaria». La pulsión gregaria no es algo primario, se forma por una identificación entre los pares en su amor hacia el mismo objeto y parte de una «envidia originaria» (Freud, [1921] 1984, p. 114). Las circunstancias deniegan la posesión individual del objeto de amor, los sujetos renuncian a la posesión directa para que otros deban también renunciar a ella y, finalmente, nadie pueda exigirla (por ejemplo, el lugar del padre en la horda primordial). Un sentimiento originariamente hostil (es decir, de celos) se transforma en un lazo de amor que exige la igualdad frente al objeto por el que quieren ser gobernados o poseídos y que cada uno, por sí mismo, no puede poseer. Se hacen iguales por identificación recíproca frente al objeto de amor que ha sido colocado en lugar de su ideal del yo. Así como la justicia social se transforma en la negación de satisfacciones hacia uno mismo con el interés de igualar y que nadie esté en condición de reclamarlas como un derecho (posesión directa del objeto), los integrantes del grupo no pueden admitir el desprecio mutuo en tanto que se han identificado entre sí por el amor hacia el mismo objeto, que nadie podrá poseer.

30 «... debilitamiento de la actividad intelectual, desinhibición de los afectos, incapacidad de moderarse y de diferir la acción, tendencia a trasgredir todas las barreras en la exteriorización de los sentimientos y a su total descarga en la acción.» (Freud, [1921] 1984, p. 111)

En la formación de masa persiste, según Freud, la horda primordial:

... el padre primordial había impedido a sus hijos la satisfacción de sus aspiraciones sexuales directas; los compelió a la abstinencia y por consiguiente a establecer ligazones afectivas con él y entre ellos, ligazones que podían brotar de las aspiraciones de meta sexual inhibida. Los compelió, por así decir, a la psicología de masa (Freud, [1921] 1984, p. 118).

El superhombre nietzscheano, según Adorno, en su versión popularizada —y deformada— tiene un paralelismo con el padre primitivo y con la figura del líder fascista. Ni el padre primitivo ni el líder están en la relación de dependencia en la que se encuentran los sujetos-masa, es un narcisista absoluto. Es libre porque es amado, pero no tiene necesidad de amar a nadie, es más, solo puede ser amado si no ama, solo puede ser amado en «ausencia de un programa positivo y de cosas para ofrecer» (Adorno, [1951] 2005, p. 36). Como consecuencia de un yo debilitado, los sujetos-masa tienen necesidad de un líder.

Psicoanálisis al revés

Los mecanismos psicológicos descritos en *Psicología de las masas y análisis del yo* no fueron conocidos por la propaganda fascista por erudición de sus líderes. La fuente principal utilizada es, según Adorno, la identidad entre el líder y el seguidor, que es uno de los aspectos de la identificación. El líder racionaliza lo irracional de acuerdo con la teoría freudiana porque la teoría está en lo cierto, y lo único que debe hacer el líder es explotar hábilmente su propia psicología: conoce los deseos de las masas porque se parece a quienes lidera. Como tales, los propósitos irracionales contradicen los intereses de la mayoría a quienes se dirige, pero el estado de ánimo de la población —dadas determinadas condiciones sociales que se han estandarizado— facilita la manipulación. La propaganda, que está orientada psicológicamente, moviliza procesos masivos irracionales de carácter inconsciente y regresivo. Quizá —dice Adorno— el éxito de la orientación psicológica de la propaganda fascista proviene de tomar a las personas por lo que son: «auténticos niños de la actual cultura de masas estandarizada, privados en buena medida de autonomía y espontaneidad» (Adorno, [1951] 2005, p. 47). No son las inclinaciones psicológicas las que causan fenómenos como el fascismo, sino que fenómenos como el fascismo ponen estas inclinaciones al servicio de sus intereses económicos y políticos mediante una apropiación de la psicología de las masas. La propaganda solo tiene que reproducir lo existente, no necesita crear nada nuevo.

El chiste, como el juego infantil, se vincula a la compulsión a la repetición tratada por Freud, especialmente, en *Más allá del principio de placer*.

En relación a las preocupaciones de Adorno, puede señalarse que la compulsión a la repetición es un mecanismo a través del cual el sujeto se coloca en situaciones que le causan sufrimiento repitiendo antiguas experiencias de dolor, pero sin recordarlas. La compulsión a la repetición está relacionada con la interacción entre el principio de placer y principio de realidad. Si bien, como señalan Laplanche y Pontalis, el concepto de compulsión a la repetición es polémico y su discusión es confusa, importa señalar que una de las características del síntoma es la repetición de elementos vinculados a un conflicto que se sitúa en el pasado. Lo reprimido intenta emerger porque se trata de un conflicto no resuelto que permanece incomprendido. Esto se vincula directamente con la pregunta rectora de *Dialéctica de la ilustración*: ¿por qué la humanidad en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano se hunde en una nueva forma de barbarie? y a su desarrollo, especialmente, a través de la cuestión sobre la deformación y mutilación de los deseos que se transforman en necesidades. Estas necesidades son reforzadas o creadas para satisfacer lo que se nos ofrece. Funcionan como paliativos de aquello que se ha frustrado, reprimido o negado y es lo que Adorno trata de hacer comprensible para «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido» (Adorno, [1966] 1975, p. 365). La teoría freudiana apoya este imperativo en la medida en que apunta a «la emancipación del sujeto de las reglas heterónomas de su inconsciente» (Adorno, [1951] 2005, p. 49) mientras que el fascismo, lo mismo que la industria de la cultura, promueve esta abolición de forma invertida: se apropia del inconsciente para manipularlo y perpetuar la dependencia.

La sociedad de masas se consolida con el ingreso de la televisión porque este medio permite unificar los aspectos «sociales, técnicos y artísticos» (Cabot, 2016a) sustituyendo el «modelo cultural-intelectivo por un modelo de imagen audiovisual cuyo foco de acción no está ya en la capacidad reflexiva del receptor cuanto en sus factores perceptivos y emotivos» (Muñoz Molina, 2000, p. 151) y controlando de forma inmediata la psicología del espectador. La televisión es —en tiempos de Adorno— el medio más efectivo, utilizado por la industria de la cultura para el control psicológico porque favorece reacciones automáticas dirigiendo a los espectadores a elecciones de consumo con muy pocas alternativas. La mayor parte de la población, que en otros tiempos no tenía contacto con producciones estéticas, se ha convertido en consumidora de cultura identificándose con el *statu quo* a través de mensajes ocultos que evaden los mecanismos de examen consciente. En la diferencia entre el mensaje explícito y el mensaje oculto, así como en sus relaciones —extremadamente complejas por interacción en diferentes niveles— están implícitas cuestiones que han sido abordadas por el psicoanálisis (por ejemplo, en el caso del chiste). A través de los mensajes, el objetivo es el de canalizar reacciones y promover la pasividad (propia de las tendencias totalitarias) aunque el mensaje explícito sea el de la democracia. Adorno señala

como peligroso dar una definición de lo que podría entenderse como «individuo autónomo» o de lo que este debería ser. Sin embargo, expresa tener claridad acerca de lo que no es un ser humano autónomo.

La expresión «psicoanálisis al revés» —afirma Adorno— fue acuñada por Leo Löwenthal para referirse al uso que la industria cultural hace de la idea psicoanalítica de múltiples estratos de la personalidad (ello, yo y superyó).³¹ Las situaciones que la industria de la cultura presenta, a través de imágenes en la pantalla, son expuestas de forma normalizadora en el sentido de que los espectadores se vean confirmados en ellas y no las cuestionen. Adorno trata —entre otros casos— la historia de una chica que, a pesar de todas las cualidades que posee para alcanzar algún éxito en la vida, tiene que procurarse, mediante argucias, qué comer. Sin embargo, la situación no es presentada de forma tal que intente llevar a los espectadores a una reflexión sobre la situación, sino que los conduce a la aceptación de condiciones humillantes, al presentar al personaje como alguien que es moralmente más elevado por ser capaz de enfrentar con humor su miserable vida. En otros casos, el crimen es presentado como algo que el espectador puede encontrarse a la vuelta de la esquina y no como expresión de pulsiones sexuales o agresivas. En «Prólogo a la televisión» (1953), Adorno responde a la objeción según la cual «siempre se ha trabajado con estereotipos» diciendo que la diferencia radical entre los estereotipos que pretenden formar al ser humano según el modelo de producción en masa (y de los cuales los sujetos se hacen incapaces de extraer la moraleja de que lo que se les muestra puede llegar a querer decir lo contrario) y los estereotipos previos a la industria de la cultura está en que estos últimos no han llevado a nadie a «orientar sus experiencias por el patrón de un payaso disfrazado» (Adorno, [1953] 1969, p. 72). La vida concreta de las personas queda imposibilitada de una «experiencia adecuada» y disminuye la capacidad para comprender la realidad. A pesar de todos los esfuerzos (aparentes) de realismo, las situaciones que se presentan son las de pseudorrealidad (como, por ejemplo, generar la sensación de que detrás de algún edificio, dentro de las habitaciones o frente a caras triviales podría ocurrir algo emocionante o estremecedor). El uso de clichés es indispensable para organizar y hacer predecible la experiencia, estos posibilitan reforzar las formas habituales del mundo que habitamos. En el tratamiento de los clichés, Adorno señala dos aspectos: el recurso al ello y a la racionalización.³² En uno de los guiones

31 Para un mayor desarrollo de estas cuestiones, véase el apartado «La recepción de Freud en el marxismo crítico» del capítulo II («Kant a través de Freud»), en especial el tratamiento que en esta sección se hace del yo como mediador entre el principio de placer y el principio de realidad.

32 La racionalización no debe confundirse con la intelectualización. Ambos mecanismos cumplen una función defensiva, pero mientras que la racionalización consiste en invocar motivaciones creadas artificialmente para evadir el conflicto (la censura), la intelectualización consiste en bloquear la confrontación con un conflicto (por ejemplo, en lugar

para televisión —la historia de un dictador que es derrotado por los representantes del bien, con el que los espectadores se identifican— la situación no dice nada acerca de los totalitarismos ni permite una reflexión sobre los factores que los promueven o pueden contrarrestarlo. Adorno señala que se utiliza el recurso estándar a la «personalización» (identificación con el héroe bueno) y se deja de lado el tratamiento de cuestiones objetivas al idealizar a quienes defienden una buena causa en contra de quienes son presentados como los villanos (en el caso del dictador, se lo presenta como villano no por ser dictador, sino por el trato hacia su esposa, a la que se identifica con el bien por ser su víctima). Además de alejar a los espectadores del análisis de la situación concreta, divide psicológicamente el mundo en dos bandos: los que pertenecen al grupo (buenos) y los que no (malos).

La característica del psicoanálisis invertido es la de reforzar todos aquellos rasgos que el psicoanálisis intenta disolver. La industria de la cultura utiliza las imágenes para establecer asociaciones al nivel del inconsciente y dirigir nuestra atención, en lugar de organizar las ideas de una forma que interpele a nuestra conciencia. Adorno no afirma que las imágenes sean en sí regresivas, sino que son eficientes para ser utilizadas en procesos de subjetivación que evaden el examen consciente y validan el mundo tal y como es. En Adorno hay un interés por orientar el medio audiovisual hacia otras posibilidades que parte de la crítica a los procesos de subjetivación de la industria cultural.

Adorno señala que las cuestiones que él plantea no son nuevas y que la novedad no es, en este caso, lo primordial. Lo primordial, afirma, es de naturaleza ética y consiste en abordar cuestiones sobre la manipulación psíquica para producir, satisfacer, reproducir y ampliar las necesidades de forma regresiva. Como plantea Cabot (2016a), el análisis de la cultura exige comprender cómo penetró en la estructura psíquica, a través de la esfera de la cultura, la producción «mecanizada y estandarizada para un público que era, potencialmente, toda la población». Estos planteamientos no pueden ser descartados por su «humanismo», ya que no quedan limitados a despreciar las formas de satisfacción como meramente superficiales según una concepción sobre lo que el ser humano debe ser. Se trata de una denuncia a las formas de

de pensar en los vínculos con un padre autoritario, trasladar el conflicto a una oposición abstracta o teórica al autoritarismo). Mientras que la intelectualización implica una evitación de afectos, la racionalización conlleva a una atribución (de los afectos) más plausible que verdadera mediante una justificación lógica o moral (por ejemplo, justificar acciones sádicas durante la guerra). En la racionalización, el sujeto busca dar una justificación (de sus ideas, valores, pensamiento, actos), mientras que en la intelectualización trata de evitar afectos negativos. La racionalización no es considerada a menudo un mecanismo de defensa, a pesar de su función defensiva, porque no se dirige directamente contra la satisfacción pulsional, sino que busca disimular elementos del conflicto defensivo. Encuentra «fuertes apoyos» en ideologías, religiones, convicciones políticas, por lo que se dice que el superyó refuerza aquí las defensas del yo (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, pp. 200, 350-351).

satisfacción que corrompen el placer (separándolo de la felicidad y reduciéndolo a una descarga de las tensiones), validan frustraciones (al crear nuevas necesidades) y desencadenan tendencias destructivas (porque las satisfacciones ofrecidas implican renunciar a la satisfacción real).

Dentro del primer dualismo pulsional (pulsiones del yo o de autoconservación y pulsiones sexuales), el odio no tendría su origen en las pulsiones sexuales, sino que —como señaló Freud (1915)— está vinculado a la lucha del yo por la autoconservación (satisfacer las necesidades indispensables para la conservación de la vida). En un mundo en el cual el sujeto ha desaparecido como finalidad (esto puede ser desarrollado en términos de incapacidad de amarse a sí mismo e identificación de las fuentes de placer con objetos del mundo exterior introyectados), la lucha por la autoconservación se hace cada vez más feroz y la violencia que la organización ejerce sobre el sujeto es reproducida por la industria de la cultura, que divide psicológicamente el mundo en «los otros» (los malos: mundo exterior que genera displacer y sobre el cual proyectamos nuestros propios aspectos negativos) y «nosotros» (los buenos: mundo exterior introyectado que es fuente de placer). La violencia que la organización ejerce sobre las personas, haciendo de la autoconservación una lucha por la sobrevivencia, no altera la meta que es autoconservarse, sino que la orienta hacia un determinado objeto colocado como amenaza para nuestra autoconservación:

Cuando el objeto es fuente de sensaciones placenteras, se establece una tendencia motriz que quiere acercarlo al yo, incorporarlo a él; entonces hablamos también de la *atracción* que ejerce el objeto dispensador de placer y decimos que *amamos* al objeto. A la inversa, cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia entre él y el yo, en repetir con relación a él el intento originario de huida frente al mundo exterior emisor de estímulos. Sentimos la *repulsión* del objeto, y lo odiamos; este odio puede después acrecentarse convirtiéndose en la inclinación a agredir al objeto, con el propósito de aniquilarlo.

[...]

Es notable que en el uso de la palabra *odiar* no salga a luz una referencia tan estrecha al placer y a las funciones sexuales; más bien, la relación de displacer parece la única decisiva. El yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones displacenteras, indiferentemente de que le signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse (Freud, [1915] 1984, pp. 131-132).

Esta diferenciación entre el amor y el odio, así como la afirmación de que el odio tiene un origen más antiguo que el amor, lleva a profundizar en la segunda teoría de las pulsiones —formulada por Freud— a partir de la introducción del concepto de pulsión de muerte en *Más allá del principio de placer*. No es posible realizar un desarrollo de estas cuestiones aquí, ya que requieren un abordaje extenso que forma parte del objeto central de otro trabajo³³ con el que se espera contribuir a una mayor comprensión de cuestiones abordadas en este. No queda más que señalar entonces que, mientras en la primera teoría de las pulsiones la gran oposición se da entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo (o de autoconservación), en la segunda, la gran oposición es entre las pulsiones de vida (donde se incluyen las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación) y la pulsión de muerte. Y señalar, también, que el odio, vinculado a evitar el *displacer*, y el amor, vinculado a la búsqueda de placer, suponen establecer una fina distinción entre la búsqueda de la felicidad y la evitación del *displacer*. La felicidad estaría asociada a la satisfacción de nuestros deseos (a través de objetos externos o internos), pero *también* —y esto es crucial— queda vinculada a una tendencia económica de disminuir al mínimo las necesidades de satisfacción. Esto se da reduciendo los objetos que nos estimulan desde el mundo exterior (y que introyectamos) y dominando los estímulos internos.³⁴ El odio quedaría vinculado a eliminar, suprimir, aniquilar todo aquello que representa no un aumento de las necesidades de satisfacción o formas de satisfacer nuestras necesidades, sino una amenaza para la satisfacción de necesidades, necesidades a las que no podemos renunciar porque comprometen nuestra propia autoconservación. En este punto, es crucial tener en cuenta que, en el capitalismo avanzado, el mínimo biológico de necesidades ha sido extremadamente ampliado en términos de necesidades vitales.

El problema es complejo, pero sería importante retener estas ideas para comprender la radicalidad en los planteamientos de Adorno, que llevan a hablar de los nuevos totalitarismos democráticos a través de los vínculos entre la industria cultural y el fascismo. Estos planteamientos también fueron realizados por Horkheimer. En «Los judíos y Europa» (1939) escribió:

Nadie puede exigir que los inmigrantes pongan un espejo ante el mundo que ha engendrado el fascismo precisamente allí donde dicho mundo les ha ofrecido asilo. Pero quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo (Horkheimer, [1939] 2012, p. 4).

33 I. Deorta (2019), *Individuo y organización. Un estudio sobre procesos psíquicos y estructuras de dominación*, proyecto de tesis para el Doctorado en Psicología (Udelar, 2020-2024/2025); M. Cabot (UIB) y L. Leopold (Udelar), directores.

34 En *El malestar en la cultura*, Freud se ocupa brevemente de las prácticas de yoga como un método para el dominio de los estímulos internos.

El capitalismo es una gran máquina de ampliación de necesidades y de creación de formas de satisfacción, el objetivo último y fundamental está —como ya lo había planteado Marx— en lo económico, es decir, en la conservación del modo de producción capitalista para la conservación de los intereses de clase. El gran desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo tardío o avanzado (también llamado capitalismo financiero) permite una disminución de las exigencias físicas al tiempo que produce un mayor desgaste psíquico (Cabot, 2016b) y un aumento de las posibilidades de satisfacción material. Esto conduce a la superación de las clases sociales a través de las clases sociales. Es decir, las diferencias de clase se siguen manteniendo, siguen existiendo ricos y pobres, explotados y explotadores, pero la explotación ya no se caracteriza fundamentalmente por la explotación de la fuerza de trabajo del obrero en la fábrica —propia del capitalismo industrial—, sino por el desgaste psíquico que esta etapa del capitalismo genera y que ofrece restaurar mediante el consumo de objetos de satisfacción de estas necesidades que el mismo sistema creó. Así, los sujetos son desviados del trabajo espiritual, del trabajo de la conciencia sobre esta realidad (material) y limitados a ella. Esta conciencia —como había planteado Marx en el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) que cierto sector marxista vulgarizó— se generaría a partir de la división fundamental entre trabajo intelectual y trabajo manual. El capitalismo contendría el germen de su propia destrucción, porque la división del trabajo, producto de este mismo sistema, llevaría a la conciencia de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. En otros términos: a la conciencia de la infelicidad propia y ajena, posibilitando el desarrollo de la teoría (vinculada al desarrollo del *Espíritu* hegeliano como despliegue de la *Autoconciencia*) y el ser humano comenzaría a escribir su propia historia. Pero permanecemos en la prehistoria de la humanidad, y la necesidad del desarrollo de (auto)conciencia como «estrella rectora» —representada por el *Ángel de la Historia* en Benjamin, una figura de asistencia para la humanidad— no puede tener mayor vigencia. Los sujetos no solo hemos sido desviados de la conciencia de nuestra infelicidad, sino que se ha afianzado la necesidad de usar los codos, de agredirnos y de agredir a otros para alcanzar o conservar privilegios como formas de satisfacción —que son, en realidad, formas falsas de atenuación del malestar— producidas y reproducidas industrialmente. Vemos al otro como una amenaza para nuestra autoconservación sin poder ver que la amenaza real está en la pérdida de los fines humanos que trascienden nuestra existencia material. La amenaza está en la pérdida de nuestra capacidad de amar y un aumento del odio y el malestar, dentro de una organización social que se ha transformado en autofinalidad. A esto se agregan las estrategias, diseñadas por el capitalismo, para gobernar a las personas como masa que —atomizadas en grupos— dividen *psicológicamente* el mundo entre «nosotros y los otros». Este es un punto en el que, como

señala Cabot (2016a), la teoría crítica también encuentra recursos teóricos en Freud (1921): los individuos en masa disminuyen su capacidad intelectual dando paso a una intensificación de lo emotivo, reforzando la primacía de acciones irracionales en personas que normalmente no lo son.

Adorno señala que Freud acepta de forma resignada (si bien no acrítica) los sacrificios que el principio de realidad impone a las personas sin someter a un examen profundo «el principio de realidad mismo» (Adorno, [1946] 2004, p. 37). Esta problemática del psicoanalista —que debe guiar a sus pacientes hacia el principio de realidad, postergando el principio de placer y elevando al paciente «por encima de un nivel decisivo en su vida»— se traslada a la educación. Analizando *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1915), Adorno sostiene que «la renuncia a una satisfacción fácil» se daría en favor de otra más elevada social y psicológicamente «irreprochable», según Freud, pero también lejana e incierta (Freud, [1915] 1986, p. 173). Freud no analiza qué sería «irreprochable», y el carácter incierto de esta satisfacción más elevada «hace dudar del principio en cuyo nombre se la exige» (Adorno, [1946] 2004, p. 37). Las pulsiones del yo solo pueden ser satisfechas por un objeto real y se convierten en agentes de la realidad, oponiéndose a las pulsiones sexuales que pueden ser satisfechas por medio de la fantasía y responden durante más tiempo al principio de placer. Según la concepción de elección de objeto por apoyo,³⁵ serían las pulsiones de autoconservación las que dirigen las pulsiones sexuales a la elección de su objeto (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 334), es decir, serían las pulsiones de autoconservación las que dirigen las pulsiones sexuales a determinadas formas de satisfacción. El carácter regresivo de la pulsión sería lo que lleva a Freud a establecer el segundo dualismo pulsional donde las pulsiones sexuales siguen oponiéndose a las de autoconservación, pero ambas forman parte de las pulsiones de vida, en oposición a las pulsiones de muerte. Estas oposiciones no tratarían de responder a la forma en la que efectivamente se manifiestan las pulsiones (ya que no sería posible encontrarlas en un estado puro) y las formas en que las pulsiones se enfrentan efectivamente (pulsiones del yo–pulsiones sexuales) «comprenden ellas mismas una unión³⁶ de pulsiones de vida y de muerte» (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 339). Ante las renunciaciones exigidas por

35 «Término introducido por Freud para designar la relación primitiva de las pulsiones sexuales con las pulsiones de autoconservación: las pulsiones sexuales, que solo secundariamente se vuelven independientes, se apoyan sobre las funciones vitales que les proporcionan una fuente orgánica, una dirección y un objeto. En consecuencia, se hablará también de apoyo para designar el hecho de que el sujeto se apoya sobre el objeto de las pulsiones de autoconservación en su elección de un objeto amoroso; esto es lo que denominó Freud el tipo de elección de objeto por apoyo.» (Laplanche y Pontalis. [1967] 1996, p. 31)

36 Este término fue utilizado por Freud, en la segunda teoría de las pulsiones, para describir la relación entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte en manifestaciones concretas. La unión se expresa en una mezcla de ambas pulsiones, en proporciones variables. En los casos extremos, cada una de las pulsiones funcionaría de forma independiente al

el principio de realidad para la autoconservación y las formas de satisfacción, dentro de las condiciones de producción de la vida material, lo regresivo iría en aumento en la medida en que los mecanismos sociales y las condiciones para la autoconservación refuerzan la unión entre pulsiones sexuales y pulsiones agresivas o destructivas. La política fascista constituye para Adorno «la terrible prueba» de la identidad entre el ansia de poder (dominio) con las pulsiones sexuales, «que contribuyó no poco al desencadenamiento de la barbarie» (Adorno, [1946] 2004, p. 27).

perseguir por separado su propio fin. El sadismo y el masoquismo serían casos claros de esta unión (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996, p. 452).

La «superación» del período clásico de la teoría crítica

En este capítulo se consideran los intentos de superación de la teoría crítica por parte de dos de sus más significativos representantes posteriores: Habermas y Honneth. Se insiste en aspectos desarrollados en capítulos precedentes: en los mecanismos que operan en la subjetividad, en la imposibilidad de suponer un sujeto racional total y en la amenaza de regresión total latente, para defender la necesidad de volver a cuestiones que ambos pensadores descuidan y, en ocasiones, tergiversan en sus respectivos intentos de superación.

Se presenta la crítica de Habermas basada en la necesidad de superar el paradigma de la «filosofía de la conciencia» y en el «giro pesimista» en las preocupaciones iniciales de la teoría crítica a partir de *Dialéctica de la ilustración*, que implicarían el abandono del marxismo interdisciplinar. Se defiende una lectura que niega ambos puntos de crítica, comenzando por el segundo. Sobre la base de lo desarrollado en los capítulos precedentes, se afirma que el interés por los procesos de subjetivación, en la crítica a la razón instrumental, permite sostener que no se abandona el marxismo interdisciplinar, sino que se lo orienta a un encuentro, cada vez más fuerte, con el psicoanálisis freudiano. Lo que permite dar fundamentos más claros acerca del fracaso del pronóstico de Marx, ya que la historia de la humanidad continúa siendo una historia de catástrofes. También se ha intentado dar cuenta de la importancia que tiene el conocimiento de la dinámica psíquica y cómo responde esta dinámica en sus vínculos con lo social. Lo que Habermas considera un pesimismo existencial, que habría alejado a la teoría crítica del marxismo interdisciplinar en *Dialéctica de la ilustración*, es en realidad la insistencia por comprender esta suerte de compulsión a la repetición identificando sus causas. En el fundamento de toda la historia de la civilización occidental ha estado el miedo, que se convierte progresivamente en explicación de lo que no hemos podido dominar, reduciendo todo lo que existe al sujeto que lo conoce para dominarlo sin comprenderlo. Las consecuencias de esta relación han sido desarrolladas ampliamente en el capítulo sobre Kant. El conocimiento basado en el miedo es la causa de que la historia de la humanidad continúe reescribiéndose como historia de catástrofes, mientras que para Habermas sería preciso poder establecer cuál sería el vínculo con la naturaleza que nunca ha existido y que es distinto del dominio. Este vínculo que Habermas exige que sea definido tiene que ver con el reconocimiento de la pulsión, que también forma parte del yo.

Pero el yo de la autoconservación que *Dialéctica de la ilustración* cuestiona es un yo que reprime sus pulsiones y renuncia a formas de satisfacción, que no pueden establecerse como legítimas renunciaciones, sino porque su realización sería romper con lo exigido para la autoconservación según un principio de realidad irracional representado por el yo. En este sentido, los estados patológicos vendrían a demostrar el fracaso del yo al servicio de la realidad en el dominio de la pulsión, mientras que en el sujeto «normal» se interioriza la coacción que es experimentada como autonomía del sí mismo sobre las pulsiones. La aporía de la que Adorno debe salir, según Habermas, es la dialéctica entre determinismo y libertad desarrollada en las cuestiones vinculadas a la libertad y al sujeto trascendental en Kant. Estas cuestiones, como se ha visto, exceden un tratamiento de cómo el sujeto se representa el mundo y cómo se autorepresenta en términos de una «filosofía de la conciencia».

La dificultad para poder ser conscientes de la administración de la vida es una preocupación de Adorno y, en este sentido, claro que están implicadas las cuestiones que impiden, cada vez con mayor fuerza, esta representación. Pero estas cuestiones son abordadas enfáticamente desde los mecanismos inconscientes que debilitan esta capacidad. Alcanzar la mayoría de edad espiritual significa capacidad de representación consciente que impulse la acción hacia la libertad, hacia la voluntad de liberarse. En esto consistiría para Adorno el progreso de la especie y no —como ingenuamente pretende Habermas, al saltar este paso previo— el fortalecimiento de normas que dirijan a la razón instrumental.

A través de las dos tesis que discute Adorno en «Individuo y organización» puede decirse que su «pesimismo» es un esfuerzo por superarlo. Aceptar, poder reconocer, el dolor que la civilización produce a la humanidad no debe llevar ni a la anarquía ni a la impotencia. La sociedad y sus normas son necesarias para cumplir con fines humanos y es preciso cuestionar el carácter autónomo y necesario de sus preceptos. Este cuestionamiento ha sido abordado como internalización de los preceptos sociales bajo la forma de superyó, también en el capítulo dedicado a la lectura que Adorno hace de Kant. Al negar las pulsiones, cuyas metas no son específicas, estas se orientan hacia metas que ponen en riesgo a la humanidad, por la cual existe y ha sido creada la organización social. La razón está interesada en la supervivencia y no se afirma como ilegítimo el dominio de las pulsiones por parte del aspecto consciente del yo. El caso es que este aspecto es cada vez menos consciente, las renunciaciones que la civilización impone y las compensaciones que la industria de la cultura ofrece funcionan como un psicoanálisis invertido (ver capítulo III). El sujeto solo podrá organizar el ámbito de lo público si consigue liberarse de la organización que lo coacciona y lo compensa con formas de satisfacción que lo mutilan. Las inmensas proporciones que la administración de la vida tiene dentro de la sociedad paralizan nuestra capacidad de representación de sus efectos nocivos, reforzados por procesos de subjetivación que potencian

aspectos inconscientes y destructivos. Los ámbitos todavía no organizados por las exigencias sociales estarían relacionados con ese «impulso previo» a la razón instrumental que todavía ejercen algún poder sobre los aspectos conscientes del individuo. Estos ámbitos deformados, reprimidos, son los que en los estados patológicos se hacen visibles, pero no pueden comprenderse. La razón es la única que puede ilustrar subjetivamente a las personas y esta apuesta por el potencial utópico de las pulsiones está en la posibilidad de renovación pulsional en Marcuse y en el materialismo biológico defendido por Adorno y Horkheimer en contra del revisionismo y de Fromm. Las cuestiones de supervivencia, referidas a un yo al servicio de un principio de realidad irracional, dificultan un acercamiento consciente a nuestra interioridad. Identificar las condiciones subjetivas nos coloca en un proceso de ilustración sobre nuestra propia naturaleza (sobre la relación con nosotros mismos) y en un proceso de crítica a la sociedad que la mutila. Adorno consigue madurar la contradicción interna de su escrito de juventud, haciendo consecuente la idea de un sujeto que se rige por sus propias leyes (el funcionamiento del psiquismo) con la influencia de la realidad material sobre él.

También ha sido desarrollada la exigencia habermasiana de dar una explicación a esta forma de relacionamiento con lo que ha sido reprimido y que no puede ser efectuada por la razón instrumental. Habermas plantea que la razón instrumental destruye el comportamiento mimético del sujeto produciendo una frustración pulsional que deriva en tendencias destructivas, pero Adorno y Horkheimer no pueden explicarlo filosóficamente. Habermas propone la razón comunicativa como forma de dar una expresión a eso que permanece sin explicación. La razón comunicativa daría lugar a una reconciliación, a través de una intersubjetividad no violenta, que determinaría formaciones superyoicas habilitantes de un entendimiento y una forma distinta de relación interna y externa con la naturaleza. La racionalidad pasaría entonces de ser una racionalidad con arreglo a fines a ser una racionalidad comunicativa, abandonando la explicación sobre cómo el ser humano se ha relacionado con la naturaleza para conocerla y someterla, para centrarse en la posibilidad de una intersubjetividad que alcance el entendimiento mutuo. La cuestión deja de ser en Habermas el vínculo del ser humano con la naturaleza para ser la relación intersubjetiva a través de la comunicación, en ella está implicado un entendimiento no coactivo sobre algo objetivo en el mundo interno y externo en un proceso de convencimiento recíproco que coordina las acciones en base a razones.

Siguiendo los planteamientos de Cabot, el planteamiento de Habermas no es válido porque descuida que Adorno ha sobrepasado el paradigma de la conciencia al interesarse por las cuestiones del inconsciente y que la teoría de la mimesis no se enmarca dentro de este paradigma, en la medida en que busca dar expresión a lo que no puede ser representado dentro del paradigma de la conciencia sin caer en una filosofía de la identidad. La razón que es más

que razón instrumental se expresa en una «mimesis conceptual». Esta mimesis conceptual es una forma de relación no violenta del sujeto con la naturaleza (interna y externa) que da primacía al objeto (Adorno, [1969a] 1973, p. 149 y sigs.), es decir, a aquello que es mutilado por el pensamiento de la identidad. Pensar no es identificar cuando al menos una parte del concepto renuncia a la identidad a través de una constelación conceptual que permite asemejar el pensamiento a la cosa. Sería una forma de relacionamiento nuevo entre la razón y lo que es más que razón pero que forma parte de ella, recuperando la razón misma su origen natural, no conceptual. También, siguiendo a Cabot, el capítulo deja planteada la forma de mimesis como primera etapa de la razón instrumental. Esta mimesis se fundamenta en el principio de autoconservación basado en el dominio, al buscar plegarse a las condiciones externas que representan un peligro, asimilándose a ellas. El problema de la comprensión intersubjetiva necesita este paso previo que Habermas intenta superar sin comprender, frustrando la utopía. Por último, se discute la idea de trabajo en Habermas, que busca una ampliación en la racionalidad comunicativa, a través de la cual intenta revertir el dominio instrumental en base a un entendimiento intersubjetivo, permaneciendo en un ámbito restringido de racionalidad.

La segunda parte de este capítulo se ocupa del intento de superación del primer período de la teoría crítica en Honneth. Este intenta sostener que las cuestiones centrales del primer período han perdido vigencia, principalmente porque ya no sería posible hablar de una crítica a la razón instrumental porque la razón ha perdido su unidad en una gran pluralidad de racionalidades. Subsumiendo los intereses emancipatorios a la multiplicidad de fenómenos de la Posmodernidad, Honneth parecería estar haciendo depender a la filosofía de los cambios que exige la realidad social. Al considerar que es preciso abandonar el problema del dominio de la naturaleza, Honneth reduce el problema a una enfermedad de la razón dentro del capitalismo avanzado. Su postura olvida algo fundamental: mientras perdure el dominio sobre la naturaleza (interna y externa), la vida, independientemente del modo de producción que sea, estará mutilada y la humanidad reeditará una y otra vez la barbarie.

Honneth intenta mostrar que existe un universal ético «oculto» en los planteamientos de los primeros pensadores críticos, que él se encargará de iluminar. En este punto, Honneth descuida un problema fundamental: el del yo al servicio de un principio de realidad irracional que coacciona satisfacciones de forma legítima y los procesos de subjetivación que desvían y compensan estas renunciaciones. La cooperación de todos, basada en un objetivo común, apela a una forma de amor fraternal que Adorno critica, por ejemplo, al ocuparse del revisionismo freudiano. El universal ético sería para Adorno otro elemento utilizado en los procesos de subjetivación y no puede estar fundamentado en el amor cooperativo porque, en las condiciones actuales, una forma de amor tal no es real. Es cierto que el diagnóstico de la época sería habilitante de una conciencia sobre nuestro retroceso como humanidad, pero no para

que nos unamos en una praxis emancipatoria colectiva basada en el amor fraternal hacia otros seres humanos. Honneth presupone un interés común y una forma de afectividad que habría, en todo caso, que constituir, pero que no es posible aceptar como dada. Entiende, sin embargo, que habría determinados procesos que impedirían esta visión común y que su identificación permitiría hacerla clara para todos. Las patologías sociales habrían producido desviaciones del universal ético en el que todos debemos cooperar. Estas desviaciones serían externas, según sus planteamientos, y exclusivamente propias del modo de producción capitalista. Los seres humanos no seríamos responsables de colaborar con ellas porque, si no somos libres, no cabría la exigencia de ninguna responsabilidad ética. Si los sujetos fuésemos capaces de reconocer nuestra enfermedad como humanidad, podría recuperarse este universal para la cooperación basada en el reconocimiento afectivo del otro. Honneth, lo mismo que Habermas, descuida pasos previos. El vínculo afectivo no solo está roto en relación a un otro que no soy yo, el vínculo está roto en relación a otro que soy yo mismo, en relación a mi aspecto pulsional. Finalmente, el tercer aspecto que Honneth reclama como representante de la teoría crítica es que el potencial emancipatorio está en la propia razón como praxis transformadora de las patologías sociales. La razón como praxis es expresión del daño producido en el sujeto y este daño hace síntoma en el sufrimiento del que la razón debe expresar. En este sufrimiento el sujeto estaría expresando ese universal ético «oculto» de una razón no mutilada (autorrealizada) y el interés por una libertad cooperativa para la autorrealización. Honneth descuida en este punto la dialéctica: el sufrimiento es expresión de la mutilación, pero este sufrimiento, provocado por la civilización, es también el motor de la barbarie. Al contraponer a la razón patológica una razón intacta, Honneth se acerca al revisionismo freudiano sin atender a las dinámicas propias del psicoanálisis. Exige que Adorno sea capaz de dar cuenta de un contenido cognitivo del dolor, que le permita al sujeto ser consciente de su enfermedad y de la necesidad de curarse, pero en esta exigencia descuida las dinámicas internas que contribuyen y desencadenan la barbarie.

El revisionismo de Jürgen Habermas

Según Habermas, el proyecto de la primera teoría crítica pasa de ser un programa interdisciplinario a ser una crítica de la razón instrumental. Habermas utiliza la distinción entre «círculo interno» y «círculo externo» de la teoría crítica para dar cuenta de que el paradigma no es unitario y agrupa dentro del círculo interno a Horkheimer, Adorno, Pollock, Marcuse y Löwenthal (Maestre, 1989, p. 227). Entiende que, dentro de este círculo, la postura de Adorno y Horkheimer los conduce a una aporía para la cual no encuentran solución. Entiende que esto se debe a que Adorno y Horkheimer permanecen

dentro de lo que llama «filosofía de la conciencia» y que la originalidad de la teoría crítica no estaría en sus planteamientos teóricos, sino en sus aspectos metodológicos, al desarrollar un tipo de marxismo interdisciplinar (Maestre, 1989, p. 229) que, según Habermas, habría sido abandonado con la crítica a la razón instrumental a partir de *Dialéctica de la ilustración*. Sus planteamientos no resultan decisivos para los cambios que él propone, ya que es discutible que la teoría crítica haya abandonado el marxismo interdisciplinar y haya permanecido en el paradigma de las «filosofías de la conciencia». Es verdad que dentro del propio «círculo interno» el paradigma adoptado no fue homogéneo y que las posturas de sus mayores representantes (Adorno y Horkheimer) no permanecen idénticas durante sus años de desarrollo, pero el interés por los procesos de subjetivación del proceso civilizatorio, que los caracteriza, lejos de abandonarse, es mantenido y desarrollado, al menos por Adorno, hasta el final. Adorno insiste en aquellos aspectos del sujeto todavía no integrados por la razón instrumental como apuesta positiva para pensar en una salida al diagnóstico sobre la Modernidad. No es solo en el arte, —que según la mayor parte de la crítica es cargado con todo el peso de una esperanza—, sino también en el psiquismo donde Adorno ve una posibilidad de resistencia a la integración total. Esta apuesta teórica no permanece en una posibilidad abstracta porque, si bien el psiquismo tiene su dinámica propia, la vida anímica no es independiente del mundo en el que está inserta. Por otra parte, si en la apuesta de Adorno por el arte «radicaba una esperanza desesperada», como plantea Habermas, no es menos desesperada la apuesta habermasiana por la racionalidad y la comunicación (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 703).

Habermas no incluye la perspectiva de Adorno en la suya porque considera que Adorno estaba equivocado en lo fundamental y descuida, entre otros aspectos, un planteamiento que no ha perdido su significación: el dominio de la naturaleza externa e interna y las condiciones sociales que se constituyen sobre la base de esta forma de relación de las que se derivan tendencias destructivas (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 704). Pero Habermas insiste en que en *Dialéctica de la ilustración* el interés por un marxismo interdisciplinar experimenta un giro hacia una especie de pesimismo existencial de circunstancias concretas (las de la guerra), dando una visión catastrófica de la historia: basando la crítica en los «fundamentos antropológicos de la especie» (Habermas, [1981] 1999, p. 483), la autoconservación se da al precio de una razón instrumental que se ha desarrollado, desde los comienzos, como razón occidental en la cual el dominio sobre la naturaleza externa se extiende al dominio de la naturaleza interna (Habermas, [1981] 1999, p. 484).

Dialéctica de la ilustración es una apuesta por ilustrar a la razón sobre sí misma para la apertura de otras posibilidades para la humanidad. Esas posibilidades seguirán anuladas como tales en la medida en que el conocimiento de la naturaleza externa e interna tenga como fundamento el miedo a lo que no podemos dominar. Lo desconocido es reducido al conocimiento que el

sujeto puede tener de él en la medida en que le permita integrarlo, manejarlo, sin comprenderlo. Se han tratado las consecuencias que, para Adorno, tiene la negación del aspecto empírico desde la perspectiva de Kant (ver capítulo II). Esta forma de relación con la naturaleza deriva en una forma de autoconservación en la que el conocimiento que prometió liberar al ser humano del horror se convierte en productor del miedo y del horror. En lugar de alcanzar la mayoría de edad, la razón se posicionó desde el dominio sobre la naturaleza externa y la naturaleza pulsional. Habermas entiende que esta postura mantiene una visión de la historia como catástrofe que imposibilita una reconciliación entre el ser humano y la naturaleza (interna y externa), en la medida en que Adorno y Horkheimer no consiguen establecer cuál sería un vínculo distinto al establecido desde el comienzo. Para ello, es necesario un concepto de razón que Adorno y Horkheimer niegan desde el principio: la razón instrumental debería retrotraerse a un concepto de razón previo que nunca existió. En lugar de ofrecer una explicación racional y positiva recurren a una idea de mimesis como «lugartenencia» (Adorno, [1953] 2003) que no pueden explicar de forma discursiva y que permanece caracterizada como «impulso» (Habermas, [1981] 1999, p. 487).

Adorno habla de un impulso previo a la formación del yo al servicio de la realidad (que es el yo de la autoconservación a costa de la propia autoconservación) vinculado a una libertad. Esta libertad es distinta de la libertad del yo constituido y es controlada por él. Es gracias a un elemento no racional, no discursivo, que la moral (como forma de resistencia crítica) sigue existiendo: el rechazo al dolor. A través de la exaltación social de la individualidad como realidad absoluta, se exalta la libertad que se niega en los hechos y, en la medida en que aumenta la apariencia de libertad, disminuye la conciencia de sujeción. La conciencia de esta situación se da a través del conflicto entre el yo y la pulsión —conflicto propio de estados patológicos—, si bien el sujeto que lo experimenta «no se da cuenta de la verdad que el sufrimiento le enseña». Las neurosis demuestran al yo su no libertad a través de un extrañamiento del propio yo sobre sí mismo («esto no soy yo!») cuando el yo fracasa en el dominio sobre lo pulsional (Adorno, [1966] 1975, p. 222). Cuando, por el contrario, lo coactivo es experimentado como libre es porque el yo ha derivado la idea de libertad del dominio sobre sí mismo (lo que en Kant sería la sujeción del sujeto empírico a la ley de la voluntad establecida por el sujeto trascendental). El llamado «dominio sobre la naturaleza» externa (dominio de cosas y personas) es interiorizado y dirigido hacia el dominio de la propia naturaleza interna (las pulsiones). La teoría de la inhibición permite verificar lo problemático de esta situación: «la instancia inhibidora, el mecanismo represivo, es uno con el yo, el órgano de la libertad. La afirmación no puede ser más dialéctica» (Adorno, [1966] 1975, p. 222). La libertad es sublimada como idea porque, en la introspección, no es posible encontrar positivamente esta libertad sino como idea que contrasta y polemiza con la sensación de coacción. La autonomía,

atribuida al yo, no puede establecerse de forma inmediata: también depende de lo que supuestamente es dependiente del yo autónomo. El yo autónomo depende del no-yo, si se lo separa, la razón no podría juzgar sobre lo que el yo decide ni definir lo que es decisivo en él: su autonomía.

Habermas insiste en que si pensar es siempre identificar, habría una imposibilidad de transformación discursiva de los «impulsos» miméticos en «intelecciones». Es decir, eso no dominado por la razón instrumental no podría ser pensado, ya que no podría ser tratado discursivamente por la razón si la razón solo es razón instrumental. Habermas descuida, en este punto, que Adorno está interesado en una forma de pensamiento (y de relación con la naturaleza) no identificante, permaneciendo él mismo —en la interpretación de la teoría crítica— dentro de lo que llama el «paradigma de la conciencia». Habermas exige una teoría de la mimesis que en Adorno es la forma efectiva que adopta su pensamiento. Afirma que de forma más consecuente que Horkheimer y a diferencia de Marcuse —que habría tratado de encontrar una salida por medio de una teoría de las pulsiones—, «Adorno ya no quiso salir de la aporía» (Habermas, [1981] 1999, p. 490). La permanencia en la aporía puede verse no como algo que Adorno deba modificar, sino como la forma que Adorno encuentra en su apuesta por una salida. En «¿Qué significa superar el pasado?» ([1960] 1998), Adorno plantea que el pasado no es superado si se trata del pasado como memoria de lo ocurrido (como también muchos de los discursos reivindicatorios oficializados hoy proclaman y exigen). El pasado no será superado si no se identifican las causas que lo provocaron. Mientras la humanidad continúe siendo desviada de la reflexión sobre lo que causa su estado de no libertad en libertad, mientras la contradicción no se enfrente (ver capítulo II), la aporía no podrá resolverse. Pasando esto por alto, Habermas expresa:

... quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera teoría crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la *Crítica de la razón instrumental*; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que *tiene pendientes* la teoría crítica de la sociedad. En la sección que sigue voy a tratar de mostrar, analizando un ejemplo concreto, los límites de la filosofía de la conciencia e indicaré algunos motivos que ya en Horkheimer y Adorno empujan por encima de esos límites (Habermas, [1981] 1999, p. 493).

Habermas entiende por paradigma de la conciencia «el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción» (Habermas, [1981] 1999, p. 497). Si bien

lo que ha de entenderse por «paradigma de la conciencia» resulta bastante amplio y difuso, un rasgo característico de las diversas «filosofías de la conciencia» es el de la capacidad del sujeto para representarse objetos y de representarse a sí mismo ante la conciencia. Pero, justamente, los planteamientos de Adorno apuntan más allá de las filosofías de la conciencia, en la medida en que insiste en lo que el sujeto no se puede representar del mundo y de sí mismo. Las formas de constitución de la realidad (externa e interna) sobrepasan los aspectos conscientes y de esto da cuenta el lugar que en la teoría crítica tiene el psicoanálisis freudiano.

La posibilidad de un sujeto autónomo, fortalecido, en sus aspectos conscientes es para Adorno muy poco evidente porque el sujeto está debilitado en esos aspectos, pero además la posibilidad de representación consciente no puede darse negando lo que el aspecto consciente del yo no es:

El ego del *ego cogito* no se ofrece inmediatamente dado, sino que ha de captarse en el espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos, y la reflexión sería entonces contraria a la inmediatez: el ego ha de ser mediado para salir de su vaciedad, con lo que la conciencia de sí se convierte no en algo dado, sino en una tarea (Gómez, 2007, pp. 170-171).

En «Individuo y organización» (1953), Adorno afirma que el avance de las fuerzas productivas posibilitó un control sobre esferas de la vida que, en épocas previas, la organización social no podía penetrar. Esto es atendido por Habermas en *Ciencia y técnica como ideología* (1968). En esta obra, sostiene que la fuerza de trabajo considerada por Marx no pudo contemplar que el avance técnico podría generar una plusvalía que anularía progresivamente la capacidad de resistencia de la clase trabajadora. Los sacrificios humanos, basados en la explotación, se sedimentan en la mejora de los medios de producción que son utilizados para desplazar y dominar a la clase trabajadora a través de lo que la propia clase trabajadora construyó. En Adorno, el énfasis no es puesto en el debilitamiento de la fuerza revolucionaria para la apropiación de los medios sociales de producción, sino en la dificultad, cada vez mayor, de representación de la vida administrada porque los medios son utilizados para la manipulación. Uno podría verse tentado a decir que este énfasis queda enmarcado en una filosofía de la conciencia, pero Adorno está implicando en esta dificultad no una falta de capacidad del sujeto de conocer y de transformar el mundo, sino los mecanismos sociales que, interiorizados, anulan esta capacidad como capacidad que haría posible que la organización responda a los seres humanos y no los seres humanos a la organización. Se trata de una capacidad de representación consciente para la acción transformadora de la especie y no meramente de una capacidad para el conocimiento y el progreso, que es también lo que plantea Habermas. Pero en Adorno hay un paso previo que Habermas no da. En este sentido, en Adorno queda implicada la idea de

trabajo humano como autorrealización en Marx, que el dominio técnico sobre la naturaleza mutila. Sin atender al aspecto mutilado, olvidado, negado, la razón es incapaz de establecer fines racionales para la vida del sujeto. La razón no puede cumplir con aquello que ni siquiera le es lícito plantear, ni siquiera a través de la racionalidad comunicativa propuesta por Habermas. Habermas entiende que la capacidad para el progreso de la especie puede darse a través de una racionalidad vinculada a la interacción, racionalidad que él mismo señala como «pasiva», sometida a la racionalidad instrumental. Plantea la necesidad de que la racionalidad para la interacción (que es la comunicativa) se vuelva activa, haciendo énfasis en la comunicación intersubjetiva con el fin de establecer normas para la acción. El énfasis de Adorno, en cambio, está puesto en la incapacidad de los sujetos para representarse lo que la racionalidad, con arreglo a fines, reprime al no considerar los aspectos que, por no ser racionales, son tachados de impulsivos, heterónomos e inferiores. La organización social integra a los sujetos como herramientas para cumplir con sus objetivos y el vínculo entre los seres humanos pasa a ser exclusivamente un fin para la organización. Pertenecemos al todo no como fines en sí mismos, sino como medios para cumplir fines que se transforman, progresivamente, en autofinalidad deshumanizada del mundo administrado por la organización.

Adorno discute dos tesis: que la organización de todos los ámbitos de la vida es inevitable y que la organización es una amenaza para el ser humano. Entiende que no es posible negar que nuestra libertad está prácticamente anulada y que actuamos como piezas de un gran engranaje. Quien no sufre por ello —afirma— se ha puesto del lado del mundo administrado o ha sido integrado por las falsas compensaciones (religión, seguridad social, consumo). El sufrimiento humano no puede permanecer ignorado, pero tampoco llevar a negar la necesidad de organización. La tendencia a la liberación desenfrenada de lo que ha sido reprimido también ha sido potenciada como la nueva forma en la que se expresan los conflictos humanos irresueltos. Esta tendencia ha sido abordada críticamente por Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964) en términos de «desublimación represiva». Adorno plantea que la humanidad ha tenido que organizarse para dominar a la naturaleza (de lo contrario —dice— no se hubiese apagado ningún fuego ni construido ningún camino), pero esta necesidad no es un destino que ha de ser aceptado de forma abstracta y absoluta. Su carácter inevitable no puede llevar a desconocer que la organización ha sido creada por los seres humanos para cumplir con fines humanos. La impotencia que se experimenta frente a la organización hace que se la perciba como un poder metafísico inmodificable y Adorno insiste en que este carácter es cuestionable. La racionalidad de los fines se convierte en racionalidad de los medios (en este sentido, Habermas dice que la razón con arreglo a fines domina la naturaleza externa y a los propios sujetos) y lo racional (en los sujetos) cae en poder de lo irracional (organización como autofinalidad). Es cuando esto ocurre que el dominio

sobre la naturaleza se convierte también en un «mal dominio» sobre los seres humanos. Se pierde la conciencia de que los fines de la organización son los sujetos como fines en sí mismos, no solo como medios para cumplir con los fines de la organización. La tesis de la inevitabilidad de la organización es verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera porque la organización es necesaria para la vida del ser humano en sociedad y no podemos prescindir de una organización. Falsa porque la organización en su forma actual no es inevitable y es preciso organizar a la organización. En su forma actual, la organización pone la racionalidad al servicio de fines irracionales en los que se pliega, de una manera inadecuada, aquello que en los sujetos no es razón, manteniendo a la humanidad en una imparable regresión: «La maldición del progreso imparable es la imparable regresión» (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 88). Adorno entiende que la irracionalidad de los fines ha sido establecida por los seres humanos y son los seres humanos quienes debemos modificarlos. Aunque esta posibilidad resulte imposible para la mayoría, hay un compromiso ético en el privilegio del trabajo del intelectual. Habermas entiende que esta posibilidad está en la acción comunicativa, mientras que Adorno entiende que está en la propia racionalidad con arreglo a fines. Quizá pueda reprochársele a Adorno la confianza en que la suma de voluntades individuales pueda llegar a construir una voluntad general auténtica, ya que de esa suma *no siempre* resulta algo que todos en el fondo quieren. Esta es quizá una confianza kantiana, una apelación a la posibilidad de una razón objetiva que para Adorno y Horkheimer está ausente, pero que existe como posibilidad. Sin alcanzar una comprensión de lo que la imposibilita, jamás podría concretarse en la realidad. La tesis que ataca a la organización se concentra en aspectos subjetivos (los intereses particulares) y se nublan los hechos objetivos y básicos: que la existencia de la organización es justa en la medida en que impide que cada cual pueda hacer las cosas a su capricho. Adorno no olvida los aspectos subjetivos, sino todo lo contrario: para humanizar a la organización hay que cuidarse de no derivar directamente de los intereses particulares lo nocivo de la organización, si bien lo nocivo no proviene de un más allá. Del mismo modo en que lo objetivo viene determinado por intereses particulares, los seres humanos son madurados por el proceso objetivo. Ignorar esto hace que no sea posible la representación del proceso objetivo, condición indispensable para el cambio. El avance de la técnica, desde el sector industrial, forma a los sujetos y llega incluso a producirlos. Así, la forma en que está constituido el mundo lleva a que no seamos capaces de percibir cuál es la praxis correcta. Apelar a la necesidad de conservar la libertad interior no humaniza los fines de la organización si estos fines siguen orientados al consumo y el aumento de la producción —en esto coincide Habermas—. No se trata de cultivar o regar individuos como si fuesen plantas, tampoco de cultivar normas, sino de mostrar que si el ser humano es tratado solo como

un medio para los fines de la organización, se derivan consecuencias funestas para los destinos pulsionales. Reconocer es una forma de cambiar.

Adorno considera que es disparatado proponer sentarse a la mesa para discutir acerca de cómo es posible mejorar (que es lo que pretende Habermas) porque la desproporción entre el poder de la organización y el pensamiento que intenta comprenderla es muy grande. La esperanza —dice— está en los extremos. En un extremo, en las condiciones materiales y relaciones de producción (la sociedad) hay muy poca organización y, en cambio, hay demasiada organización coactiva en el ámbito individual. Solo será posible representarse el orden racional de lo público para organizarlo si se despierta la conciencia individual en el ámbito privado. Esta posibilidad sobrepasa cualquier paradigma de la conciencia porque depende de formaciones inconscientes. Del reconocimiento consciente de ese «impulso previo» —de rechazo al dolor, que el discurso no puede expresar sin negarlo (sin transformarlo en algo distinto a lo que es) y que Habermas parece no comprender— que exige una reflexión filosófica sobre el determinismo y la libertad al interior de la propia razón. El impulso corporal de rechazo al dolor es la prueba de que aún la integración no es total y constituye una apelación a los ámbitos individuales que todavía permanecen no organizados. Desde ellos, Adorno encuentra una posibilidad de hacer madurar la comprensión del mundo en que vivimos y la idea de un mundo mejor.

En *Dialéctica de la ilustración*, el énfasis está puesto en la autorreflexión de la razón sobre lo que le ha hecho al sujeto para que desista de su aspecto integrador y destructor. Alcanzar la ilustración subjetiva, sería alcanzar una forma de relación del pensamiento con lo que el pensamiento no es. La tarea del pensamiento filosófico será el intento de expresar con conceptos lo que con conceptos no puede ser expresado, como forma de resistir a la forma que históricamente ha adoptado la razón, en lo que la hemos transformado. Dar cuenta del daño humano sobre el que se ha constituido nuestra realidad es imperativo para la existencia de una sociedad en la que sea posible vivir menos mal, en vistas a una sociedad reconciliada.

A diferencia de Adorno y Horkheimer, Marcuse (1955) daría, según Habermas, una respuesta positiva a la aporía de la razón instrumental. Sin ser un pensador afirmativo y sin abandonar el argumento de mayor peso de *Dialéctica de la ilustración* (que cada triunfo sobre la naturaleza externa representa un triunfo sobre la naturaleza interna en el sentido de sometimiento y esclavización), Marcuse acepta la posibilidad del renacimiento de una subjetividad previa a la cosificación de la razón instrumental a través de su confianza en la capacidad de renovación de las pulsiones (Habermas, [1971] 1975). Esto último porque, para Marcuse, el principio de realidad no triunfa por completo sobre el principio de placer haciendo indestructible el anhelo de felicidad (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 543). Pero se trata de un anhelo que Adorno y Horkheimer tampoco suponen destruido. Esta capacidad de

renovación de las pulsiones está presente en el llamado «materialismo biológico» de Freud, que Adorno y Horkheimer consideraban el núcleo teórico del psicoanálisis: las exigencias de la libido y el costo que a ellas se les impone, dentro de las condiciones sociales para la autoconservación, no permiten un acercamiento consciente a nuestra interioridad por cuestiones netamente de supervivencia. Estamos imposibilitados de la reflexión sobre nuestras cadenas porque estamos ocupados en sobrevivir y en acceder a las compensaciones ofrecidas como forma de soportar la mutilación de nuestra naturaleza pulsional. La dirección de la libido hacia otras posibilidades está presente, pero no como algo que pueda desarrollarse a pesar de las condiciones objetivas a las que responde el principio de realidad. Sin un cambio en las condiciones objetivas, la posibilidad de felicidad y, por lo tanto, de humanidad no deformada, permanece truncada, aunque exista la crítica. En las actuales condiciones de existencia, la felicidad ha quedado desvinculada del principio de placer y el principio de placer queda reducido a placer en la descarga. El anhelo de felicidad real se expresa en las angustias, en las depresiones, en los trastornos psíquicos de quienes experimentan que no encajan. Lo imposible es más difícil de cambiar que lo posible, pero si no se identifican las condiciones subjetivas que colaboran con el mundo tal y como es, no se estaría dando el paso previo a la razón comunicativa de Habermas para cambiarlo. Horkheimer (1969) sostiene que la teoría crítica «tiene la misión de expresar lo que por lo general no se expresa» (Horkheimer, [1969] 1972, p. 65). Su tarea consiste en hacer consciente el costo humano del progreso para tratar de hacer, cada vez en mayor medida, menos dolorosa la vida de los seres humanos. Si la ausencia de libertad real consigue estafar por completo a la felicidad, la idea del sujeto autónomo se convertirá en nada y

... si alguna catástrofe no destruye la vida por completo, habrá una sociedad totalmente administrada, automatizada, que funcionará de un modo estupendo, en la que el individuo puede ciertamente vivir sin preocupaciones materiales, pero ya carece de toda importancia (Horkheimer, [1969] 1972, p. 65).

Al tratar las discrepancias del Instituto con Fromm, Wiggershaus señala el potencial utópico de las pulsiones en Adorno y Horkheimer:

... la posición de Adorno y Horkheimer no era menos atacable que la de Fromm. Porque al confrontar en los años cuarenta a los revisionistas con el «materialismo biológico» de Freud como el núcleo teórico del psicoanálisis, estaban haciendo suya una fundamentación biológico-antropológica de la crítica de la sociedad, el supuesto de un potencial utópico en la estructura pulsional, que no era menos problemático que la creencia de Fromm en la espontaneidad. Si la posición de Adorno y Horkheimer era menos convencional que la de Fromm, también estaba, al mismo tiempo, menos

expuesta, en la medida en que no se pronunciaban respecto a las formas de expresión del potencial utópico. Aquí, a diferencia de lo que sucedía con Adorno, «la debilidad de las formulaciones positivas» le producía un malestar a Horkheimer (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 292).

Aquí cabe preguntarse hasta qué punto Adorno no es también un pensador afirmativo, es decir, un pensador que toma una postura y va hacia una dirección en lugar de permanecer en la parálisis de la aporía, como plantea Habermas. En su negatividad, que da lugar a lo que no es razón sino pulsión, la crítica al sujeto como crítica de la sociedad es una apuesta por la reconciliación del sujeto con su naturaleza. La utopía sería alcanzar una experiencia plena, no deformada dentro del mismo sujeto (Adorno, [1966] 1975, p. 279): la consecución de un sujeto libre, autónomo sería la consecución de un sujeto que no coacciona lo diverso no coactivo dentro y fuera de él (Cabot, 1997, p. 102).

El yo tiene que hallar, fortalecido históricamente para poder concebir por encima de la inmediatez del principio de la realidad, la idea de lo que es más que lo existente. Cualquier orden que se cierra en sí mismo como sentido se cierra también contra la posibilidad que supera todo orden [...]. Experiencia liberada subjetivamente y experiencia metafísica convergen en humanidad. (Adorno, [1966] 1975, p. 395)

La crítica al sujeto es crítica de lo social, porque en el psiquismo se expresa, configurado desde una dinámica propia, lo social y sus procesos (violencia, enfermedad, búsqueda de chivos expiatorios, necesidad de renovación constante como forma de satisfacer necesidades). La comprensión de los mecanismos mediante los cuales operan las fuerzas sociales en el psiquismo permitiría no solo una comprensión de la interioridad, sino de cómo funciona la subjetividad al interiorizar esos mecanismos. La emancipación solo sería posible si opera una forma de reconciliación, de vínculo no violento con la naturaleza externa e interna. Ese vínculo reconciliado no puede darse a través de una racionalidad intersubjetiva, sino mediante un cambio de las condiciones reales. Para poder cambiarlas es preciso dar el paso hacia una postura que se interese en las causas de nuestro malestar. Porque si bien en el psiquismo la configuración de las condiciones objetivas adquiere una dinámica propia —no es una mera copia o representación de las determinaciones externas— esa totalidad se desarrolla y reproduce en y desde el propio sujeto. Quizá para Habermas sea legítimo exigir, además de este diagnóstico, una cura. Quizá no sea suficiente la resistencia del pensamiento negativo frente a los embates del «pensamiento positivo» realizada por Marcuse (1964). A través de sus objeciones, Habermas podría quedar asociado él mismo al pensamiento positivo y no a la teoría crítica:

El carácter terapéutico del análisis filosófico debe subrayarse firmemente: curar de las ilusiones, los engaños, las oscuridades, los enigmas insolubles, las preguntas sin respuesta, los fantasmas y espectros. ¿Quién es el paciente? Aparentemente, un cierto tipo de intelectual cuya mente y cuyo lenguaje no se adaptan a los términos del discurso común. En realidad hay una buena porción de psicoanálisis en esa filosofía: análisis que no contiene el descubrimiento fundamental de Freud de que el problema del paciente está enraizado en una enfermedad *general* que no puede curarse mediante la terapia analítica. Cuando, en cierto sentido, según Freud, la enfermedad del paciente es una reacción de protesta contra el mundo enfermo en el que vive. Pero el médico debe hacer a un lado el problema «moral». Él tiene que devolverle la salud al paciente para hacerlo capaz de funcionar normalmente en su mundo. [...]

El filósofo no es un médico; su tarea no es curar individuos, sino comprender el mundo en que viven: entenderlo en términos de lo que le ha hecho al hombre y lo que puede hacerle al hombre (Marcuse, [1964] 1993, pp. 210-211).

Pero lo que es claro es que la necesidad de ir más allá de las filosofías de la conciencia está presente en Adorno ya en *El concepto del inconsciente en la doctrina trascendental del alma* de 1927. Aunque el problema permanezca, en este escrito, sin resolverse, el estudio sobre Freud y Kant tenía una contradicción interna que trabajos posteriores se encargaron de desarrollar: cómo compatibilizar una justificación idealista (neokantiana) de Freud con una crítica materialista (marxista) de la ideología. Es decir, ¿cómo compatibilizar la influencia de lo ideológico (que procede de lo material) en un sujeto que se supone autónomo y se da a sí mismo las leyes del conocer?

Adorno parece haberse dado cuenta de lo insostenible de su posición. Muy probablemente, el viraje de su método de Kant a Marx testimonia un viraje de su propia orientación durante los meses en que escribía su estudio. Ello explicaría por qué, en lugar de tratar de revisarlo (o simplemente eliminar las páginas finales que contenían la crítica marxista), lo abandonó por entero y comenzó a trabajar en el problema que la contradicción en su propio trabajo había tornado visible. (Buck-Morss, [1977] 1981, p. 59)

En principio, Adorno presenta el problema del inconsciente como un problema epistemológico: la posibilidad de conocerlo a través de un conocimiento de las leyes que lo rigen (Cabot, 2018). En las consideraciones finales Adorno reconoce que un abordaje epistemológico es insuficiente. El problema capital pasa de ser conocer lo inconsciente a ser el de remover las resistencias para que lo reprimido pueda emerger a la conciencia, ya que la causa de estas resistencias es algo exterior a la conciencia (Cabot, 2018). Así, la radicalidad del concepto de inconsciente rompe las equivalencias entre

lo psíquico y lo consciente presupuesta en toda filosofía de la conciencia (Cabot, 2018). En el diagnóstico está la respuesta para la cura.

Pero, según Habermas, sin un cambio de paradigma, las relaciones entre sujeto y objeto solo pueden expresarse desde la perspectiva del sujeto que conoce, que es la perspectiva de la razón instrumental. Por lo tanto, no es posible ofrecer una explicación de lo que esta razón le hace al objeto (a la naturaleza) ni de la «vida violentada y deformada» (Habermas, [1981] 1999, p. 497). La razón instrumental destruye algo pero no podría explicar en qué consiste esta destrucción que, como hemos visto, consiste para Adorno en una frustración pulsional que deriva en las formas más primitivas y destructivas. Lo que la razón instrumental destruye sería —según Habermas— la mimesis para la cual Adorno y Horkheimer son incapaces de ofrecer una teoría. La mimesis escapa a la conceptualización de la razón instrumental y —como no habría otra forma de racionalidad para expresarla— solo cabe definirla como algo «contrario a la razón, como impulso» (Habermas, [1981] 1999, p. 497). Si bien Adorno no niega una función cognitiva de la mimesis, el núcleo racional no puede ser explicado en términos del paradigma de la conciencia —en el que, según Habermas, Adorno permanece—, sino por el paradigma de la razón comunicativa al que Adorno se acerca mediante la idea de reconciliación. Habermas entiende que esta reconciliación sería posible mediante una intersubjetividad no violenta. Una intersubjetividad no violenta significa, en Habermas, una forma específica de entendimiento interpersonal establecida por una sociedad. Estas formas de entendimiento determinan las formaciones superyoicas de las que depende el entendimiento intrapsíquico y la forma de relación con la realidad externa e interna (Habermas, [1981] 1999, p. 499). Esta capacidad mimética —insiste— no puede ser aclarada en términos de la razón instrumental. Adorno apenas alude a esta posibilidad que solo puede concretarse —según Habermas— si se la interpreta como forma de una intersubjetividad (aunque no sea más que utópica) que posibilite un entendimiento intersubjetivo e intrasubjetivo no violento. Esta interpretación —continúa Habermas— necesita de un cambio de paradigma (de la acción teleológica a la acción comunicativa, de la acción orientada a conseguir un determinado fin a la acción orientada al entendimiento) y un cambio de estrategia en la reconstrucción del concepto moderno de racionalidad. La racionalidad no sería solo con arreglo a fines y debe fortalecerse otro tipo de racionalidad, que es —en Habermas— la comunicativa.

Habermas entiende que ya no se trata de explicar el conocimiento y el sometimiento de la naturaleza, sino la «intersubjetividad del entendimiento posible». Según Habermas la cuestión se desplaza desde el conocimiento del mundo (de lo que la sociedad le ha hecho a los sujetos y puede llegar a hacerles, que es el tipo de conocimiento del mundo en el que están interesados Adorno y Horkheimer, y también Marcuse) a la relación entre los sujetos cuando son capaces de comunicarse haciendo referencia a algo en el

mundo objetivo y a algo en el mundo subjetivo. En lugar de representar(se) o conocer(se) de lo que se trata es de entender(se), y esto implica de por sí algo no coactivo como proceso de convencimiento recíproco que coordina las acciones de los sujetos participantes en base a una motivación por razones (Habermas, [1981] 1999, p. 500).

Wiggershaus también apunta que Adorno y Horkheimer permanecieron sin responder a la necesidad de fundamentación de la teoría crítica y que la idea de la razón como lenguaje —desarrollada de forma sistemática por Habermas— estuvo por un momento presente en las conversaciones entre ambos pero no fue retomada (Wiggershaus, [1986] 2010, p. 547). Cabot plantea que

... la crítica de Habermas olvida que la intención fundamental de Adorno es abandonar la metafísica de la filosofía de la conciencia [en el sentido de apertura y aceptación de lo que la conciencia no es como algo que también es parte de la realidad del sujeto], para abrir caminos hacia otros espacios propicios al pensamiento (Cabot, 1993, p. 451).

Es Habermas quien está interesado en una justificación teórica de la teoría crítica y, desde ese interés, señala como una debilidad la radicalización de la razón como razón instrumental. Considera que tiene que haber un criterio racional para poder explicar y denunciar la corrupción de la racionalidad y la aporía, en la que se mantiene Adorno, solo sería válida si no existiese una salida. Cabot señala que para Adorno pensar es identificar, pero no solo identificar, y que la teoría de la mimesis no queda enmarcada en la filosofía de la conciencia porque apunta a dar expresión a lo que está más allá de la conciencia. Esto que trasciende la capacidad de nuestras funciones conscientes es real en las consecuencias visibles de esta negación: hambre, guerra, catástrofes, angustias, miedos. La razón que no es razón instrumental, y que permite adoptar un criterio de racionalidad, no enmudece en una «mimesis sin palabras», sino que se expresa en una «mimesis conceptual», mostrando a través de conceptos lo que con conceptos no puede ser explicado. El pensamiento como mimesis conceptual sería una forma de constelación donde se destaca lo específico del objeto, aquello que es eliminado por el pensamiento clasificador. Pensar no es solo identificar cuando al menos una parte del concepto pierde su poder identificante al estar unido a otros conceptos en una constelación. En esa unión (constelación) los conceptos determinan una semejanza real con la cosa. El concepto no es un instrumento de la razón instrumental cuando no actúa como tal y se sobrepasa a sí mismo recuperando una relación con lo particular (Cabot, 1997, p. 96). De esta forma, el concepto no adopta una relación mimética externa (propia de una primera etapa de la razón instrumental), sino que se pliega internamente con lo que intenta conocer. Cabot señala que la noción de mimesis conceptual es una

de las nociones más problemáticas en Adorno, pero es posible retener la idea de mimesis conceptual como un intento del pensamiento por liberarse de las redes que él mismo tejó para poder captar lo que no es él y someterlo a crítica y reflexión (Cabot, 1997, p. 96). Si el concepto vuelve sobre su propia historia, puede romper con su carácter estático y coactivo. Permite mantener lo que es más que concepto y que solo por constelaciones puede expresar a través de una apertura a una forma de relación nueva (sin dominio) entre la cosa y el pensamiento (Cabot, 1997, p. 96). En la razón instrumental, no hay un interés por alcanzar la felicidad del conocimiento. La razón, en esta forma, solo se interesa por el saber para alcanzar el procedimiento más eficaz (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 61). A nivel del conocimiento, la utopía se realizaría en constelaciones como única forma de plegar internamente (al conocimiento) lo que existe, sin someterlo, el pensamiento vuelve lo conceptual a lo diferente (Cabot, 1997, p. 102). Adorno rechaza la síntesis final de las contradicciones del pensamiento hegeliano sin rechazar la posibilidad de la utopía que no puede ser expresada discursivamente de forma cerrada y determinada (Cabot, 1997, p. 102). Se trata de una promesa posible, de mantener viva esa promesa a través de la crítica a lo que esa promesa no es. El pensamiento debe recuperar su origen no conceptual, dirigiéndose a la realidad sin imponer su estructura subjetiva, sin pretender abarcar la totalidad de manera absoluta, ya que siempre se le escapará alguno de sus momentos (Cabot, 1997, p. 111). Sobre lo que sería la mimesis en Adorno, Cabot (1997) plantea que en la mimesis está el origen de la relación entre dominio y razón. En la mimesis está la primera defensa del ser humano frente a los peligros de la naturaleza. La relación mimética con la naturaleza tiene que ver con una actitud no agresiva, una actitud de entrega, de pasividad y adaptación. Pero como primera etapa de la relación instrumental la relación mimética con la naturaleza, que tiene su prototipo en lo biológico, se da de forma extrínseca y no internamente, al tener como fundamento la protección frente al peligro de la autoconservación:

En el lugar de la adaptación orgánica al otro, del mimetismo propiamente dicho, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo (Adorno y Horkheimer, [1947] 1998, p. 225).

Se trata entonces de plegarse a las condiciones de lo que representa un peligro para la autoconservación asimilándose a la naturaleza, en una etapa del desarrollo en la cual la amenaza no puede ser contrarrestada mediante la modificación y el control: la supervivencia se paga al precio de una asimilación con la naturaleza. Entre la mimesis y el aparato científico hay una cadena invisible: la autoconservación como principio supremo de la subjetividad (Cabot, 1997, p. 16).

La exigencia habermasiana de una teoría de la mimesis es dependiente de presupuestos que necesita la racionalidad comunicativa y no Adorno (Cabot, 1993). Para Adorno es más fundamental una reconciliación con la naturaleza (con la externa y con la propia), una comunicación entre la humanidad y la naturaleza, que el problema de la comprensión intersubjetiva, reducida a un ámbito más concreto, y cuya posibilidad depende de la primera. No es posible pensar en una comunicación intersubjetiva para el establecimiento de normas porque se estaría suponiendo un tipo de racionalidad dependiente de un vínculo con la naturaleza externa e interna que está dañado. Comprender ese daño es para Adorno una apertura hacia otras posibilidades, de lo contrario se seguirá reproduciendo lo que se intenta eliminar.

Habermas plantea la necesidad de pasar de una racionalidad instrumental (racionalidad orientada al cumplimiento de fines para el dominio) a una racionalidad comunicativa (racionalidad orientada a la comunicación intersubjetiva con el interés de establecer una base normativa para la acción). Considera que el acuerdo racional entre los sujetos es condición previa para el establecimiento de un vínculo no violento con la naturaleza y propone pasar de la idea de trabajo a la idea de interacción. Esto último porque en la idea de trabajo siempre está implicado el dominio, en tanto que el ser humano se relaciona con la naturaleza para cumplir determinados fines definidos previamente. Esta característica, propia del trabajo humano —como ya lo había planteado Marx en *El capital*— necesitaría de una racionalidad más amplia (la de interacción) que la implicada en el concepto de trabajo. Esta racionalidad estaría dada por la racionalidad orientada al entendimiento intersubjetivo en base a determinadas normas morales, garantizadas por su institucionalización no determinada por modelos de acción estratégica o instrumental. Con el progreso científico y técnico, la relación entre una racionalidad con arreglo a fines (trabajo) y el entendimiento basado en determinadas normas institucionalizadas (interacción) pasan a segundo plano porque el progreso técnico se ha convertido en una fuente de plusvalía independiente de la plusvalía de «la fuerza de trabajo de los productores inmediatos» que es la única considerada por Marx (Habermas, [1968] 1986, p. 87). El progreso científico-técnico sería lo que define el marco institucional al que han de ajustarse las normas sociales de interacción:

Y cuando esta apariencia se ha impuesto con eficacia, entonces el recurso propagandístico al papel de la ciencia y de la técnica puede explicar y legitimar por qué en las sociedades modernas ha perdido sus funciones una formación democrática de la voluntad política en relación con las cuestiones prácticas y puede ser sustituida por decisiones plebiscitarias relativas a los equipos alternativos de administradores (Habermas, [1968] 1986, p. 88).

La consecuencia devastadora que tiene para Habermas esto es que la racionalidad con arreglo a fines va absorbiendo el marco institucional definido por la interacción basada en la racionalidad comunicativa:

La implantación moral de un orden sancionado, y con ello de la acción comunicativa, que se orienta de conformidad con un sentido articulado lingüísticamente y que presupone la interiorización de normas, se ve disuelta, cada vez con más amplitud, por formas de comportamiento condicionado, mientras que las grandes organizaciones como tales se presentan cada vez más con la estructura de la acción racional con respecto a fines. Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control del comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas. La reacción indirecta por estímulos condicionados ha aumentado sobre todo en los ámbitos de aparente libertad subjetiva (comportamiento electoral, consumo y tiempo libre). La signatura psicosocial de la época se caracteriza menos por la personalidad autoritaria que por la desestructuración del superego (Habermas, [1968] 1986, p. 91).

Habermas entiende que la situación de la clase dominada —que no solo justifica el dominio de una clase sobre otra, reprimiendo por compensaciones el interés emancipatorio, sino que afecta al interés emancipatorio de la especie— puede revertirse con el fortalecimiento de la racionalidad comunicativa. Para Habermas, el problema está en las normas mientras que en Adorno está en los fines.

Mientras que la adaptación a la naturaleza es una adaptación activa —en el sentido de que sabemos cómo acomodar el entorno a nuestras necesidades a través del trabajo y, luego, específicamente, a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica— la adaptación a los marcos institucionales se ha dado de forma pasiva, en la medida en que quedan subsumidos al desarrollo de la ciencia y de la técnica. Habermas considera equívoco el propósito de Marx como culminación de la prehistoria: el de transformar la adaptación del marco institucional en una adaptación activa. Equívoco porque esta tarea también ha sido entendida como una técnica para el control de la sociedad misma, de la misma forma en que se controla y domina a la naturaleza. Pero este «mal dominio» solo es posible si el marco institucional cancela la dimensión accesible al contexto de interacción, mediado por el lenguaje, que es el de la discusión no coactiva y reflexionada de principios y normas orientativos de la acción.

La esperanza de marcos institucionales activos es puesta por Habermas, en este texto de 1968, en los estudiantes pertenecientes a las posiciones sociales más favorables. Esto —dice— porque ellos no representan a los intereses de su clase ni sus reclamos pueden ser satisfechos ni reprimidos o silenciados por ningún tipo de compensaciones. El cierre que da Habermas a este escrito, con su confianza en los jóvenes revolucionarios, hace pensar

en el film *La Chinoise* (1967) de Jean-Luc Godard, en el que un grupo de jóvenes acomodados se reúnen en un departamento parisino, propiedad de algún familiar, para planear una revolución durante sus vacaciones de verano. La célula revolucionaria —que vive durante ese tiempo una realidad paralela— se desarma con el fin del verano y el regreso a clases.

Cabot (1993) plantea que la alternativa propuesta por Habermas llevaría a aceptar un tipo de racionalidad que está puesta en cuestión. La racionalidad que Habermas supone debe ser fundamentada y queda, además, reducida a la capacidad de crítica y fundamentación de una expresión, lo que conduce a un ámbito restringido de racionalidad. No habría racionalidad fuera de las reglas del discurso ni verdad fuera de esas reglas, y deja fuera cualquier otro tipo de discurso que no se someta a los criterios de la racionalidad comunicativa. Si las expresiones no son verificables, no podría aplicárseles, como criterio de verdad, las reglas del discurso.

El revisionismo de Axel Honneth

Honneth plantea las preocupaciones del primer período como algo fuera de vigencia. En la actualidad no sería posible hablar de una razón, porque hay una gran pluralidad de razones. Tampoco sería posible plantear la cuestión acerca del bloqueo de esa razón, por parte del capitalismo avanzado, porque ya no puede verse «como un sistema unitario de racionalidad social» (Honneth, [2007] 2009, p. 28). Incluso —afirma— el propio Habermas ha reconocido que sus intereses emancipatorios y la denuncia del dominio y la opresión son parte del pasado. Es preciso, entonces, dados los cambios de la realidad social, redefinir lo que la teoría crítica es porque la reflexión sobre la racionalidad del proceso histórico no tiene cabida. Lo que da unidad a la teoría crítica sería su insistencia en una «patología de la razón social» que Honneth intentará rescatar y actualizar poniendo de relieve la ética de la teoría crítica, la evaluación del capitalismo como causa de la deformación de la razón y, finalmente, la posibilidad de superación de esta enfermedad.

Una de las características de la primera teoría crítica es, en el entender de Honneth, una visión negativa de la sociedad («sociedad irracional» en Horkheimer, «mundo administrado» en Adorno, «sociedad unidimensional» en Marcuse o «colonización del mundo de la vida social» en Habermas). Esta visión no permitiría el desarrollo de una vida buena. En contra de estos planteamientos escribe Maiso:

... no se trata de dar lugar a una nueva concepción de *eudaimonia* desde las cátedras de filosofía moral, sino de tomar conciencia de que, mientras perdure la connivencia de civilización y barbarie, toda vida está irremisiblemente dañada (Maiso, 2010, p. 320).

La reactivación de la teoría crítica que se propone Honneth atiende al vínculo interno entre la constitución de la racionalidad y las condiciones patológicas, que Honneth remite a la filosofía política de Hegel. Las patologías sociales serían causadas por una falta de racionalidad o una insuficiencia de racionalidad, que sin embargo está latente, para cumplir con metas éticas comunes. Este aspecto está presente en el pensamiento crítico, según Honneth, aunque por lo general oculto en formas antropológicas donde el universal racional, como principio rector, es presentado como un potencial del ser humano. La antropologización del universal racional (oculto) estaría presente en Horkheimer en la idea de trabajo como autorrealización (Horkheimer), en la praxis estética (Marcuse), en la razón comunicativa (Habermas). No se especifica cuál sería el caso en Adorno, aunque más adelante Honneth atenderá brevemente a la concepción adorniana del sufrimiento. Solo es posible hablar de «patologías sociales», afirma, si se admite que hay un estado que puede ser considerado sano. Honneth entiende que los planteamientos iniciales comparten la convicción hegeliana de que la autorrealización solo es posible si se alcanza un consenso sobre fines, o principios humanos, a través de una libertad cooperativa para la autorrealización. Honneth entiende que, en Adorno, puede detectarse el ideal ético de la autorrealización en base a la libertad de cada cual que colabora con la libertad del otro. Todos los miembros de la teoría crítica, sin excepción, «comparten la idea de un universal racional de la autorrealización cooperativa» (Honneth, [2007] 2009, p. 35) que debe cumplir con la condición de compartir la convicción de que el fin (el interés), al que se orientan las acciones, justifica postergar intereses personales y que este fin es incompatible con el individualismo de la tradición liberal. En este punto, Honneth supone que un interés común parte de intereses autónomos, pasando por alto la posibilidad de su constitución, que es puesta en cuestión, desde los planteamientos que la teoría crítica realiza acerca de los procesos de subjetivación. Quizá al hacernos conscientes de esos procesos de subjetivación, el individuo no debería postergar ningún interés real y concreto porque de lo que se trataría es de poder definirlos. Los planteamientos de la teoría crítica tampoco serían compatibles —según Honneth— con el ideal comunitario, porque a diferencia de este, la teoría crítica se rige por pautas de fundamentación de un racional universal (oculto) y no por vínculos afectivos. Al afirmar que en Adorno la razón se ha desviado de sus objetivos porque ha excluido su aspecto afectivo, no considera de forma dialéctica este punto. Adorno entiende que los sujetos, que pueden lograr ser realmente innovadores, persisten en una frialdad y distancia respecto al mundo porque el amor que necesitamos, si hemos de tomar con angustia y seriedad la utopía, no es el amor fraternal. Este implicaría una superficialidad del amor, reducido a la realidad que habitamos y de la que nos haríamos cómplices. Extraer de la realidad lo mejor que ella puede contener implica

... endurecerse tanto como las relaciones petrificadas para romperlas. La posibilidad de un giro no se promueve mediante la mentira, diciendo que todos somos hermanos, sino sacando a luz los antagonismos operantes (Adorno, [1946] 2004, p. 35).

Se hace más honor a la idea de humanidad quitando de ella la apariencia de un objetivo común porque este supuesto común, excusado en el amor, forma parte de los instrumentos psicotécnicos que traicionan al amor bajo la apariencia de un interés humano:

La sociedad se ha desarrollado hasta un extremo en el que el amor acaso solo pueda seguir siendo resistencia contra lo existente: «¡Si no odio lo malo, no puedo amar lo bueno!» (Adorno, [1946] 2004, p. 35).

En este sentido, Honneth plantea que el diagnóstico de la época permitiría fortalecer los aspectos que han sido bloqueados por esa misma época, aunque no —como él generaliza— para que los sujetos se convenzan de la necesidad de una praxis liberadora en cooperación, sino de que se ha llegado a un punto límite, de retroceso claro. Estamos en el tiempo extra, porque hemos llegado al máximo previo a una catástrofe humana inexorable. Se trataría —continúa Honneth— de obtener resultados por medio del análisis. Pero, como hemos visto, al menos en Adorno, no se trata simplemente de un diagnóstico, sino de una actitud práctica desde la teoría (como forma de comportamiento) que en ningún momento se interesa en proclamar, dando por supuesta, la unión fraternal en un objetivo común. Este objetivo habría, en todo caso, que construirlo desde nuestra singularidad. Se trataría de definir intereses desde la singularidad que permitirían resignificar el interés común y el lugar que tendría, en ese interés, lo singular, en lugar de asumir que existen intereses comunes contrapuestos a intereses personales que deben ser postergados o a los que debemos renunciar.

El segundo aspecto de la teoría crítica, que Honneth considera merecedor de continuidad, es el de la explicación sociológica de las «patologías de la razón». Se trata de la identificación de los procesos que impiden una visión pública y clara de las desviaciones sociales en relación a ese supuesto fin en el que debemos cooperar. Pero en ningún momento Honneth nos interpela por esa pérdida. Honneth está interesado en dar pruebas públicas de las circunstancias, externas e ilícitas, que impiden el avance real de la humanidad hacia el fin común, perdido a causa de estas «patologías» y que estas «patologías» no permiten recuperar. Honneth transita por terminologías —que resultan muy alejadas del primer período en teoría crítica— tales como «procesos de aprendizaje» (sobre la pérdida del universal racional) que convierten a los sujetos en «espectadores sin influencia» de una forma de racionalidad que, con gran esfuerzo, se podrían vincular al proceso de auto-ilustración del que hablaban

Adorno y Horkheimer. En su interés por traducir a un lenguaje supuestamente más actual lo que él considera vigente de los antiguos planteamientos, Honneth sostiene que el problema está en que nos volvemos cada vez más indiferentes frente a lo que le ocurre a otros, porque en lugar de reconocer al otro como un sujeto, lo percibimos como objeto que es preciso conocer para dominarlo y, así, poder realizarnos. Honneth presenta el problema como algo exclusivo del capitalismo y, si bien es cierto que la teoría crítica considera que es en este período en el que la situación se agudizó al extremo —por las fuerzas productivas altamente desarrolladas y el gran alcance de los procesos de subjetivación a través de la industria de la cultura—, el pensamiento original plantea el problema del dominio como una situación que se ha dado desde el comienzo del pensamiento occidental y que no pasa, exclusivamente ni principalmente, por la falta de reconocimiento que es un interés prioritario en Honneth y no del período clásico. Honneth remite superficialmente a una variante de estos planteamientos en Adorno y Horkheimer, reduciendo el interés de los autores por los afectos a la situación concreta de la familia burguesa del siglo XIX. Esta carencia de amor, que Honneth señala como «supuesto poco plausible» (Honneth, [2007] 2009, p. 43) abunda en especulaciones, según él —en *Minima moralia*— sobre la pérdida de fines no instrumentales. Y, finalmente, Honneth incluye a todos en el mismo esquema:

... los autores de la teoría crítica perciben el capitalismo como una forma de organización social en la que predominan prácticas y formas de pensamiento que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad ya posibilitada en términos históricos; y este bloqueo histórico constituye al mismo tiempo un desafío moral o ético, porque imposibilita tomar como orientación un universal racional cuyos impulsos solo podrían emanar de una racionalidad completa (Honneth, [2007] 2009, p. 44).

¿Cómo sería posible atribuir a la teoría crítica original una reivindicación del amor que me permita reconocer al otro cuando el pensamiento crítico ha insistido en la necesidad de un vínculo propio con el amor que impida la mecanización de la propia vida? Estamos reduciendo la existencia a un existir a cualquier precio, incluso al precio de despreciarnos a nosotros mismos y a la posibilidad de un sentimiento propio sobre lo que es la vida y el amor, a pesar de toda la emocionalidad que se le quiera atribuir a un tipo de racionalidad.

El último aspecto de la teoría crítica que Honneth desea hacer suyo es que el potencial emancipatorio de esta situación debe provenir de la propia razón que se expresa en el sufrimiento «que mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón» (Honneth, [2007] 2009, p. 44) vinculado a la necesidad de una praxis transformadora de la «patología social». La idea de racionalidad deformada y el sufrimiento individual se apoyan en el psicoanálisis freudiano que, según Honneth, permitiría explicar el daño

que las «patologías sociales» generan en el sujeto. Honneth parcializa absolutamente los planteamientos, reduciendo el interés de la teoría crítica en el psicoanálisis, para supuestamente probar que existe un tipo de racionalidad no deformada que hace síntoma en el sufrimiento de los sujetos y que este es el potencial de donde la razón debe tomar sus fuerzas para cambiar. De esto deriva una idea —que es suya— a los planteamientos originales: que el sujeto expresa, en su sufrimiento, la existencia de un universal ético dado por una razón no mutilada y el interés por la libertad cooperativa para la autorrealización. El sufrimiento es causado por la deformación, pero la deformación no es pensada por Honneth como efecto de este sufrimiento. La afirmación no puede ser menos dialéctica. El dolor también es el alimento que refuerza la deformación, pero Honneth plantea algo así como un «psiquismo intacto» en relación a una racionalidad no deformada. La conciencia del sufrimiento es lo que impulsaría la cura y el deseo de emancipación solo sería posible si se recupera esa racionalidad intacta. La transformación se daría, según Honneth, por una comprensión racional y no por una forma distinta de racionalidad. Sobre estas cuestiones, Honneth sostiene que Adorno realiza «reflexiones dispersas» donde podría rastrearse el supuesto de un deseo de una forma distinta de racionalidad (intacta). Solo si es posible fundamentar la existencia de un impulso racional por liberarse del sufrimiento, sería legítimo remitir a una praxis potencial no deformada que sea capaz de liberarnos del sufrimiento. Para que la teoría crítica sea legítima en su forma original, tiene que demostrar racionalmente, según Honneth, la existencia de un interés humano por liberarse del sufrimiento. Desde los planteamientos de Adorno, este interés compartido no puede ser demostrado porque necesita, en todo caso, ser constituido y parte del rechazo físico al dolor, que no es algo racional. Pero los herederos críticos del siglo xxi deben reformular estos planteamientos, adaptándolos a la realidad de este siglo, ya que, según Honneth, de otro modo, la teoría crítica dejaría de existir como tal.

Los planteamientos de Honneth se orientan a contraponer a una «razón patológica» la existencia de una razón sana (intacta) y a atribuir la enfermedad de la razón a algo que viene desde fuera y que —siguiendo el programa habermasiano— podría mejorarse a través de un fortalecimiento del vínculo entre praxis y racionalidad. Honneth considera que Adorno concluye que la filosofía debe ser crítica de sí misma a partir del fracaso, proveniente de la izquierda hegeliana, en cuanto a la existencia de una sociedad liberada y se pregunta por qué, a partir del fracaso de los ideales revolucionarios del marxismo, sería lícito afirmar que la filosofía debe limitarse a la autorreflexión. El interés de Adorno por hacer del pensamiento un ejercicio de autorreflexión no está impulsado por el fracaso de los pronósticos revolucionarios del marxismo, sino, en todo caso —y como se ha insistido—, por la constatación de que las condiciones para la autorrealización estaban, en apariencia, dadas, pero derivaron en una nueva catástrofe. Tampoco se trata, como afirma Habermas, de un giro pesimista a

causa de condiciones biográficas. Se trata de haber comprendido que históricamente la humanidad se coloca en situaciones penosas, a pesar de contar con todos los medios materiales para evitarlas, porque ha descuidado el aspecto pulsional que no puede abordarse completamente desde lo conceptual en la forma en que, hasta ahora, lo ha hecho la filosofía. La autorreflexión permitiría reparar el daño producto del olvido que el propio pensamiento ha contribuido a ejercer. Como el mismo Honneth escribe: «la realización de una autocrítica dialéctica de la filosofía siempre es también la práctica de una justicia retributiva» (Honneth, [2007] 2009, p. 100).

Honneth entiende que Adorno tendría que demostrar que las «patologías sociales» son intrínsecas a la forma en que se ha constituido la razón. Reduce esta situación al capitalismo, limitando el planteamiento adorniano y atribuyendo a Adorno la afirmación de que la razón se ha deformado a causa del intercambio de mercancías porque en este intercambio no habría espacio para una forma de relación amorosa, que haría sensibles a los seres humanos y permitiría alcanzar una racionalidad sana. Si no se tiene en cuenta este aspecto, los seres humanos se concentran cada vez más en obtener, calculadamente, de los vínculos que establecen con otros, solo aquello que sea explotable. Honneth también atribuye a Adorno la idea de la existencia de una racionalidad original que ha sido desviada por factores externos —como si en algún momento se hubiese estado para Adorno en el camino correcto— que obligan a un uso instrumental de la razón e imposibilitan su comportamiento imitativo. Honneth interpreta el significado del sufrimiento en Adorno como una consecuencia de la deformación de la racionalidad (Honneth, [2007] 2009, p. 81), como efecto de la ausencia de límites de la actividad de la razón instrumental (Honneth, [2007] 2009, p. 67) en las formas de vida capitalista. En la capacidad de sufrimiento de los sujetos estaría la clave para la capacidad de resistencia, y Adorno tendría que demostrar que el sufrimiento tiene un contenido cognitivo que consiste en la intención de superar las condiciones de vida «patológicas». Si bien introduce en el significado de sufrimiento componentes psicoanalíticos, que permiten ubicarlo en un plano prerreflexivo, Adorno tendría que ser capaz de dar cuenta de la percepción por parte del sujeto de un bloqueo en su racionalidad y de la existencia de la necesidad de curarse (Honneth, [2007] 2009, p. 83). En Adorno, el sufrimiento no sería la expresión de la capacidad de resistir, sino la expresión de aquello que ha sido quebrado. Sería simplificar las cosas no ocuparse de cómo esto —que ha sido quebrado— se exterioriza en forma de barbarie. En lugar de eso, Honneth sostiene que esta «patología» es otra forma de desviación de la razón. Con lo que se estaría descuidando el aspecto subjetivo que responde y colabora con el sufrimiento. Lo que no se asume como un problema propio se traslada a un externo desde el cual objetivarlo, como algo ajeno, como algo de lo que nos hacemos víctimas, pero no responsables. Algo que trasladamos y permitimos que continúe ganando magnitud, alejándolo cada vez más de una necesidad de decidir sobre eso como humanidad, porque

no nos hemos detenido para aceptar que es y ha sido parte de nosotros. Como si la razón pudiese separarse de lo que realmente pasa arrojando luz sobre el dolor, cuando no hay una posibilidad de iluminarlo si se separa de lo que ella misma produce en tanto que también es materia. La razón separada de la vida concreta que sufre, y pretende iluminar, se anula a sí misma porque: «lo único que hace es racionalizar la propia incapacidad subjetiva con la situación de la verdad objetiva» (Adorno, [1966] 1975, p. 367). Hay una necesidad de materializar la razón, de volverla responsable, de hacerla tangible en el mismo dolor. No hay un paralelismo en el que la razón podría seguir siendo buena y haya que buscar ese camino del cual se desvió. Aceptar que es eso en lo que se ha convertido, en lo que nos hemos convertido, identificar las causas y definir una orientación basada en este reconocimiento interno de aceptación es en Adorno urgente e imperativo. La humanidad ha decidido permanecer en el dolor. La razón es lo que se hace, lo que se ejecuta, si se ejecuta barbarie, la razón es barbarie. Para que la razón sea otra cosa, hay que hacer otras cosas en lugar de justificar el sufrimiento como expresión de un recuerdo, un impulso, de lo que no es —en las condiciones actuales— la razón. No es posible apelar a la supuesta existencia de algo bueno en sí mismo que permanece irrealizado. Se trata de una apuesta a la constitución de eso que existiría, sí como posibilidad, pero que aún no existe para nosotros.

El objeto de la teoría no es algo inmediato, un molde que se pueda llevar uno a casa. El conocimiento no es como la policía, que posee sus objetos en carpetas. Por el contrario, su forma de pensarlos es la mediación; de otro modo tendría que conformarse con describir fachadas. [...] La conciencia se declara en bancarrota ante una realidad, que al nivel actual no se presenta palpablemente, sino como función y abstracción en sí misma. (Adorno, [1966] 1975, pp. 206-207)

La utopía debe presentarse sin imágenes, si se interpone un ideal positivo entre el pensamiento y lo pensado se reproduce el idealismo y lo que quiere ser comprendido es sustituido por representaciones subjetivas y arbitrarias de quienes mandan.

El ansia materialista por comprender la cosa busca lo contrario [...]. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo extraño por completo al idealismo como reino del espíritu absoluto. El materialismo histórico se dirige, si a algún punto, a su propia superación, a la liberación del espíritu con respecto al primado de las necesidades materiales en el estado de su [actual] satisfacción. El espíritu [que bajo la sujeción a las condiciones materiales, niega la satisfacción de las necesidades materiales] no será lo que promete [al negarlo]. Solo cuando el impulso corporal se satisfaga, podrá reconciliarse [con el espíritu]. (Adorno, [1966] 1975, pp. 207-208; 2005, p. 195)

Consideraciones finales

Dentro del capitalismo avanzado, los procesos de subjetivación alcanzan al trabajo intelectual, impidiendo que el desarrollo de la teoría tenga el alcance de una praxis transformadora. Como se ha planteado en *Dialéctica de la ilustración*, los procesos de la Modernidad pueden realizar el proyecto ilustrado o liquidarlo. La crítica al capitalismo se enmarca en una crítica radical a toda la historia de la razón occidental como proceso de regresión sin límites. El desarrollo de la industria de la cultura ha permitido intervenir en los aspectos conscientes de los sujetos imposibilitando la reflexión sobre el costo humano sino corrompiendo las metas pulsionales. A través de sus lógicas, la industria de la cultura ha integrado a los objetos artísticos al mercado. Debilitando la capacidad crítica y de transformación, sus lógicas conducen a un sometimiento voluntario que se experimenta como libertad.

Las necesidades orgánicas están vinculadas a las pulsiones de autoconservación, en el sentido de que tienen metas específicas que no pueden dejar de ser satisfechas sin que se ponga en riesgo la vida del individuo. Las pulsiones sexuales, en cambio, son pulsiones que no tienen metas específicas y están vinculadas no a la necesidad, sino al deseo. A través de la industria de la cultura, la sociedad dirige estas metas hacia metas específicas estereotipadas y amplía el ámbito de las necesidades. Este ámbito ampliado de necesidades es lo que llamamos necesidades vitales, es decir, necesidades que si bien no son necesidades de nuestro organismo para mantenerse con vida y funcionar normalmente (como comer, dormir, contar con abrigo y resguardo), no pueden dejar de ser satisfechas. El gran desarrollo de las fuerzas productivas ofrece recursos suficientes para toda la humanidad. Las personas podrían disponer de mayor tiempo para sí mismas, ya que gran parte del trabajo socialmente necesario, para el sostenimiento de la vida humana, podría ser realizado por máquinas. Sin embargo, lo que debería experimentarse como un beneficio es experimentado como una amenaza para la fuerza de trabajo como medio de subsistencia y es utilizado para una nueva forma de explotación. La explotación psíquica se transforma en una nueva forma de explotación, como en el capitalismo industrial la vida y la mano de obra del obrero en las fábricas. Para mantener esas necesidades vitales exigidas, los sujetos deben trabajar más y compensar el desgaste que les produce satisfacerlas con el consumo de objetos, productos y servicios que ofrece la industria del entretenimiento. El consumo de estos objetos no solo distrae a las personas de sí mismas, sino que a través de este consumo —que se agota en el objeto sin representar una experiencia real para el sujeto— se aprovecha la necesidad de descarga de tensión pulsional producida por el desgaste generado en el sujeto, reforzando formas de satisfacción por las cuales se hace preciso realizar mayores

renuncias e incluso trabajar más. Asistimos a una estafa a la felicidad que lejos de ser inocente tiene serias consecuencias para el progreso de lo humano.

La sospecha de que se trata de un engaño tanto como la voluntad de liberarse son controladas bajo una amenaza constante de impotencia económica. Quienes suscriban la derrota y se resignen pueden acceder a las compensaciones que la industria ofrece al precio de seguir encadenados al ritmo de la explotación de un tiempo que el ser humano podría utilizar para la autorrealización. El sacrificio, la capacidad para soportar el dolor y la agresividad que esto genera son compensados por los productos que ofrece la industria de la cultura. El especialista estético, que podría ejercer la crítica, es integrado como experto en productos culturales del mercado.

Hay para Adorno una posibilidad de crítica que permite cumplir con el imperativo ético: la resistencia a la colaboración. Confrontar lo que la humanidad es y los valores que promueve con las posibilidades que esos valores aniquilan permite dar cuenta de un conflicto normativo entre lo que la realidad es y pretende ser con lo que la realidad impide:

Puede que no sepamos lo que sea el hombre y lo que sea una correcta configuración de los asuntos humanos, pero lo que no debe ser y qué configuración de los asuntos humanos es falsa lo sabemos bien, y únicamente en ese saber determinado y concreto, se nos abre lo otro, lo positivo (Adorno, [1953] 2004, p. 426).

Como forma de comportamiento, el imperativo ético busca expresar que el daño producido en el sujeto no es producido por algo completamente externo a él. La forma en la que el sujeto se apropia de la realidad, a través de su trabajo, permite conocer de qué forma se constituye a sí mismo para constituir y reproducir una realidad que lo mutila. Esta crítica no queda limitada a un análisis de la representación que los sujetos tienen de sí mismos, de su trabajo y de sus vínculos con el mundo, es decir, a un análisis del complejo de la conciencia, sino que en ella están implicadas cuestiones que responden a leyes del inconsciente.

Es posible rastrear estos mecanismos inconscientes en el sujeto trascendental kantiano y en lo referido a nuestra libertad, como algo que no podemos conocer, pero que podemos experimentar a través de la coacción que ejerce en nosotros la ley moral. El análisis del imperativo categórico, a través de Freud, permite mostrar cómo la voluntad que Kant supone libre esta intervenida por aspectos heterónomos que no tienen que ver precisamente con la «heteronomía» de nuestra felicidad. La felicidad es también parte de nuestra voluntad libre, si la felicidad queda excluida de la libertad, la razón sería algo abstracto, absoluto e incondicionado y se caería en un pensamiento identificante que Adorno desea evitar. Razón y dominio de la naturaleza serían lo mismo bajo diferentes nombres. Presuponer nuestra libertad en base a

una coacción interna es colaborar con la totalidad que la paraliza. La reflexión sobre lo heterónomo en la libertad permitiría captar lo que la libertad no es. Que el sujeto someta su voluntad a lo que le dictan las leyes de su conciencia hace que la autonomía, supuesta en el plano teórico, se corrompa en el ámbito práctico bajo la forma de obediencia y coacción. La obediencia y la coacción no provienen de la razón autónoma porque la razón también está interesada en la autoconservación y es, por eso mismo, dependiente de sus objetos («patológicos» para Kant) y de las exigencias del yo al servicio del principio de realidad. Cuando la razón dirige la desviación pulsional de sus metas primarias puede quedar vinculada a la libertad o transformar la libertad en su contrario. De forma predialéctica, Kant opone el sujeto empírico al trascendental. La razón que se ocupa de sus objetos, de lo pulsional, tendría que ver con la libertad en la medida en que el yo necesita dar ciertos rodeos para alcanzar las metas pulsionales frente a las exigencias de la cultura. Cuando la razón se supone autónoma, en el sentido de subsumir sus objetos a una ley formal dictada por ella misma, las pulsiones están dirigidas por la razón según las exigencias sociales que se han internalizado en forma de ley de la voluntad (que se supone libre). La ética no puede quedar definida por un principio formal que no considera a los objetos de la felicidad (la satisfacción pulsional y sus metas), porque la capacidad de decidir sobre nuestra propia vida es lo que hace posible nuestra libertad y sin libertad no hay ética.

La relación del pensamiento kantiano con la ilustración es una relación problemática que no puede simplificarse diciendo que el Kant de la razón pura es el Kant ilustrado que combate el dogmatismo (estableciendo límites a los asuntos de los que la razón se puede ocupar) y que el Kant de la razón práctica es el Kant dogmático en la medida en que amplía el ámbito de la razón —aunque sin ampliar nuestro conocimiento— en cuestiones referidas a la libertad. El Kant de la razón práctica también es un ilustrado ya que aborda lo práctico de forma racional a través del imperativo categórico. El momento dogmático está presente en la razón pura al hacer de la ciencia algo absoluto y no reconocer nada fuera de lo que la ciencia puede establecer como verdad. Las ideas de la razón pura contienen, por un lado, los elementos utópicos (momento dogmático) que la razón tendría que realizar (la unión de la libertad con la felicidad) y, por otro lado, la razón pura pone límites a esta utopía (momento ilustrado) encerrándola en la idea de inmortalidad.

Si se asume la existencia de un sujeto total racional que internamente me dicta leyes que fundarán el bien en el mundo, corremos el riesgo de sumirnos en una inercia que consiste en pensar que el sujeto total racional existe como algo dado sin que este algo dado sea, al mismo tiempo, algo constituido. La conciencia interviene en la constitución de la conciencia a través de la constitución de la sociedad. Captar de alguna manera los intentos por seguir pensando en la obtención de una libertad nos coloca en el camino correcto. Adorno está interesado en desarticular los preceptos que operan de forma

natural e inconsciente en nosotros. Que la posibilidad de intervención de la conciencia en la constitución de la individualidad, a través de la constitución de lo social (de lo empírico), no sea una quimera lo prueba la misma oposición (forzada) de Kant a reconocer la afinidad entre lo pulsional (lo empírico) y lo racional. Porque si bien es cierto que, en términos kantianos, los seres humanos no podemos alcanzar una convicción moral que nos lleve a actuar sin coacción (santidad) —porque somos también dependientes de deseos e inclinaciones—, la conciencia es energía pulsional derivada de aquello en lo que interviene, es decir, no es algo que tenga un origen absolutamente independiente de lo empírico (Adorno, [1966] 1975, p. 264). La idea de libertad que se opone a la afinidad entre lo patológico y la ley moral —la idea de libertad no como coacción, sino como resistencia— solo es posible entonces si se reconoce esta afinidad.

El argumento más fuerte para probar la existencia de una ley que debo respetar es la existencia de algo que me coacciona a obrar de una forma y no de otra. Esta coacción, de la que habla Kant, fue desarrollada casi un siglo más tarde por Freud, bajo la forma de superyó, como instancia que opera a partir de mecanismos principalmente inconscientes. El yo empírico es para Kant objeto de la psicología, una ciencia empírica que, como tal, es incapaz de ofrecer un conocimiento del yo de la aperccepción. Desde la lectura de Adorno, el sujeto de la aperccepción puede ser tomado por objeto de esta ciencia empírica como unidad de la conciencia personal de las vivencias que yo llamo mías. Porque ese yo empírico no sería un yo si no fuese por la unidad de la conciencia personal que enlaza la multiplicidad de mis vivencias, una conciencia que no se identifica con mis vivencias, pero que me permite representármelas, reconocerlas como propias y distinguirlas de las vivencias de otros.

Lo heterónomo en el sujeto trascendental kantiano está en descuidar la dialéctica entre determinismo y libertad, moldeando la subjetividad a través de una abstracción que coacciona sobre la base de elementos heterónomos internalizados. La instancia superyoica cumple dos funciones (la función ideal y la función de observación, crítica y censura) que permiten explicar el apoyo masivo de fenómenos totalitarios. El psicoanálisis permitió a Adorno identificar en el psiquismo las tendencias sociales, que los sujetos experimentan como propias (necesidades vitales), así como las tendencias subjetivas que se realizan en lo social y que se experimentan como algo ajeno (represiones, sacrificios, malestar que desencadena tendencias destructivas).

De forma paradójica, el yo como representante del principio de realidad tiene que volverse inconsciente para el propio sujeto, en la medida en que el costo de la vida en sociedad exige sacrificios que el yo no puede justificar ante la conciencia que él mismo representa. Estas renunciias injustificables, al permanecer incomprendidas, se sedimentan en el inconsciente arcaico de la civilización y desencadenan conflictos en el interior del psiquismo (entre el yo como representante del principio de placer y como representante del

principio de realidad) que están en el centro de las cuestiones sobre la regresión y la compulsión a la repetición de tendencias destructivas. En estas cuestiones está implicado el segundo dualismo pulsional establecido por Freud: el de pulsiones de vida (pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales) y la pulsión de muerte.

En el capitalismo tardío, las formas de satisfacción —dirigidas por la industria de la cultura— impiden cumplir con el nuevo imperativo ético. Sin embargo, los mecanismos implicados en la industria de la cultura tienen su antecedente inmediato en el fascismo y su historia se retrotrae a los mitos griegos. Asumir el nuevo imperativo ético es asumir el problema de un modo que no quede limitado al capitalismo ni a Auschwitz, sino que ataque sus fundamentos. La identificación, la personalización y la racionalización constituyen recursos teóricos que permitieron a Adorno explicar el funcionamiento de las dinámicas sociales en el psiquismo y son sumamente valiosos para identificar los mecanismos inconscientes en los procesos de subjetivación al servicio de un psicoanálisis invertido.

Los intentos de superación de la teoría crítica por Habermas y Honneth tienen la deficiencia —ya señalada por Maiso (2010)— de ser demasiado racionalistas. Dentro de las cuestiones que ocuparon a la primera teoría crítica, desestimadas por sus continuadores, el escenario mundial da cuenta de la amenaza inminente de regresión. Las dimensiones alcanzadas por el desarrollo de las fuerzas productivas y el yo debilitado en sus aspectos conscientes indican que la catástrofe podría ser total.

El paradigma de la conciencia, dentro del cual Habermas limita a Adorno, no permite explicar qué es lo que impide una representación consciente de uno mismo y del mundo. Suponer una capacidad para una racionalidad comunicativa estaría más cerca del paradigma de la conciencia y de las objeciones que Habermas realiza a Adorno. La teoría de la mimesis no queda enmarcada en este paradigma porque establece una relación con el objeto que le da primacía, al abandonar la pretensión de identificar la cosa con el pensamiento que la expresa en constelaciones conceptuales (Cabot, 1997). El trabajo del concepto es un trabajo distinto al trabajo como dominio de la naturaleza.

Con el revisionismo de Honneth, el problema del dominio de la naturaleza queda reducido a una patología social dentro del capitalismo avanzado, olvidando que la vida seguirá siendo mutilada si no se atacan sus fundamentos. Honneth pretende demostrar la existencia de un «universal ético oculto» dentro del primer período de la teoría crítica que sería el de la autorrealización. Apela de un modo ingenuo a la capacidad de los seres humanos para postergar determinados intereses en vistas de un fin común, descuidando los planteamientos sobre el yo debilitado al servicio de un principio de realidad irracional y las consecuencias que esto tiene dentro de la dinámica pulsional. Según Honneth, las patologías sociales en el capitalismo avanzado habrían sido las responsables de estas desviaciones y la razón sería la encargada de

dar expresión al sufrimiento que las patologías producen. De forma predialéctica, Honneth olvida que el sufrimiento es expresión de la vida mutilada, pero también un elemento que contribuye a su reedición. Suponer una razón no instrumental *a priori*, que ha permanecido intacta y que es preciso recuperar, es una postura que colabora con la totalidad social porque racionaliza la impotencia subjetiva frente a una totalidad a la que se le enfrenta un ideal (intacto) de razón que es preciso alcanzar, evadiendo el conflicto que la subjetividad tiene que asumir internamente.

El problema del mal no es un problema exclusivo del capitalismo, el fin del capitalismo no garantiza que la humanidad no vuelva a colocarse en las mismas situaciones. Los mecanismos que operan en la subjetividad no son únicamente conscientes. Incluso las representaciones conscientes que las personas tienen sobre el mundo y sobre sí mismas deben ser atendidas en relación a las dinámicas del inconsciente. Las leyes que rigen lo inconsciente no pueden ser explicadas a través de una filosofía de la conciencia y el psicoanálisis, como psicología profunda, como psicología de lo inconsciente, constituye un recurso teórico fundamental que permite abordar la internalización de la organización racional y cuestionar la posibilidad indubitable de que la razón, por sí misma, sería capaz de indicarnos el camino correcto para lo que debemos hacer.

Situando el problema fuera, se trataría de exteriorizar un dolor no asumido internamente sobre las dimensiones deshumanizadas y deshumanizantes que hemos alcanzado como humanidad. La intervención de la conciencia en lo social no estaría dada por la lucha directa, sino por la resistencia a la colaboración, al tratar de comprender a lo que hemos llegado y qué lo ha provocado. Desde ahí nos toca intervenir en la totalidad social, desde esos pequeños cambios, que se van dando asumiendo nuestra responsabilidad y aceptando el trabajo interno con uno mismo. Es desde ahí que podemos influir en esa totalidad para transformarla. Liberarse, libera.

... seguimos desconociéndonos. Y es cuando se activan esas razones, y te van dando de esa fuerza, de esos mecanismos, en principio inconscientes. Pero si te estudias, si te atiendes, puedes determinar qué es lo que te estás haciendo y lo que permites que te hagan. Es como si tuvieras que buscar razones aún más poderosas dentro de lo que eres. Podrías pensar, sentir, convencerte de que eres más que ese patrón, dado en forma personal y hasta colectiva. No te vayas pensando de aquí que estoy hablando de potencias o de grandes países en conflicto; te hablo de ti, de tu pequeño entorno, de tu interioridad, de lo que escondes, de lo que resientes, de lo que te recriminas. Y te conviertes en alguien que, desconociéndose tanto, se hace daño. Revisa.

[...] No te vayas de aquí sin, por lo menos, identificar algo que hagas que te perjudica. Y tampoco salgas de aquí sin el firme propósito de trabajar en eso.

[...] Existe, se ve, se siente ya tantísima agresión y violencia, que lo mínimo que podrías hacer es reducir, extinguir la que mantienes en ti.

Te agradezco. (Sri Mataji Shaktiananda, 28 de marzo de 2014)

Ante la amenaza constante de una regresión total, si la filosofía, como disciplina teórica, tiene todavía algún interés práctico, es el de orientar las formas de intervenir en la realidad humana, donde, hasta ahora, la libertad siempre ha sido tan aparente como la misma individualidad.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. (2010). «El concepto del inconsciente en la doctrina trascendental del alma» (1927), en *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal.
- (1962). «La crítica de la cultura y la sociedad» (1955), en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- (1966). *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Eudecor.
- (1969). «Prólogo a la televisión» (1953), en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- (1973). «Sobre sujeto y objeto» (1969a), en *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1973). «Tiempo libre» (1969b), en *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1975). *Dialéctica negativa* (1966). Madrid: Taurus.
- (1994). «De la relación entre psicología y sociología» (1955), en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- (1998). «¿Qué significa superar el pasado?», en *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)* (1960). Madrid: Morata.
- (2001). *Kant's Critique of Pure Reason* (1959). California: Stanford University Press.
- (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (1951). Madrid: Taurus.
- (2001). *Problems of Moral Philosophy* (1963). California: Stanford University Press.
- (2003). «El artista como lugarteniente» (1953), en *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- (2004). «El psicoanálisis revisado» (1946), en *Escritos sociológicos I* (1972). Madrid: Akal.
- (2004). «Individuo y organización» (1953), en *Escritos Sociológicos I* (1972). Madrid: Akal.
- (2004). *Teoría estética* (1970). Madrid: Akal. (Correcciones de M. Cabot a la segunda edición castellana, v. 8, 22/1/2011).
- (2005). «Antisemitismo y propaganda fascista» (1944), en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso.
- (2005). *Dialéctica negativa* (1966). Madrid: Akal.
- (2005). «La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista» (1951), en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso.
- (2008). «Resumen sobre la industria cultural» (1963), en *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal.
- (2015). *La crítica de la razón pura de Kant* (1959). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON y N. R. SANFORD, (1950). *Studies in the Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper & Brothers.
- y A. GEHLEN (1988). «¿Es la sociología una ciencia del hombre?» (1965), en W. HARICH, *Crítica de la impaciencia revolucionaria* (1971). Barcelona: Crítica.

- ADORNO, T. W. y M. HORKHEIMER (1998). *Dialéctica de la ilustración* (1947). Madrid: Trotta.
- ANDREAS SALOMÉ, L. (1982). «El narcisismo como doble dirección» (1921), en *El narcisismo como doble dirección*. Barcelona: Tusquets.
- ARENAS, L. (2003). «Metacrítica de la razón pura. El Kant de Adorno», en *Revista Filosófica de Coímbra* (Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra), n.º 24, pp. 371-397.
- BENJAMIN, W. (1989). *Discursos interrumpidos I* (1972). Buenos Aires: Taurus.
- (2007). *Tesis de filosofía de la historia* (1940). Buenos Aires: Piedras de Papel.
- BUCK-MORSS, S. (1981). *Orígenes de la dialéctica negativa* (1977). México: Siglo XXI.
- CABOT, M. (1993). «De Habermas a Adorno: sentido de un “retroceso”», en *Estudios Filosóficos*, n.º 121, pp. 451-478.
- (1997). *El penós camí de la raó: Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat*. Palma de Mallorca: UIB.
- (2011). «La crítica de Adorno a la cultura de masas», en *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica* (España), n.º 3, diciembre, pp. 130-147.
- (2016). *Interpretar en filosofía. Sobre la pertinencia contemporánea de las Tesis sobre Feuerbach de Marx*. Disponible en: <<https://uib-es.academia.edu/MateuCabot>>.
- (2016a). «Carácter semiformal de los medios audiovisuales», en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, n.º 274, pp. 1157-1174.
- (2016b). «Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de T. W. Adorno», en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 5, pp. 621-631.
- (2018). «Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927», en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, n.º 73 (enero-abril), pp. 55-66.
- CLAUSSEN, D. (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (2003). Valencia: Universitat de València.
- ESPINOZA RIVERA, J. (2002). «La politización de la sexualidad: la escuela de Fráncfort y el psicoanálisis», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 40, n.º 100, pp. 87-94.
- EVE, M. P. (2011). «Adorno terminology: intentio recta and intention obliqua». Disponible en: <<https://www.martineve.com/2011/09/06/adorno-terminology-intentio-recta-and-intention-obliqua/>>.
- FREUD, S. (1986). *Lo ominoso en Obras Completas XVII* (1919). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1978). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (I y II)* (1915-1916), en *Obras completas XV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1984). *Lo inconsciente* (1915), en *Obras completas XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1984). *Más allá del principio de placer* (1920), en *Obras completas XVIII* (1955). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1984). *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras completas XVIII* (1955). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1984). *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), en *Obras completas XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), en *Obras completas X* (1955). Buenos Aires: Amorrortu.

- FREUD, S. (1986). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907), en *Obras completas IX* (1959). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905), en *Obras completas VIII* (1960). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *El malestar en la cultura* (1930), en *Obras completas XXI* (1961). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *Lo ominoso* (1919), en *Obras completas XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *Presentación autobiográfica* (1925), en *Obras completas XX* (1979). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1915), en *Obras completas XIII* (1976). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1991). «31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica» (1933 [1932]), en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras completas* (1932-36), vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ, C. (2007). «Una reivindicación de la conciencia. De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral», en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 36, enero-junio, pp. 170-171.
- HABERMAS, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos* (1971). Madrid: Taurus.
- (1986). *Ciencia y técnica como ideología* (1968). Madrid: Tecnos.
- (1999). *Teoría de la acción comunicativa (I)* (1981). Madrid: Taurus.
- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Madrid: Katz.
- HONNETH, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (2007). Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. (1986). *Ocaso* (1934). Barcelona: Anthropos.
- (1986). «La teoría crítica ayer y hoy» (1969), en *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social* (1972). Barcelona: Planeta De Agostini.
- (2003). «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937), en *Teoría crítica* (1968). Buenos Aires: Amorrortu.
- (2012). «Los judíos y Europa» (1939), en *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica* (España), n.º 4, diciembre.
- JAY, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt* (1974). Madrid: Taurus.
- JAMESON, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (1990). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- JEFFRIES, S. (2016). *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*. Londres: Verso.
- KANT, I. (2003). *Crítica de la razón práctica* (1788). Buenos Aires: Losada.
- (2009). *Crítica de la razón pura* (1787). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Madrid: Alianza.
- (2013). «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?» (1784), en *Qué es la ilustración. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- LACAN, J. (2005). «Kant con Sade» (1966), en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- LASTÓRIA, L. (2013). *Adorno lector de Freud*, seminario dictado en la Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 12 al 14 de noviembre de 2013.
- LAPLANCHE, J. y J. B. PONTALIS (1996). *Diccionario de psicoanálisis* (1967). Buenos Aires: Paidós.
- LUKÁCS, G. (1970). *Historia y conciencia de clase* (1923). La Habana: Instituto del Libro.
- MAESTRE, A. (1989). «¿El fracaso de la teoría crítica?», en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, n.º 1, pp. 225-236.
- MAISO, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- MARCUSE, H. (1993). *El hombre unidimensional* (1964). Barcelona: Planeta De Agostini.
- MARX, K. (1975). *El capital* (1867), tomo I. México: Siglo XXI.
- (2008). Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). México: Siglo XXI.
- y F. ENGELS (1974). *La ideología alemana* (1845-1846). Barcelona: Pueblos Unidos- Grijalbo.
- MATE, R. (2006). «Memoria y barbarie. A propósito del imperativo categórico de Adorno», en *Contra lo políticamente correcto*. Buenos Aires: Altamira.
- MOLEDO, F. (2015). «Nöthigung, necessitatio, necesidad. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica», en C. JÁUREGUI, F. MOLEDO, H. PRINGE y M. THISTED (eds.), *Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim: Olms.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.
- MUÑOZ MOLINA, B. (2000). *T. W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos.
- NIETZSCHE, F. (1985). *La gaya ciencia* (1882). Caracas: Monte Ávila.
- REICH, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo* (1972). Madrid: Ayuso.
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2013). «Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica», en *Devenires*, n.º 28, pp. 39-64.
- SCHMIDT, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx* (1962). Madrid: Siglo XXI.
- SERT ARNÚS, G. (2014). *El concepto de autonomía del arte en T. W. Adorno*. Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.
- SHAKTIANANDA, M. Sri. (2014). «¿De qué manera te agredes?». Disponible en: <<http://shaktianandama.com/2016/07/18/de-que-manera-te-agredes/>>.
- WIGGERSHAUS, R. (2010). *La escuela de Frankfurt* (1986). México: Fondo de Cultura Económica.

La tendencia a la integración de la subjetividad a un mundo administrado totalitariamente resulta ser, en el contexto del capitalismo financiero avanzado, un diagnóstico pesimista pero acertado. Desde un pensamiento marxista psicoanalíticamente orientado, la funcionalización de la cultura ocupa un lugar clave en los procesos de subjetivación, produciendo y reproduciendo ideales de vida y formas de satisfacción pulsional que producen malestar y desencadenan tendencias destructivas al servicio de los intereses más poderosos.

Los fenómenos de la posmodernidad son abordados en este libro a través de enfoques y problemas planteados por Th. W. Adorno, como representante del Primer Período en Teoría Crítica. La propuesta de este Primer Período, que responsabiliza no solo al capitalismo sino a toda la civilización Occidental, consiste —como expresó Max Horkheimer en su día— en «intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno» y su lema es: «ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos».

