



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Pasajeros incómodos: Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse
Teoría crítica y crítica a la cultura durante su exilio de la Alemania nazi

TESIS

Que para optar por el grado de:
Doctora en Filosofía

PRESENTA:
LISSETTE EVELYN SILVA LAZCANO

Tutor principal:
Dr. Stefan Gandler
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UAQ

Comité tutor:
Dra. Ana María Martínez de la Escalera
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
Dra. Silvana Rabinovich
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Ciudad Universitaria, CDMX, junio 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	4
1. Teoría crítica desde el exilio	19
El encuentro, antes de que el mundo se derrumbara frente sus ojos	21
La crítica a la cultura que expulsa y a la cultura que acoge	38
Lengua extrañada	60
2. Una ruta crítica	75
El materialismo histórico, un lugar común	77
El malestar (y el placer) en la cultura	117
3. Cultura mercantil y mercancías culturales	149
Ese oscuro deseo del objeto: el goce del consumo	151
El sueño de la razón produce monstruos	173
Conclusiones	229
Bibliografía	235

Introducción

La violencia que me había desterrado me impedía a la vez su pleno conocimiento.

Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*

En una casa a la orilla del mar —con amplias ventanas que permiten una placentera percepción de las olas chocando— un grupo de 10 o 12 escritores, con chaleco y fumando, aguardan en una confortable sala de los años cincuenta la llegada de la estrella de Hollywood: Baird Whitlock, al que han raptado y por el que piden una recompensa de cien mil dólares al estudio de cine para el que trabaja. Whitlock (George Clooney) es el protagonista de una nueva cinta épica, ambientada en la antigüedad romana: *¡Ave César! Una historia de Cristo* (*Hail, Caesar!: A Tale of the Christ*). En la residencia, construida entre las rocas y suspendida sobre un abismo, el actor, aún vestido de romano, tiene una estimulante charla con sus captores, el grupo de escritores comunistas “El futuro”, quienes le cuentan sus motivos políticos para secuestrarlo y en voz del Dr. Herbert Marcuse, que funciona como una especie de asesor del grupo, comienzan a aleccionarlo sobre el pensar marxista. Este memorable fragmento de la película más reciente de los hermanos Cohen: *Heil, Caesar!*,¹ recoge en una sola secuencia fílmica una serie de indicios para aquellos interesados en la llamada Teoría crítica.

La secuencia condensa varios elementos de la *imagen icónica* de la Escuela de Frankfurt: la alusión a la contradicción entre la forma de vida y el pensar de los autores de la Teoría crítica; el contraste entre la crítica a la Industria cultural, por parte de estos pensadores, y su vecindad con Hollywood; la aparición anacrónica² de Herbert Marcuse expresando opiniones que parecen

¹ Ethan Cohen y Joel Cohen, *Heil Caesar!* (2016)

² Pues aunque la película se desarrolla en 1951, sin embargo, Herbert Marcuse aparece como si ya fuese un profesor universitario, de unos 70 años de edad, es decir, como si estuviera a fines de los sesenta, que es la imagen más memorable que se tiene de él en EU.

sacadas del ensayo de Walter Benjamin, “El autor como productor”;³ la alusión al carácter marxista y subversivo de la Teoría crítica, resultado del papel que jugó este filósofo en el movimiento estudiantil de los años sesenta. Todo ello es llevado al paroxismo en otra secuencia de la cinta, en la que el grupo de escritores asiste en alta mar a una cita con un submarino soviético, para entregar el dinero del rescate a la causa comunista.⁴

La película de los hermanos Cohen ha conseguido de esta manera que la Escuela de Frankfurt (o la referencia caricaturizada de ella) —objeto en este filme de una crítica sarcástica y, al mismo tiempo, de una celebración— haya devenido en una mercancía más dentro de la Industria cultural, a la que tan férrea y prematuramente criticó. Si esto es así, el *dictum* de Horkheimer y Adorno sobre del doble triunfo de la Industria cultural: “lo que extingue fuera como verdad, puede reproducirlo a placer en su interior como mentira”,⁵ estaría cumpliéndose.

Esta extraña alusión a la Escuela de Frankfurt en una cinta del *mainstream* hollywoodense nos da pie para introducir al lector al objeto de nuestro estudio, que es, de hecho, el análisis a la cultura realizado por la Teoría crítica; específicamente, el examen de la cultura llevado a cabo por los cuatro filósofos más emblemáticos de esta corriente: Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Herbert Marcuse y Walter Benjamin.

³ Walter Benjamin, *El autor como productor*, traducción de Bolívar Echevarría, México: Itaca, 2004.

⁴ Es curioso como en unas cuantas secuencias filmicas se pueden condensar (de manera paródica, sin duda) los miedos que la Teoría crítica produce en una fracción de la opinión pública norteamericana, de ello da cuenta el libro de Micheal Walsh, *The Devil's Pleasure Palace: The Cult of Critical Theory and the Subversion of the West*, Nueva York: Encounter Books, 2015. En él, el autor asegura que la influencia de la Teoría crítica, de la Escuela de Frankfurt, es mucho mayor de lo que se quiere aceptar y que ésta ha sido directamente responsable de la depreciación de una serie de valores propios de la cultura americana como la familia, el matrimonio, el patriotismo, el servicio militar, etcétera.

⁵ Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 2004, p. 180.

Pero, ¿por qué usar como excusa esta representación filmica de la “Teoría crítica? Primero, porque en la película de los Cohen se presentan (consciente o, quizás, inconscientemente por parte de los autores) algunas de las ideas sobre lo que aparentemente *es* la Teoría crítica. Por ejemplo, de entre las cosas evocadas por estas escenas, destaca la sutil alusión al “Gran Hotel Abismo”, como le llamaba György Lukács a este grupo de intelectuales pertenecientes al Instituto de Investigación Social —exiliados de la Alemania nazi por reunir los dos grandes estigmas de la época nacionalsocialista: ser judíos y marxistas—. Lukács utilizó esta acepción para hacer una crítica sarcástica al trabajo de estos investigadores, pues el pensador húngaro los censuraba por la comodidad de su vida en el exilio y porque, además, les reprochaba su falta de compromiso político con el marxismo, esto es, “su rechazo a acreditar el papel del partido y la clase como los fundamentos histórico-concretos de las ideas radicales”.⁶ Vale la pena citar la descripción de Lukács, ya que a ésta parecen referirse los hermanos Cohen con la hermosa casa en Malibú, escenario de reunión del grupo “El futuro”:

Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el «Gran Hotel Abismo», al que describo en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como un «espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación del Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas».⁷

⁶ Martin Jay, “Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, coord. Stefan Gandler, México: UAQ, Miguel Ángel Porrúa, 2016, p. 13.

⁷ György Lukács, *Teoría de la novela. Un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, traducción de Micaela Ortelli, Buenos Aires: Godot, 2010, p. 20.

Esta imagen, como bien observa el historiador Martin Jay,⁸ ha servido desde entonces para desestimar, por parte de la propia izquierda, la aguda crítica social de los autores de la Escuela de Frankfurt. No obstante, se trasluce en ella uno de los rasgos más interesantes del trabajo de estos pensadores: la imbricación entre las circunstancias históricas que estaban viviendo y la reflexión que producían. Pues, a diferencia de lo que el pensador húngaro afirma a través de su sarcástica descripción, esto es, que “la contemplación del Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas”, para estos cuatro filósofos, por el contrario, la constante contemplación del abismo les mostraba el destino al que estaban condenados como judíos alemanes: el exterminio, y del cual buscaban escapar. Y aun sabiendo, como afirma Adorno en *Minima Moralia*, que “la violencia que me había desterrado me impedía a la vez su pleno conocimiento”,⁹ no por ello desviaron la mirada de este abismo ni ello detuvo su escrutinio de la cultura que les imponía huir. De esta actitud compartida por estos filósofos, frente al contexto histórico en el que vivían, nos surgen dos de las inquietudes que han guiado nuestra investigación, a saber: ¿Tuvo una repercusión en la Teoría crítica de la cultura formulada por estos cuatro autores la emigración forzosa a la que se vieron sometidos por el ascenso del nacionalsocialismo al poder? ¿Cuáles, en tal caso, fueron las desventajas y/o las ventajas epistemológicas que supuso el exilio para su trabajo teórico?

⁸ Cfr., Jay, “Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt”, *loc. cit.*, en donde Jay analiza las críticas que desde una parte de la izquierda se le ha hecho a la Teoría crítica y a los pensadores que la desarrollaron.

⁹ Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro, Obra completa 4, Madrid: Akal, 2004, p. 20.

Por otro lado, la referencia a la Teoría crítica en *Heil Caesar!* funciona como preludeo a nuestro tema, porque ella muestra la capacidad de la Industria cultural de asimilar y esterilizar casi cualquier tópico —por más crítico que sea—, al reducirlo a características generales y caricaturizarlo; y sin embargo, algo de la aguda crítica, del papel de tábano que se adjudicaba la Teoría crítica se conserva en la ironía de la cinta y queda resonando en la reacción hilarante del público. Si ambas experiencias son posibles, pensamos, es por la relación contradictoria que guarda la cultura con la forma de reproducción social que la despliega y que la sustenta. Sobre ello dan cuenta los textos más relevantes de Marcuse, Adorno, Benjamin y Horkheimer, durante su destierro: “La industria cultural” y “Juliette, o Ilustración y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer; *El autor como productor*, *El arte en la época de su reproductibilidad técnica* o el *Libro de los Pasajes*, de Benjamin; *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* o “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, de Marcuse; los ensayos *Sobre el Jazz* o *Sobre la música popular* de Adorno, así como el texto de Horkheimer sobre *Arte y cultura de masas*, por nombrar sólo algunos. Una larga colección de ensayos sobre el análisis del paradójico papel que juega la cultura burguesa dentro de la maquinaria social capitalista; es decir, acerca de la centralidad de la cultura en la sociedad mercantil por su capacidad igualmente de cohesión o de cisma. De la aportación teórica de estos escritos al pensamiento del siglo XX surge otra de las preguntas que han orientado este trabajo: ¿Por qué ninguno de estos cuatro pensadores consideraba el análisis de la cultura como algo secundario sino, por el contrario, de una importancia innegable para poder examinar y quizás acaso comprender a la forma de reproducción social imperante?

Por último, al utilizar una película para hablar del trabajo de los pensadores de la Escuela de Frankfurt buscamos ilustrar algo de la desconfianza de la Teoría crítica a cierto tipo de

“saber”. Una suspicacia, característica de dicha teoría, ante la forma hegemónica de la producción de conocimiento en Occidente. Pues estos autores ponían en entre dicho la necesaria científicidad, sistematicidad y positividad que el saber occidental exige a todo aquel conocimiento con pretensiones de verdad. Su crítica se basa en que, en realidad, “lo que los científicos de los diversos ámbitos consideran la esencia de la teoría se corresponde realmente con su tarea inmediata”, lo cual responde al hecho de a quién sirve este concepto de teoría, pues “los progresos técnicos de la era burguesa no se pueden disociar de esta función de la actividad científica”.¹⁰ Por ello, la Teoría crítica se fundamenta más bien en una lógica sustantiva, más que formal, es decir, una lógica que no se considere independiente de su contenido, pues como dice Max Horkheimer: “La creciente universalidad formal de la razón burguesa no significa una creciente conciencia de la solidaridad universal”.¹¹ De tal modo, para los filósofos de la Escuela de Frankfurt, las otras formas de elaboración especulativa y de ejercicio crítico frente a la realidad, que se dan en el ámbito de la cultura, no fueron únicamente objeto de estudio, sino que, al contener también su momento de verdad, les proporcionaron herramientas de aproximación a la confusa sociabilidad burguesa y sus atrocidades.

A ello se refiere el filósofo francés, Michel Foucault, en su ensayo *Sobre la Ilustración*. En él hace una oportuna observación acerca de la tradición, por llamarle de alguna manera, a la que la Teoría crítica pertenece; dicha “tradición” sería la de la “sospecha de que hay algo en la racionalización y quizás incluso en la razón misma que es responsable del exceso de poder”.¹² La práctica de dicha suspicacia, según Foucault, se extendería desde la “izquierda hegeliana a la

¹⁰ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López, Barcelona: Paidós, 2000, p. 29.

¹¹ Horkheimer, “Razón y autoconservación”, *ibid.*, p. 96.

¹² Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid: Tecnos, 2003, p. 16.

Escuela de Fráncfort” y obtendría su contenido de “una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea, por la otra”.¹³

Ante este singular acercamiento al problema del saber, por parte de estos teóricos críticos, a través del escrutinio de la cultura, pero también mediante los recursos que sus productos despliegan, aparece otra interrogante que ha orientado este estudio: ¿En qué medida esa concreción de una crítica a la cultura del capitalismo tardío fructificó en una *sui generis* Teoría crítica de dicha sociedad?

Ahora bien, al investigar nuestro objeto de estudio: la Teoría crítica de la cultura formulada por estos cuatro filósofos, hemos seguido dos hipótesis: la primera es que, al hablar de la Teoría crítica que al respecto de la cultura produjeron Walter Benjamin, Herbert Marcuse Theodor Adorno y Max Horkheimer más que a un sistema cerrado o una metodología consensuada, esta se refiere a un grupo de nociones teóricas —expuestas en el conjunto de su trabajo realizado en el exilio— las cuales permiten un acercamiento crítico a la cultura del capitalismo tardío. En otras palabras, que la elaboración teórica de estos autores alrededor de la cultura funciona coherentemente como un aparato heurístico; cuya gran aportación es la lectura crítica de la realidad a través de la cultura.

Nuestra segunda hipótesis es que dicha Teoría crítica de la cultura surgió, se consolidó y adquirió sus principales características durante el periodo del exilio de estos autores; esto es, como efecto de la imbricación entre las circunstancias históricas que estos cuatro pensadores

¹³ *Id.*

tenían que sortear; las fuentes teóricas que compartían y el problema central al que se enfrentaban. Pues aunque para los cuatro pensadores la cultura era un tema medular en las investigaciones que venían realizando —antes de su encuentro alrededor del Instituto de Investigación Social—, ésta se convirtió en medular a partir de su enfrentamiento a un enemigo común: el fascismo y más específicamente el nazismo, así como a las circunstancias que propiciaron su arribo al poder —entre ellas la incapacidad de la izquierda de ver el peligro que se avecinaba y actuar en consecuencia—. Así, la importancia de analizar a la cultura se encuentra también en el uso que de ella hizo el enemigo. Pues resulta incuestionable centralidad de la cultura durante el tercer Reich, ésta ocupó un lugar central de su actividad política y de ello tomaron nota los autores de la Escuela de Frankfurt. Ya que, para los dirigentes nazis ella era el centro aglutinante del movimiento, por encima del Estado:

Hitler mismo protestó contra el Estado totalitario y proclamó que el nacionalsocialismo se caracteriza por el hecho de que niega la independencia y superioridad del Estado: "La concepción básica es que el Estado no representa un fin sino un medio. Es en realidad lo que se presupone para la formación de una cultura humana superior, pero no su causa. Por el contrario, ésta radica exclusivamente en la existencia de una raza capaz de hacer cultura". (Adolfo Hitler, *Mi lucha*) Hitler y sus voceros oficiales han expresado muchas veces la idea de que consideran el Estado sólo como parte de un esquema mucho más amplio.¹⁴

En el análisis de la cultura en el nacionalsocialismo que Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse desplegaron, estos autores evidencian tanto las relaciones de reciprocidad y continuidad del nazismo con otras manifestaciones culturales de occidente, como sus diferencias, pero sin duda estos autores lograron destacar el aire de familia que éste mantiene con la cultura

¹⁴ Herbert Marcuse, "El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo", en *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001, pp. 91-92.

de la época burguesa. No obstante, era imprescindible para estos filósofos desbrozar estas discrepancias y exponer las similitudes, ya que las circunstancias vitales en las que se encontraban situaban en un primerísimo lugar esta labor de desciframiento; pues aunque ciertamente el exilio los dotaba de una mirada privilegiada, éste significa, para quien lo padece, un estado de profunda vulnerabilidad, de indefensión, pero sobre todo una alienación forzosa e incierta. De la comprensión del enemigo común, de sus avances, de sus triunfos, así como de sus influencias en otras zonas del mundo dependían muchas más cosas que las concernientes al ámbito puramente teórico o epistemológico. De su capacidad de leerlo, en pocas palabras, pendía su libertad y su vida y peor aún, incluso pudiendo penetrarlo no podían evitar del todo su inseguridad, como dejó en claro el trágico caso de Walter Benjamin.

Consideramos que la relevancia que puede tener el estudio que estamos presentando, se basa en que nuestra investigación discurre en torno al trabajo conjunto de estos cuatro filósofos alemanes, de la llamada Escuela de Frankfurt, acerca del problema de la cultura en la sociedad mercantil. Analizamos este vínculo, en primer lugar, a partir del común denominador de que ellos examinaron a la cultura occidental en el capitalismo tardío desde la periferia —desde su condición de judíos, de intelectuales de izquierda y de desterrados—, es decir, fuera de los centros del poder y del saber a los cuales, salvo por algunos periodos y con muchas restricciones, les fue prohibido el acceso. Esto otorga a la crítica que elaboraron sobre la cultura moderna una cierta objetividad distinta a la que los filósofos del centro podían tener. Esta crítica a la cultura tenía, por el otro lado, como suelo común entre estos pensadores su examinación dialéctica, es decir, que la contemplaban tanto como una cómplice y perpetuadora de dicha forma social, como un potencial dispositivo que podría hacer saltar por los aires la maquinaria capitalista.

Pero además, estos pensadores emprendieron una tarea original e innovadora al conjuntar sus esfuerzos teóricos en un Instituto. Es por ello que al investigar estas líneas de encuentro entre estos cuatro filósofos y analizar sus divergencias, que en muchos casos resultan complementarias, y hacen de la Teoría crítica de la cultura un cuerpo teórico abierto e inconcluso, intentamos mostrarla como un aparato heurístico no sólo fecundo, sino sobre todo, en esta época de muros y expulsiones, muy actual.

Así, la vigencia de la teoría filosófica desarrollada dentro del Instituto de Investigación Social, la Teoría crítica, no sólo se hace evidente en la numerosa bibliografía que no cesa de publicarse sobre ella (la cantidad de entradas en la Biblioteca del Congreso, por ejemplo, es abrumadora), sino principalmente en las herramientas que aporta para comprender nuestra realidad presente, pues, como dice Adorno: “Si es cierto que el inconsciente del analista percibe el inconsciente del paciente, también se puede suponer que sus intuiciones teóricas son capaces de anticipar tendencias que están latentes en el ámbito de lo racional y que se manifiestan en un nivel más profundo”.¹⁵ Esto que Theodor Adorno achaca al analista freudiano, sin duda se aplica a las intuiciones teóricas de estos autores, los cuales, más de una vez, pudieron prever las tendencias latentes en la sociedad burguesa.

El primer capítulo, “Teoría crítica desde el exilio”, discurre sobre las situaciones históricas que rodearon a Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer y Herbert Marcuse antes de que se viesen forzados a abandonar —algunos para siempre, como fue el caso de Benjamin y de Marcuse— su país y su cultura, así como acerca de lo que significó para estos cuatro autores verse obligados a enfrentarse a otra. En primera instancia, hacemos un recuento de

¹⁵ Adorno, “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista”, *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo*, traducción de Eduardo Giordano, Buenos Aires: Paradiso, 2005, p. 24

cómo cada uno de ellos fue formando parte del Instituto de Investigación Social, así como de cuáles habían sido sus principales influencias filosóficas a la hora de encontrarse y conformar juntos la llamada Teoría crítica. Este recuento busca situar a estos cuatro filósofos en la amenazadora circunstancia histórica en la que se produjo su encuentro y la cual los impulsó a desarrollar investigaciones y reflexiones respecto a la cultura en un momento en que la utilización con fines propagandísticos de los diversos bienes culturales era moneda corriente.

Después de ello, analizaremos las condiciones del exilio de estos autores y cómo ello se convirtió en un destino común y una circunstancia de encuentro teórico y de perspectiva crítica. Dicha metodología es un intento de acercarse a la propuesta misma de la Teoría crítica para la cual el estudio de las condiciones materiales que posibilitan el surgimiento de una cierta teoría resulta indispensable, pues toda concreción teórica es, a su vez, un producto material de su tiempo. Por ello, a la par de este balance de lo sucedido, destacamos la crítica que estos autores realizaron durante el periodo de la persecución nazi que los forzó al destierro y la actualidad de dicha reflexión. Asimismo, entretijemos lo coetáneo y lo acontecido en un intento por “cepillar a contrapelo” la historia de esa persecución, pero también lo que ha ocurrido con las herencias, los desarrollos y los disfraces del fascismo.

Para finalizar el primer capítulo nos adentramos en el terreno del lenguaje, un territorio del que, de alguna manera, habían sido también expulsados; pues el exilio obliga a vivir, pensar y escribir en otras lenguas. Además, específicamente el fascismo nazi, en su afán totalizante, quiso hacer de la lengua alemana una lengua nueva, dentro de una lógica nueva y un reino nuevo y, de hecho, hasta cierto punto lo logró; pues el alemán del nacionalsocialismo, a decir de Marcuse: “Pierde su significación tradicional, su «universalidad», que lo convierte en propiedad común de la civilización; en su lugar, adopta un nuevo contenido singular, determinado

exclusivamente por su utilización nacionalsocialista. Esta estructura permea el lenguaje de toda la administración y burocracia totalitarias, los decretos, estatutos, tribunales legales y, en gran medida, la vida diaria”.¹⁶ Sobre la extrañeza ante esa *nueva lengua alemana* y la nostalgia por esa otra patria que el lenguaje es, versa el último apartado del primer capítulo.

“Una ruta crítica”, el segundo capítulo de este estudio, es un recorrido por las dos teorías materialistas que le dan suelo a la Teoría crítica —al menos aquella que estos pensadores elaboraron durante su destierro—. Las dos principales fuentes compartidas por estos cuatro pensadores: el materialismo histórico y el psicoanálisis, dotaron de un marco teórico común a la Teoría crítica, aunque no se puede hablar de ello como una metodología uniforme ni cerrada. Este capítulo gira, por ello, entorno de algunos de los conceptos centrales de Karl Marx y de Sigmund Freud que fueron retomados y desarrollados por estos filósofos críticos. El fundamental papel que tanto el marxismo como el psicoanálisis tuvieron en el desarrollo teórico de los cuatro pensadores sobre los que versa esta investigación es indiscutible. De hecho, aunque existen otras fuentes compartidas por ellos es, sin duda, el análisis crítico de la sociedad productora de mercancías, desarrollado por Marx, en una particular articulación con los hallazgos del psicoanálisis, resultado de la experiencia clínica, lo que da a la Teoría crítica los fundamentos de su particular forma de desentrañar la realidad.

De este modo, en este capítulo intentamos poner en perspectiva los aportes de Adorno, Marcuse y Horkheimer y de Benjamin para el desarrollo de un marxismo crítico; así como los hallazgos que obtuvieron, por medios tanto teóricos como empíricos, respecto a la comprensión de la forma de reproducción social capitalista en la modernidad tardía, por un lado, y, por otro

¹⁶ Marcuse, “La nueva mentalidad alemana: La novedad de la lógica y el lenguaje nacionalsocialistas”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 181.

lado, la administración del placer y la felicidad por parte de la cultura que esta forma social produce. En otras palabras, tratamos de introducir al posible lector en la importancia que, para la Teoría crítica que estos filósofos desplegaron, tuvo la comprensión y el análisis crítico de los fenómenos culturales, así como el lugar que dichos fenómenos ocupan en el sistema para mantener a la maquinaria capitalista bien aceiteada o, quizás, para ponerla en peligro. De manera específica, examinamos la originalidad de la Teoría crítica y sus contribuciones en el ámbito de la comprensión psicoanalítica del acontecer, sobre todo en cuanto a su perspectiva social e inclusive empírica.

El último capítulo, “Cultura mercantil y mercancías culturales” es el resultado de un entrelazado de la crítica a la cultura de la época burguesa, y de las mercancías producidas por ella, cuyos elementos son extraídos de los diversos ensayos que sobre la cultura produjeron estos autores. En la primera parte del tercer capítulo, este entramado pone énfasis en las aportaciones psicoanalíticas, respecto al fetichismo y el desplazamiento del deseo, a la reflexión del carácter fetichista de la mercancía. Así pues, el análisis de la forma mercantil y la producción de conciencia que ella supone es analizado a la luz de las contribuciones de estos pensadores, pero inspirado en el lenguaje fílmico de Luis Buñuel, retomando el “lenguaje” de una de las más emblemáticas mercancías culturales del siglo XX: *Ese oscuro objeto del deseo*.

Por último, analizamos distintos aspectos de la cultura mercantil y su relación con la sociedad burguesa que la produce y la consume a través de un ejercicio de montaje inspirado en la propuesta de Walter Benjamin. De tal suerte, que revisamos aspectos culturales fundamentales de las sociedades occidentales, tales como el antisemitismo, el racismo, el eurocentrismo y el liberalismo mediante las mercancías culturales utilizadas para la transmisión o para la crítica de dichos idearios. Estos bienes que fueron en su momento objetos de estudio, de admiración, de

crítica o inclusive de colección para Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Los exponemos como si fuesen mercancías en vidrieras, donde estos teóricos, cual pasajeros incómodos en un laberinto de Pasajes parisinos nos guían de escaparate en escaparate, mostrándonos las diversas potencialidades (cómplices, críticas, eróticas, subversivas...) de estos bienes culturales.

1. Teoría crítica desde el exilio

El encuentro, antes de que el mundo se derrumbara frente a sus ojos

...pero en verdad,
es extraño no vivir ya en la tierra,
no seguir los usos apenas aprendidos,
no dar a las rosas ni a las cosas cargadas de promesas
el significado del porvenir humano;
ya no ser lo que era uno en manos infinitamente
angustiadas y abandonar hasta su propio nombre
como un juguete roto

Rainer Maria Rilke
Elegía primera

La experiencia del exilio que Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer y Herbert Marcuse fueron forzados a soportar marcó sin duda no sólo su pensamiento, sino que los hizo tomar una serie de determinaciones metodológicas¹⁷ e inclusive formales¹⁸, para poder continuar con el trabajo teórico que habían comenzado en la Alemania de Weimar. Por ello, y

¹⁷ El trabajo empírico, por ejemplo, que el Instituto venía emprendiendo en Alemania, antes del ascenso del nazismo al poder, se vio no solamente interrumpido durante su huida, sino que tuvo que adaptarse a las nuevas circunstancias en EU, lo que significó en primera instancia el abandono de algunos de los proyectos ya iniciados en Alemania, así como la inserción a algunos que se realizaban en EU y a los que fueron invitados; con ello un cambio en la metodología implementada hasta ese momento se hizo necesaria. Un pormenorizado estudio sobre estos cambios se encuentra en: John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

¹⁸ Uno de los cambios más significativos al respecto se refiere al lenguaje, por un lado los autores de la Teoría crítica siguieron publicando la revista del instituto: *Zeitschrift für Sozialforschung*, en alemán, casi hasta el final de la publicación (acerca de ello nos referiremos con mayor detenimiento en la última sección del primer capítulo: “Lengua extrañada”, *infra* pp. 60ss.) Sin embargo, como es lógico ante la situación de la emigración, tuvieron que escribir, publicar e investigar en las lenguas que los acogieron, en el caso de Horkheimer, Adorno y Marcuse: el inglés y en el de Benjamin: el francés. De este modo, lo que comenzó como una cuestión formal, devino en un tópico de investigación. Así, el lenguaje se convirtió en un problema de estudio dentro de la Teoría crítica, véase por ejemplo el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración: “Concepto de Ilustración”* (*Dialéctica de la Ilustración, loc. cit.*) o los artículos de Marcuse al respecto: “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo” y “La novedad de la lógica y el lenguaje nacionalsocialista”, en *Guerra, tecnología y fascismo (loc. cit.)*; así como los distintos aforismos de Adorno en: *Minima Moralia, loc. cit.* y también en: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo* (traducción de Eduardo Giordano, en Buenos Aires: Paradiso ediciones, 2005). En el caso de Benjamin dicha cuestión ya era un tópico de su filosofía, el cual encuentra una de las reflexiones más agudas en su ensayo de 1916: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”; así como el que escribió en 1923: “La tarea del traductor” (ambos en *Ensayos escogidos*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2012). Dicho tema lo volvió a tratar, durante su exilio, en su texto de 1935: “Problemas de sociología del lenguaje”. Además de ello, las circunstancias del exilio hizo que algunos de los escritos de estos autores fuesen corregidos, censurados y autocensurados, por cuestiones de índole política, lo cual modificó, sin duda, la forma misma de abordar los problemas que les preocupaban.

por la forma en que siempre articularon su reflexión con los acontecimientos históricos que atestiguaban, es imposible desvincular de su reflexión la persecución antisemita y el destierro al que se vieron sometidos.¹⁹

El doble carácter de judíos e intelectuales de izquierda, que compartían, los colocó en el centro de la persecución fascista y aunque consiguieron —de manera provisoria y siempre en riesgo— asilo en países “democráticos”, la fragilidad de su situación definió en gran medida el modo como contemplaron a los países que los recibieron, así como al mundo que dejaron atrás. “La experiencia fundamental común (dice Rolf Wiggershaus, refiriéndose en general a los autores del Instituto de Investigación Social) era la siguiente: ninguna adaptación es suficiente para poder estar alguna vez seguros de la pertenencia a la sociedad.”²⁰ Esta mirada en el límite, esta mirada siempre fuera de lugar, no sólo es una característica del desarrollo de la Teoría crítica²¹ sino que estableció (y sin duda esta es una de las principales hipótesis de este trabajo) una novedosa forma de crítica sobre la totalidad del proceso de vida social. Por otro lado, el que

¹⁹ Nos referimos aquí al periodo de 1932 hasta 1940, en el caso de Walter Benjamin, el cual dejó Berlín en 1932 y no pudo volver más: ante la amenaza de la policía española de su deportación inminente y, por tanto, ser entregado a la Gestapo, se suicidó en el pueblo fronterizo de Port Bou, Cataluña, en la frontera catalana entre España y Francia, en 1940. Benjamin intentaba escapar de la persecución nazi y alcanzar a sus compañeros del Instituto de Investigación Social en Nueva York. Herbert Marcuse, por otro lado, decidió quedarse a vivir en EU y aunque retornó a Alemania por cuestiones académicas y de hecho murió en Starnberg, República Federal de Alemania (RFA), en 1979; se convirtió en ciudadano norteamericano y realizó la totalidad de su trabajo académico en ese país, en las universidades de Columbia, Harvard, Brandeis y en la Universidad de California, en San Diego. En el caso de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, este periodo de exilio terminó en 1952, cuando decidieron volver definitivamente a la RFA para refundar al Instituto, otra vez adscrito a la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. De tal modo que esta investigación girará en torno a los textos de estos cuatro autores escritos y/o publicados durante el periodo de 1932 a 1952.

²⁰ Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, traducción de Carlos Romano Hassan, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 13.

²¹ La noción de Teoría crítica se refiere a la teoría crítica de la sociedad surgida durante los años treinta en el seno del Instituto de Investigación Social, adscrito a la Universidad Goethe de Frankfurt am Main. Sus fuentes se remontan hasta el decenio de 1840 y los hegelianos de izquierda, aunque el nombre como tal de Teoría crítica es retomado por los autores de la Escuela de Frankfurt a partir de un artículo de Max Horkheimer de 1937 “Teoría tradicional y Teoría crítica”, (al respecto de los fundamentos de la Teoría crítica véase el estudio histórico acerca de la Escuela de Frankfurt de Martin Jay, *La imaginación dialéctica Una historia de la Escuela de Frankfurt*, traducción de Juan Carlos Curutchet, Buenos Aires: Taurus, 1991; así como el de John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011.)

aún en circunstancias tan adversas el quehacer teórico de estos autores continuara siendo una labor en común, es no solamente extraño sino excepcional. Este periodo fue, como dice Benjamin en su *Libro de los pasajes*, una negación que valió como fondo para perfilar lo vivo.²²

Creemos, asimismo, que no es casual que fuera durante el periodo de exilio que estos autores centraran aún más su atención en los diversos fenómenos culturales que los rodeaban, y en las potencialidades liberadoras o conservadoras de estos, pues la experiencia de la expatriación pone en juego las diversas herramientas que cada individuo hereda de su propia cultura, así como los lastres o prejuicios de ésta. El exilio dota también, a quien lo sufre, de una distancia crítica hacia el mundo que rodea al desterrado: tanto del mundo que se tiene forzosamente que dejar, como del mundo nuevo a enfrentar, esto es lo que denomina el historiador Enzo Traverso “«privilegio epistemológico del exilio»: los exiliados, en tanto extranjeros, desarraigados y marginales, pueden escapar a numerosas coacciones — institucionales, políticas, culturales, psicológicas— que se desprenden de un contexto nacional en el cual están insertos sin pertenecer a él. Esta mirada algo desfasada, puede volverse una ventaja: permite ver lo que otros no ven”.²³ Así pues, en lo que sigue, intentaremos aprovechar tanto esa mirada “privilegiada”, de cada uno de estos autores, como el hecho sin parangón de la vinculación teórica que mantuvieron entre ellos durante este lapso de tiempo, para hacer, inspirados en la propuesta benjaminiana, un montaje de los textos que sobre la cultura escribieron estos cuatro teóricos críticos.

²² Cfr. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, traducción de Luis Fernández, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid: Akal, 2007, p. 461.

²³ Enzo Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, traducción de Silvana Rabinovich, México DF: Universidad Nacional Autónoma de México; Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004, p. 9.

Este específico momento histórico que rodeó y delimitó el trabajo teórico de estos filósofos, una circunstancia que tanto lo imposibilitó como, paradójicamente, también lo permitió y que, finalmente, al menos en el caso de Benjamin lo truncó, se ha convertido en el hilo de Ariadna de esta investigación. Pues hay un aspecto teórico insoslayable al elegir al exilio como una frontera: fue durante este lapso de tiempo que se dio el trabajo conjunto de los cuatro autores; y dicha labor consistió en gran parte en una correspondencia constante²⁴ (puesto que su vida fue en este periodo un deambular). Debido a este intercambio epistolar, contamos con la huella de un diálogo teórico sin comparación y a través del cual es posible vislumbrar la influencia y confluencia que ejercieron unos sobre otros.

En ese sentido el análisis que desarrollaremos en este primer capítulo, al respecto de la obra de estos pensadores, entrelazará la descripción del contexto histórico al que se vieron sometidos estos autores, con la teoría producto del choque que significó para estos teóricos críticos las circunstancias adversas del destierro; probando ligar sus distintas críticas en un esfuerzo no de unificación, sino de diálogo y complementación (como de hecho fue). Dicha metodología es un intento de acercarse a la propuesta misma de la Teoría crítica, para la cual el estudio de las condiciones materiales que posibilitan el surgimiento de una cierta teoría resulta indispensable, pues toda concreción teórica es, a su vez, un producto material de su tiempo. Y sin embargo, siguiendo también la propuesta de Benjamin, el mayor anhelo que persigue esta investigación es alcanzar a ver (y emplear) los harapos, los desechos que se ocultan o que están desperdigados en la historia y el trabajo común de estos pensadores.

²⁴ Al respecto de la correspondencia entre estos autores, durante el periodo de destierro, véase: Theodor W. Adorno-Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, traducción de Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Madrid: Trotta, 1998; Benjamin, "Testimonios sobre la génesis de la obra", en *Libro de los Pasajes, loc. cit.*, pp. 893ss; Horkheimer, *A life in letters. Selected correspondence*, traducción de Manfred R. Jacobson y Evelyn M. Jacobson, Nebraska: University of Nebraska Press, 2007; Marcuse, "Cartas a Horkheimer", en *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001, pp. 274ss y <http://www.marcuse.org/herbert>

Así pues, en este capítulo, hemos formulado algunas preguntas, que nos han servido como guía dentro del extenso y profundo trabajo teórico de estos autores; en primer lugar, ¿cuáles fueron las desventajas y/o las “ventajas epistemológicas” que supuso el exilio? De la misma forma, nos preguntamos si la emigración forzosa a la que se vieron sometidos estos autores tuvo una repercusión inmediata en su trabajo teórico. Y, por último, ¿cuáles fueron las herramientas de mediación que utilizaron para teorizar sobre la realidad que vivían, si, como buenos dialécticos, sabían que ninguna faceta de la realidad social puede ser comprendida en su totalidad por el observador?

El contexto histórico de este trabajo, como ya se decía, es la migración forzosa a la que se vieron sometidos: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, es decir, su exilio de tierras alemanas y su deambular por un mundo que cerraba las puertas a los enemigos del tercer Reich; un mundo que dejó a merced de la sádica destrucción nazi a millones de seres humanos, principalmente a aquellos que los nazis denominaban judíos.²⁵

Por ello, tanto la vida como la escritura de estos cuatro autores estuvieron, durante este excepcional periodo histórico, estrechamente relacionadas. Asimismo, es casi imposible separar los nombres de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin de las investigaciones y las aportaciones teóricas llevadas a cabo por el Instituto de Investigación Social —también conocido

²⁵ La persecución antisemita por el régimen nacionalsocialista durante su periodo en el poder, esto es, de 1933 a 1945, fue parte y consecuencia de una larga historia de política antijudía en Europa, su aporte y excepcionalidad se debió a su “solución final de la cuestión judía en Europa”. Lo cual significaba para ellos (y muchos otros en toda Europa y fuera de ella, que de alguna forma fueron cómplices, a veces abiertamente otras por omisión) la eliminación del “problema judío”. Como resume el historiador Raul Hilberg: “Desde el siglo IV d.C. ha habido tres políticas antijudías: la conversión, la expulsión y la aniquilación. La segunda apareció como alternativa de la primera y la tercera surgió como alternativa a la segunda”. (Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, traducción de Cristina Piña Aldao, Madrid: Akal, 2005, p. 26).

como Escuela de Frankfurt²⁶—, pues ésta fue la instancia que aglutinó, durante este tiempo, a los cuatro autores sobre los que gira este trabajo. Por ello, creemos oportuno mencionar algunos de los aspectos más importantes de la historia del *Institut für Sozialforschung*, así como de la reunión de estos cuatro filósofos alrededor de dicho instituto.

El *Institut für Sozialforschung* fue fundado en 1922 por Felix José Weil²⁷, Max Horkheimer²⁸ y Friedrich Pollock²⁹ (fue Felix Weil de quien nació la idea de crear un instituto de Investigación Social y el capital para garantizar su independencia³⁰). De 1922 a 1930 el Instituto tuvo por directores a: Kurt Albert Gerlach, quien fue propuesto por Felix Weil y aceptado como director del Instituto por el Ministerio de Educación; solamente pudo escribir un “Memorándum sobre la formación de un Instituto de Investigación Social”, pues murió de diabetes repentinamente. Lo sucedió en el cargo Carl Grünberg, de 1923 a 1929, en lo que fue la primera etapa del Instituto, Grünberg renunció a la dirección por motivos de salud y, después de él, la dirección del Instituto recayó en manos de Friedrich Pollock, quien accedió a estar al frente de manera interina. En julio de 1930, Max Horkheimer se convirtió en el nuevo director del *Institut* (aunque no fue sino hasta enero de 1931 que tomó el cargo oficialmente). Desde 1929

²⁶ Dicha designación toponímica se debe a que en sus inicios el Instituto estuvo adscrito a la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. No obstante, tuvo que continuar con su original trabajo, y en condiciones de exilio, fuera de Alemania, en un periplo que duró 20 años, es decir, durante todo el periodo nazi y hasta principios de la década de 1950, cuando finalmente retornó a Frankfurt; y fue de hecho hasta los años sesenta que se empezó a identificar el trabajo de estos pensadores con el nombre de Escuela de Frankfurt.

²⁷ Lucio Félix José Weil nació en Buenos Aires, Argentina el 8 de febrero de 1898 y murió en Delaware, EU el 18 de septiembre de 1975. Cfr., Mario Rapoport, *Bolchevique de salón. Vida de Felix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires: Debate, 2014; Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, loc. cit.; Wiggershaus, o.c.

²⁸ Max Horkheimer nació al sur de Alemania, a las afueras de la ciudad de Stuttgart, el 14 de febrero de 1895 y murió en Núremberg el 7 de julio de 1973. Cfr. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit.; Martin Jay, *La imaginación dialéctica*. loc. cit., y Wiggershaus, o. c.

²⁹ Friedrich Pollock nació en Friburgo de Brisgovia, Alemania el 22 de mayo de 1894 y murió el 16 de septiembre de 1970 en Montagnola, Suiza. Cfr., Martin Jay, *La imaginación dialéctica*. Loc. cit., y Wiggershaus, o. c.

³⁰ La idea de un instituto de investigación social surgió entre ellos tres desde 1922, pero no fue hasta el 24 que lograron todo lo necesario para llevar a cabo dicho proyecto. Cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*. Loc. cit., p. 27-29; Wiggershaus, o. c., p. 37 y John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit., p. 61-65.

Horkheimer enseñaba en la Universidad de Frankfurt la primera cátedra de “filosofía social” impartida en una universidad alemana, dicha cátedra era indispensable para que Horkheimer pudiera dirigir el instituto fundado por él, pues ser catedrático en la Universidad de Frankfurt era un requisito indispensable para ser director del Instituto.

El particular trabajo de Max Horkheimer al frente del *Institut für Sozialforschung* evidencia la preocupación social que caracterizó a este filósofo; así como la inclusión dialéctica de diversas teorías filosóficas que distinguen su pensamiento —de Schopenhauer a Marx, de Kant a Freud, de Hegel a Nietzsche—. Aunque quizá su característica principal fue el énfasis que bajo su dirección se dio a la investigación interdisciplinaria y empírica, todo ello marcó el rumbo del Instituto durante los años treinta y cuarenta del siglo pasado.

Con Max Horkheimer como director del Instituto comenzó también la publicación de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, el órgano de difusión de éste, y cuyas decisiones editoriales estuvieron en manos del propio Horkheimer; la inclinación a la concisión de este autor marcó el estilo ensayístico que caracterizó a esta revista. La historia de esta publicación es legendaria, no sólo por los documentos allí divulgados o por la singularidad de sus colaboradores, sino por el hecho de que pudo continuar imprimiéndose desde el exilio, primero desde Francia y posteriormente desde EU, y que continuó publicándose en alemán, pues los diversos autores que participaron en esta revista intentaron, a través de ella, preservar a la lengua alemana del desastre al que el nazismo la arrastraba.³¹

³¹ Sobre este tópico en específico versa el último apartado de este capítulo: Lengua extrañada, donde abordaremos el problema de la lengua en el exilio. Véase: *infra* p. 60ss.

A finales de los años veinte se unió al Instituto Theodor Wiesengrund Adorno,³² al volver de una estancia en Viena donde estudió composición con Alban Berg y, con Eduard Steuermann, técnica pianística; asimismo, durante su periodo en la capital austriaca, Adorno se unió al círculo del compositor Arnold Schönberg y asistió con frecuencia al círculo de lecturas de Karl Krauss. Estas experiencias marcaron su reflexión filosófica posterior y colocaron a los problemas de orden cultural y estético en el centro de su producción teórica: “Quizá su contribución más importante fue la de redimir a la estética como una disciplina cognitiva central, una forma de revelación secular, y en el insistir en la convergencia estructural de las experiencias científica y estética.”³³

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer se habían conocido en 1922, cuando estudiaron juntos con Hans Cornelius, un seminario sobre Husserl. Así describe Adorno la primera impresión que tuvo de quien sería su amigo y colaborador por más de treinta años:

[...] eras ocho años mayor que yo, no me parecía que tuvieras aspecto de estudiante, más bien un joven caballero de un hogar próspero, que concedía a la academia un cierto interés distante. Estabas incontaminado por esa deformación profesional del académico que fácilmente confunde las cosas aprendidas con la realidad. Pero lo que decías era tan inteligente, tan nítido y, sobre todo, tan autónomo que pronto sentí que eras superior a esa esfera de la cual, imperceptiblemente, te mantenías apartado.³⁴

³² Theodor Wiesengrund Adorno nació en Fráncfort del Meno, Alemania el 11 de septiembre de 1903 y murió el 6 de agosto de 1969, en Visp, Suiza. Cfr. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, traducción de Vicente Gómez Ibáñez, Granada: Universidad de Granada, 2006; Martin Jay, *Adorno*, traducción de Manuel Pascual Morales, Madrid: Siglo XXI, 1988, también de Jay, *La imaginación dialéctica. Loc. cit.*; Wiggershaus, o. c. y Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof, México: Siglo XXI, 1981.

³³ Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. loc. cit.*, p. 17

³⁴ Theodor W. Adorno, “Offener Brief an Max Horkheimer” (1965), citado por Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. loc. cit.*, p. 37.

Para la época en la que se conocieron, Horkheimer había estado en la guerra y había abandonado el trabajo en la fábrica paterna, renunciando con ello al destino empresarial que su padre le había reservado; en su lugar, comenzó a asistir a la universidad, pues “Horkheimer había decidido que la mejor forma de perseguir sus ideales políticos era consiguiendo una rigurosa comprensión de los factores sociales, psicológicos y económicos que habían hecho posible una catástrofe como la Primera Guerra Mundial.”³⁵ Estos ideales políticos eran resultado no sólo de sus experiencias durante la primera gran guerra, sino sobre todo de su encuentro, en 1918, con el movimiento político de Múnich; movimiento que desembocó en la declaración de la República de los consejos de Múnich, en abril de 1919 (tres meses después del asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburgo), la República de los consejos fue derrocada por tropas contrarrevolucionarias casi inmediatamente y de manera sumamente sangrienta. Horkheimer y Pollock se encontraban en Múnich durante este periodo y mantenían estrechas relaciones con algunos de los dirigentes, por lo que se vieron involucrados en el conflicto de manera directa.

A diferencia de Horkheimer, Adorno no participó en la primera guerra ni tampoco llevó a cabo actividad política alguna; 8 años más chico que éste, como ya se mencionó, Theodor Wiesengrund Adorno fue un pensador precoz, formado en un primer momento por su amigo y mentor Siegfried Kracauer, con quien estudió a Kant y el cual también lo familiarizó con la obra de György Lukács.

Adorno comenzó a estudiar filosofía, psicología, sociología y musicología a los 18 años, en la recién fundada Universidad de Frankfurt y contaba ya, para ese entonces, con un fuerte bagaje filosófico en su haber. Al respecto dice Rolf Wiggershaus: “Así, se conjuntó todo, para

³⁵ Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit., p. 51. (La traducción es nuestra)

hacer de Adorno una persona prematuramente madura, no expuesto a la guerra, la política y la vida profesional, una “planta de invernadero”, como decía un aforismo donde se analizaba a sí mismo en los *Mínima Moralia*.³⁶

Al volver de Viena, Adorno pasó mucho tiempo en Berlín, pues allí vivía Gretel Karplus, su futura esposa. El Berlín de los años veinte era una ciudad chispeante, donde convergía el arte de vanguardia y la teoría política de izquierda. El círculo al que Theodor Adorno pertenecía aglutinaba, por ejemplo, a los filósofos Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Ernst Bloch, al compositor Otto Kemperer, al artista plástico Lazlo Moholy-Nagy, al dramaturgo Bertolt Brecht y su amigo, el compositor Hanns Eisler. Esta rica y protegida vida intelectual a la que Adorno tuvo acceso desde la infancia y durante la cual recibió una fuerte educación musical³⁷ fue otra de las grandes diferencias con Horkheimer, cuya primera formación había estado encaminada a la vida comercial y empresarial: “Sus primeros diarios documentan su apasionada condena de la guerra (en la que se vio obligado a servir desde 1917) así como su odio hacia la ocupación mercantil a la que estaba atado”.³⁸

Estas divergencias vitales forjaron discursos filosóficos distintos; desarrollos teóricos a veces sumamente distantes acerca de tópicos compartidos; en otros casos las coincidencias son muy importantes, al punto de haber hecho posible uno de los textos emblemáticos de la bibliografía filosófica del siglo XX: *Dialéctica de la Ilustración*.³⁹

³⁶ Wiggershaus, o. c., p. 90

³⁷ Su madre fue la cantante, soprano lírica: Maria Calvelli-Adorno della Piana y su tía fue la también cantante y pianista: Agatha Calvelli-Adorno della Piana, ambas de origen corzo.

³⁸ Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa*, loc. cit., p. 37.

³⁹ *Dialéctica de la Ilustración* es un texto escrito a dos manos por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno; en un primer momento, Horkheimer pensó escribirlo junto con Herbert Marcuse, pero para el comienzo de los años cuarenta, cuando se mudó de Nueva York a California, decidió trabajar conjuntamente sólo con Adorno en la

A fines de 1932 se incorporó al trabajo del *Institut* Herbert Marcuse.⁴⁰ Al igual que Max Horkheimer, Marcuse vivió la experiencia bélica de la primera conflagración mundial; fue miembro activo del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), al que sin embargo abandonó después de los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, ya que le atribuyó a la dirigencia del SPD parte de la culpa de dichos homicidios. Esta desilusión de la actividad política lo llevó, de manera similar a lo que sucedido con Max Horkheimer, a encaminar sus inquietudes políticas por la vía académica, primero en Berlín y luego en Friburgo, donde estudió historia contemporánea de la literatura alemana, filosofía y economía nacional; en 1922 realizó su doctorado en la Universidad de Friburgo y para 1924 estaba de vuelta en su Berlín natal.

Después de un periodo en Berlín, donde organizó discusiones alrededor de la obra de Marx y el marxismo, entre estas la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, texto que le había impresionado grandemente. En dichos encuentros también se discutía a la psicología de la Gestalt, entre otros tópicos. Pero en 1928, tras el impacto que *Ser y tiempo* produjo en él; Marcuse decidió volver a Friburgo para estudiar con el propio Martin Heidegger. De tal modo que, según el historiador Rolf Wiggershaus: “Los dos grandes filósofos de la enajenación, la cosificación y la falta de autenticidad, que acababan de llegar a la fama en los años XX, fueron los grandes estímulos de Herbert Marcuse: Georg Lukács y Martin Heidegger”.⁴¹ Heidegger acababa de hacerse cargo de la cátedra que había dado Edmund Husserl hasta entonces y Marcuse, que había ido en su búsqueda, se convirtió en su asistente.

elaboración de este libro. Para más detalles véase: Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit.

⁴⁰ Herbert Marcuse nació en Berlín el 19 de julio de 1898 y murió el 29 de julio de 1979, en Stanberg, Alemania. Jay, *La imaginación dialéctica*. Loc. cit.; Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, EU: Verso Books, 1982; Wiggershaus, o. c. y www.marcuse.org/herbert

⁴¹ Wiggershaus, o. c., p. 126

Sin embargo, cuando a principios de los años treinta Herbert Marcuse escribió: *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad*, texto con el cual pretendía conseguir su habilitación con Heidegger:

Heidegger bloqueó la habilitación docente de Marcuse. Esto se reveló en un escrito de Husserl a Riezler, con base en el cual Marcuse fue reconocido en el marco de las medidas de compensación de la República Federal de Alemania como alguien que normalmente habría solicitado la habilitación docente y se hubiera convertido en profesor. Husserl abogó por él frente a Riezler, y Riezler frente a Horkheimer.⁴²

De esta forma, en 1933, Marcuse ingreso al Instituto y fue asignado a la oficina de éste en Ginebra, Suiza. La oficina en Ginebra fue abierta gracias a que el trabajo sinóptico del *Institut* había permitido que sus miembros vislumbraran, con suficiente anticipación, el sombrío futuro que se cernía sobre Alemania;⁴³ de tal forma que Horkheimer pudo establecer con tiempo los enlaces necesarios para que el Instituto pudiera continuar trabajando aun cuando el fascismo arribara al poder. La filial del *Institut für Sozialforschung* en Ginebra abrió en 1931 y para 1933, el Instituto asumió el nombre de *Societe Internationale de Recherches Sociales*; en ese mismo año se abrieron dos filiales del Instituto: una en Londres y otra en Paris, en esta ciudad la empresa fue apoyada, entre otros intelectuales franceses, por Henry Bergson.

⁴² *Ibid.*, p. 137-138

⁴³ Acerca de este estudio sobre los obreros y empleados alemanes realizado por el Instituto al final de los años veinte, véase: Erich Fromm, *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, traducción de Héctor Piccoli y Lucio Piccoli, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 y Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit., p. 186ss.

Fue sin duda gracias a las investigaciones empíricas que el Instituto de Investigación Social llevó a cabo al final del decenio de los veinte, cuando Erich Fromm⁴⁴ se unió a la planta de investigadores (y con él el psicoanálisis arribó a la Escuela de Frankfurt, comenzando así un vínculo entre filosofía y psicología y, más aún, entre el pensar marxista y el freudiano, el cual ha resultado una de las aportaciones más originales y fecundas del Instituto a la reflexión filosófica-social contemporánea⁴⁵), que este centro pudo salvar la suma con la que contaba para realizar sus actividades académicas y conseguir que sus principales miembros abandonaran el país o al menos encontraran un refugio seguro pues, como afirma el historiador, Martin Jay: “Con la ascensión de los nazis al poder, el 30 de enero de 1933, el futuro de una organización declaradamente marxista, donde trabajaban exclusivamente hombres de ascendencia judía —al menos según los criterios nazis— tenía que ser obviamente sombrío.” Y así fue, el mismo día que Hitler ascendió al poder la SA salió en la búsqueda de las dos figuras al frente del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer y Friederich Pollock:

El lunes 30 de enero de 1933, el presidente del Reich, Hindenburg, nombró a Hitler como canciller del Reich, lo cual hasta entonces se había negado a hacer señalando expresamente el peligro de una dictadura del Partido Nacionalsocialista. Al parecer, el mismo día fue ocupada por la SA la casa de Horkheimer y Pollock en Kronberg, y fue transformada en local de guardia. Horkheimer y su esposa habían sido advertidos, y para ese tiempo ya estaban viviendo en un

⁴⁴ Erich Fromm nació el 23 de marzo de 1900 en Fráncfort del Meno, Alemania y murió el 18 de marzo de 1980 en Muralto, Suiza. Cfr. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School loc. cit.*; Jay, *La imaginación dialéctica, loc. cit., loc. cit.* y Wiggershaus, *o. c.*

⁴⁵ La importancia para la Teoría crítica de la teoría psicoanalítica, en general, y en particular la obra de Sigmund Freud será tratada con mayor profundidad a partir del segundo capítulo de este trabajo (*infra*, p. 117ss), así como en todo el tercer capítulo (*infra*, p. 149ss).

hotel cerca de la estación principal de Fráncfort. [...] En su clase de Introducción a la filosofía, en esas últimas dos o tres semanas, ya solamente habló del concepto de *libertad*.⁴⁶

Entre 1928 y 1933 —es decir, los años que pasó junto a Heidegger—, Marcuse escribió cinco ensayos que son un intento de establecer una síntesis entre la fenomenología de Heidegger y la crítica marxista, estos son: "Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico" (1928), "Sobre la filosofía concreta" (1929), "Sobre el problema de la dialéctica" (parte 1, 1930; parte 2, 1931), "Nuevas fuentes de los fundamentos del materialismo histórico" (1932) y "Sobre la base filosófica del concepto de trabajo en la economía" (1933).⁴⁷ De tal modo, que sus primeros años en el Instituto, Marcuse todavía mantenía muchos vínculos teóricos con Heidegger; pues veía la posibilidad de subsanar la relativa falta de atención a los factores subjetivos, por parte de la teoría marxista, a través de la fenomenología de Heidegger;⁴⁸ a diferencia de Horkheimer, Adorno o Fromm, para quienes era la obra de Sigmund Freud la que les ayudaba a zanjar este bache de la teoría marxista.

No obstante, Marcuse fue sumamente crítico de su postura heideggeriana. Su crítica a Martin Heidegger vino antes de que éste se revelara como nazi, y fue más bien producto del acercamiento, cada vez mayor, de Marcuse al pensar marxista; sobre todo gracias al encuentro de los *Manuscritos de París*,⁴⁹ de este autor, así como del análisis de las raíces hegelianas en el

⁴⁶ Wiggershaus, *o. c.*, p. 165

⁴⁷ Estos textos están traducidos al inglés y recopilados en el libro: *Heideggerian Marxism. Herbert Marcuse*. (Editado por Richard Wolin y por John Abromeit, en University of Nebraska Press, 2005); en él se da cuenta del esfuerzo hecho por Marcuse para sintetizar ambas tradiciones: el marxismo hegeliano, por un lado, y ontología existencial heideggeriana, por el otro (La traducción es nuestra).

⁴⁸ Cfr. John Abromeit y William Mark Cobb, eds. *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Nueva York: Routledge, 2004, p. 10.

⁴⁹ A partir de dicho hallazgo, el filósofo berlinés escribió un interesante artículo en el que subraya la importancia del pensamiento hegeliano para el joven Marx: Herbert Marcuse, "Los Manuscritos económico filosófico de Marx. Nuevas fuentes para la interpretación del materialismo histórico", (traducción de Myrian de Aragón, en revista *Ideas y valores*, núm. 35-37, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970, pp. 17-56.)

pensamiento de Karl Marx. El análisis de la dialéctica era sin duda una de las principales confluencias entre los pensadores del Instituto, la otra es el pensar materialista histórico.

Walter Benjamin⁵⁰ conoció a Theodor Adorno en Frankfurt, en 1923. El encuentro había sido arreglado por su mutuo amigo Siegfried Kracauer. Benjamin era once años mayor que Adorno y éste jamás ocultó la profunda marca que dejó en él el filósofo berlinés: “Es difícil que la memoria me engañe cuando digo que desde el primer momento tuve la impresión de que Benjamin era uno de los seres humanos más significativos con los que jamás me topé.”⁵¹

Walter Benjamin recibió educación privada hasta su ingreso al bachillerato, después alternó sus estudios de filosofía, literatura alemana y psicología, estudió en la Universidad de Friburgo, en la Libre de Berlín, en la Universidad de Múnich y por último en la Universidad de Berna, donde se doctoró. Benjamin fue, de los cuatro, el más cercano al judaísmo; en sus años de estudiante, por ejemplo, formó parte del ala intelectual, radical y judía de la Jugendbewegung; allí conoció a Gershom Scholem, su gran compañero intelectual, y de quien obtuvo muchos de sus conocimientos sobre mística judía y teología:

Vi a Benjamín por primera vez hacia el final del otoño de 1913, mientras participaba en Berlín de un debate sobre Wyneken y el Libre Estudiantado Alemán, entre la juventud sionista y los miembros judíos del círculo *Anfang* [Comienzo], como portavoz principal de este último grupo. Ya no sé exactamente qué decía, pero conservo el más vivo recuerdo de su talante como orador. Su imagen se me ha quedado grabada en la memoria, ya que Benjamin, sin mirar nunca a los

⁵⁰ Walter Benjamin nació en Berlín el 15 de julio de 1892 y murió en Port Bou, España, el 26 de septiembre de 1940. Susan Buck-Morss, *Walter Benjamín, escritor revolucionario*, traducción de Mariano López Seoane, Buenos Aires: Interzona, 2005 y *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*; Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Loc. cit.*, y Wiggershaus, o. c.

⁵¹ Buck Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, p. 30.

oyentes, fijaba la vista durante su alocución en un ángulo alejado de la sala, hacia el que se dirigía mirando con la mayor intensidad, como aún puedo verlo.⁵²

Sólo que Benjamin, a diferencia de Scholem, “buscó y descubrió los orígenes de los conceptos místicos en la literatura estética y no en la teológica, en las teorías de Novalis, Schlegel y Goethe, y en los dramas trágicos alemanes de la época barroca”.⁵³ No obstante su acercamiento y la influencia del romanticismo alemán en la obra de Walter Benjamin, fue indudablemente el pensamiento de Kant el que más lo cautivó y del cual abrevó conceptos centrales a lo largo de su obra, como el de experiencia. En esta formación kantiana hay una enorme cercanía tanto con Adorno, y sus clases privadas, con Kracauer, sobre la *Crítica de la razón pura* y con Horkheimer y su formación neo-kantiana a lado de su mentor Hans Cornelius.⁵⁴ Fue hasta la segunda mitad de los años veinte que Benjamin se acerca al pensamiento marxista, al que en adelante no abandonará.

En 1932 Walter Benjamin comienza su periodo de exilio en Paris, ciudad en la que permanecerá hasta que, por desgracia, fue demasiado tarde para este pensador.⁵⁵ Para 1934, y por las condiciones que el destierro le imponía, Benjamin entró en contacto con el Instituto, con la esperanza de publicar en la *Zeitschrift für Sozialforschung*; aunque conocía a Horkheimer y a Pollock desde 1929, en unas conversaciones en Königstein con el propio Adorno. Así, para fines de 1930, fue invitado por Horkheimer que para ese entonces ya era director del Instituto, si bien

⁵² Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 10.

⁵³ Buck Morss, *Origen de la dialéctica negativa*. *Loc. cit.*, p. 31

⁵⁴ Johannes Cornelius nació en Múnich, Alemania, el 27 de septiembre de 1863 y murió en Grafelfing, Alemania el 23 de agosto de 194. Profesor de la Universidad de Frankfurt, este filósofo neo-kantiano fue la principal influencia universitaria de Horkheimer.

⁵⁵ Aunque dejó Alemania en 1932, con rumbo a la isla española de Ibiza y posteriormente viajo por fin a Paris, la ciudad que lo albergó durante sus últimos 7 años y a la que sólo dejó, en su intento por huir hacia Nueva York para encontrarse con los otros miembros del Instituto, el 13 de junio de 1940, un día antes de que las tropas nazis tomaran la ciudad luz.

todavía no tomaba posesión formalmente, a dar una conferencia Sobre la filosofía de la crítica literaria.⁵⁶ Sin embargo, comenzó a trabajar formalmente para el Instituto en 1935 y su nombre empezó a aparecer en los reportes de actividades del Instituto como investigador asociado. Walter Benjamin mantuvo, como es el caso de casi todos los investigadores afiliados al instituto, una correspondencia con los otros miembros, la cual no se refería sólo al intercambio epistolar, sino al hecho de la determinación compartida de continuar trabajando los temas que más les acuciaban; pues consideraban de primer orden comprender la nueva situación de desastre en la que se hundía Europa.

Fue, creemos, el análisis crítico a la modernidad —en general, pero sobre todo a la versión de ésta a partir del capitalismo tardío⁵⁷—, que estos autores habían comenzado en la Alemania de Weimar, lo que los llevó a poner a la cultura como un objeto central de su investigación; pues ella se despliega como un escenario donde el funcionamiento del sistema se elogia y se evidencia, pero también, se oculta: Walter Benjamin explica este giro, al hablar de la finalidad de su *Libro de los pasajes*, de la siguiente manera: “Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura.”⁵⁸

⁵⁶ Véase Adorno-Benjamin, *Correspondencia*, loc. cit.

⁵⁷ Acerca del concepto de capitalismo tardío, como tal, no existe una definición por parte de los autores de la Teoría crítica. Sin embargo, los pensadores de la Escuela de Frankfurt van a contraponer esta etapa con la previa o liberal. Así, este término puede entenderse como la etapa donde el capitalismo alcanza su madurez, es decir, después de su crecimiento y expansión, tanto tecnológica como geográfica durante el siglo XIX, en la primera mitad del siglo XX hubo un significativo cambio: los grandes monopolios absorbieron el mercado, de tal modo que, la competencia se redujo casi exclusivamente a éstos; por ello será característico del capitalismo tardío tanto la consolidación de grandes monopolios en Europa y EU, como los surgimientos de los fascismos europeos y su control (cómplice de los monopolios nacionales) del mercado.

⁵⁸ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 462.

La crítica a la cultura que expulsa y a la cultura que acoge

Distancia: millas y millas...

Dispersado, trasplantado
nos han ¡y qué bien estamos
en los lejanos confines!

[...]

Conspiradores y lejanías...

No nos desbarataron; nos perdieron
por los tugurios de las latitudes:
disgregados como huérfanos

Marina Tsvietáieva

Tras haber descrito los contextos teóricos y biográficos más sobresalientes, que marcaron el trabajo de estos autores en los años anteriores a la vida errante a la que fueron obligados, por el terror nazi, ahora comenzaremos el análisis de algunos de los aspectos más importantes de su encuentro con la “otra” cultura a la que arribaron. Asimismo, nos interesa destacar las diversas aportaciones de estos autores para la comprensión, o mejor dicho, la crítica a fenómenos tan actuales como el incansable éxodo al que una gran parte de la población humana se ve forzada a vivir como consecuencia de las relaciones sociales de producción del capitalismo tardío.

Creemos que el vínculo que guarda el trabajo de estos autores de la Teoría crítica con el exilio es indisoluble (Benjamin en Francia; Adorno, primero en Inglaterra y posteriormente con Horkheimer y Marcuse en EU). En el caso específico de la relación entre la Teoría crítica y el continente americano esto es aún más emblemático, tanto por la propia historia de dicha teoría, la cual terminó de consolidarse en este lado del mundo (varios de los principales trabajos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, por ejemplo, se elaboraron en América; asimismo, los textos de Benjamin aparecidos en dicha publicación dieron una extraña vuelta, pues la revista se editaba en EU, pero se imprimía en París; del mismo modo, la primera edición de *Tesis sobre el concepto de historia*, de este mismo autor, apareció por primera vez, póstumamente, en EU).

Asimismo, los acontecimientos que le han dado tono a la historia moderna de América se relacionan estrechamente con la reflexión de estos autores. Pues la reciente historia americana es inseparable de los temas que caracterizan a la Teoría crítica y que tienen en este continente un desenvolvimiento histórico tan concreto como en Europa —desde donde y para quien fue desarrollada en primera instancia dicha teoría.

Tal devenir histórico entrelazó, una vez más, al continente europeo y al americano, pues este último fue receptor de dos de los desplazamientos humanos más importantes del siglo XX: la gran migración española resultado del derrocamiento franquista de la Segunda República y el enorme éxodo provocado por el nazismo, ambos productos del fenómeno fascista europeo. Otra repercusión para América fue la de importar al propio fascismo; ello no solamente por todas aquellas fuerzas políticas que, saliendo de sus catacumbas, apoyaron implícita o explícitamente a estos regímenes, sino por la enorme migración nazi que se asentó sobre todo en el lado sur de nuestro continente y que contribuyó a la terrible historia del terror militar en Sudamérica. Por ello, la forma en la que los pensadores de la Teoría crítica analizaron este suceso histórico (el fascismo), así como sus repercusiones y sus antecedentes, convierten a esta teoría en indispensable para comprender a cabalidad la cultura actual en el continente americano.⁵⁹

Más aún, tanto la Teoría crítica como la realidad americana hallan en el fenómeno mismo de la inmigración uno de sus más claros puntos en común; así pues, las siguientes palabras buscan profundizar en algunos de los encuentros que se dan entre ambos, pues son varias las

⁵⁹ Ahora más que nunca, creemos, es válida esta afirmación; pues una vez más se cierne sobre América el peligro inminente de la exclusión, la xenofobia, el racismo y la persecución; dicho peligro, como analizaremos en lo que sigue, contiene similitudes con lo vivido y estudiado por estos autores. Por ello consideramos que las categorías que ellos elaboraron durante su destierro son en extremo pertinentes en la actualidad y quizás iluminen la teoría que nos vemos forzados a producir en estos tiempos difíciles.

aportaciones que esta teoría puede proporcionar al análisis de la cultura americana y del continuo éxodo humano que la caracteriza.

La experiencia del exilio impuesta a los pensadores de la Teoría crítica y la migración cada vez mayor en todo el mundo, pero principalmente en América,⁶⁰ guardan una relación que si bien no es obvia, no obstante consideramos que esta vivencia bien puede inspirar a la otra. Pues aunque estos filósofos fueron parte de un tipo de éxodo diferente ya que, como dice Adorno: “La catástrofe europea, precedida por su alargada sombra, produjo por vez primera en América el tipo «emigración intelectual»”.⁶¹ Los autores de la Teoría crítica, al sufrir de una inmigración más que forzosa de la Alemania nazi, tanto por *ser* judíos, como por su estatus de intelectuales de izquierda, estuvieron conscientes, sin duda, de la fragilidad de su situación y aunque consiguieron —de manera provisoria y siempre en riesgo— asilo en países “democráticos”, al menos durante un periodo de tiempo,⁶² estas circunstancias definieron en gran medida el modo como contemplaron a los países que los recibieron, así como al mundo que dejaron atrás. Por ello comparten con aquél que es forzado a dejar su país por motivos

⁶⁰ Aunque los desplazamientos humanos tienen como fuente principal el continente Africano y la zona de Medio Oriente, nuestro continente no se queda atrás, pues como exponen las investigadoras Laura Rubio y Brenda Pérez: “En la última década el fenómeno [del desplazamiento] se ha intensificado en la medida en que los problemas de inseguridad y violencia asociados con el crimen organizado y el narcotráfico se han exacerbado. Entre 2012 y 2014, 19 de las 50 ciudades más peligrosas del mundo se encontraban en América Latina, en «Latin America Dominates List of the World’s Most Violent Cities» (*InSight Crime*, <http://www.insightcrime.org/news-analysis/latin-america-dominates-list-of-the-worlds-most-violent-cities>), asimismo, la región sobrepasó a África en su índice de homicidios (UNODC, *Global Study of Homicide 2013*, abril 2014: http://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf). Las condiciones que lo permitieron, es decir, la corrupción, la impunidad y la falta de Estado de derecho, particularmente en Colombia, México, Guatemala, El Salvador y Honduras continuaron en 2015. En estos países el desplazamiento ha sido la única manera de salvaguardar la vida de individuos, familias o comunidades enteras victimizadas y atemorizadas.” (Laura Rubio y Brenda Pérez, “Desplazados por violencia. La tragedia invisible”, en *Nexos*, núm. 457, enero de 2016.)

⁶¹ Theodor Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Madrid: Sarpe, 1984, p. 95.

⁶² Hay que hacer notar que justamente el cambio político de Francia, durante el régimen de Vichy, en 1940, llevó a Walter Benjamin a una precipitada huida de París, buscando llegar a Nueva York; dicho escape finalizó trágicamente, con su suicidio en territorio español, pues la policía franquista lo amenazó con devolverlo a Francia, lo cual hubiese significado su entrega a la Gestapo.

económicos (o, cada vez más, por violencia) y que, por lo mismo, tiene que entrar de manera ilegal a un país más rico y seguro, la vulnerabilidad del extraño; el peligro que corre el que no puede volver atrás y, con ello, una cierta mirada limítrofe. Pero también el riesgo de ser expulsado del país receptor formaba parte de la consciencia de Horkheimer, Benjamin, Adorno y Marcuse, así como de sus escritos.

El confinamiento de Benjamin en el campo de prisioneros de Nevers, Francia, es un ejemplo de lo frágil de la condición del desterrado, sin embargo, ello no silenció su crítica, quizás forzó modos de encubirla, de cifrarla, pero jamás de amordazarla. Sobre esta delicada situación y su posición, a pesar de todo, escribe Horkheimer: “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 también callar sobre el fascismo”.⁶³

La Teoría crítica al perder su suelo, su lugar de residencia; al mudar su lengua y su cultura (si podemos considerar que la cultura alemana alguna vez acogió realmente al pensar y vivir judío ilustrado), se convirtió en voz de aquello que se mantenía en silencio: la realidad cotidiana de aquellos que deben irse de su lugar de origen, de los que migran de manera forzada y que no encuentran lugar en la nueva cultura, pues como dice Marcuse:

La validez de la cultura siempre ha estado limitada a un universo específico, constituido por una identidad tribal, nacional, religiosa u otra. Ideas como la de igualdad y libertad raramente han sido traducidas en la realidad para beneficio de todos los miembros de la sociedad; algunos grupos (y grupos amplios) siempre han quedado excluidos de los beneficios y las ventajas de la cultura. Ha existido siempre un universo ‘exterior’ al que no estaban destinados los objetivos

⁶³ Horkheimer, “Los judíos y Europa”, en *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, núm. 4, diciembre 2012, p. 4.

culturales: el Enemigo, el Otro, el Extranjero, el Paria, términos todos ellos que se refieren primariamente no ya a individuos sino a grupos, a religiones, a “modos de vida”, a sistemas sociales.⁶⁴

De tal forma, que la cultura no sólo es una masilla que une, sino también una tierra cerrada que impide la recepción de lo nuevo. Los migrantes del llamado tercer mundo, por ejemplo, no son sólo los habitantes del subsuelo, del sótano, sino que a través de su estar en la cultura receptora se convierten en testigos ajenos e incómodos de lo que sucede en los pisos superiores del rascacielos social; su presencia se vuelve hostil al lubricado funcionamiento del aparato cultural al que llegan, pues devela aquello que se esconde en lo más luminoso de la “cultura” que los asila; su mirada “exterior” descubre toda la tenebrosidad que los estados libres y democráticos intentan ocultar. Por ejemplo, qué pasa en la tierra de los derechos humanos, en Francia, allí no hay derechos para los no ciudadanos franceses, las buenas intenciones revolucionarias, libertarias y democráticas se agotan en los derechos *ciudadanos*; de hecho, sólo las personas nacidas en Francia después del 1 de enero de 1994 tienen los mismo derechos que aquellos hijos de, al menos, un padre francés (*ius sanguini*).⁶⁵

Asimismo en EU, la tierra de la libertad, la cual aunque forjada por millones de migrantes es incapaz de proteger a aquellos que mantienen su industria y producen sus alimentos.⁶⁶ O en

⁶⁴ Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, traducción de Juan Ramón Capella, México DF: Planeta, 1986, p. 53

⁶⁵ Maarten P. Vink y Gerard-René de Groot, “Birthright Citizenship: Trends and Regulations in Europe”, en *EUDO Citizenship Observatory*, Florencia : European University Institute, 2010. (http://eudo-citizenship.eu/docs/birthright_comparativepaper.pdf)

⁶⁶ *Aquí nos referimos no solamente al discurso del presidente Donald Trump y todas sus propuestas anti inmigrantes, sino a la larga historia de exclusión, explotación y persecución a la que se han visto sometidos millones de mexicanos a lo largo de los últimos años. Esta mención al problema de la emigración mexicana no es gratuita, pues la mayor parte de inmigrantes a EU, como es sabido, provienen de territorio mexicano. Del mismo modo, las causas de estos desplazamientos humanos son, en primerísima instancia, económicas y se deben, sin duda, a la profundización de las medidas neoliberales en la política mexicana. Ello se muestra con claridad al confrontar la historia del desplazamiento de mexicanos a EU: de 1850 a 1980 la emigración de mexicanos a suelo*

Alemania con todo su arrepentimiento post-nazi y su símbolo de libertad post-comunista: la caída del muro de Berlín, a pesar de todo ello Alemania conserva su modelo de *ius sanguini* —de la “ley de la sangre” la cual transmitía la nacionalidad alemana únicamente de *padres* a hijos y que sólo desde 1974 se amplió también a los hijos de *madres* alemanas—. Aunque recientemente el gobierno alemán ha mezclado dicha ley con la *ius soli*, sin embargo, las excepciones y los trámites de regularización para aquellos que no tienen la suerte de encontrarse bajo la lógica de la *ius sanguini*, develan lo arraigado de la “fuerza de la sangre”.⁶⁷

Nada de esto es nuevo ni asombroso, todo ello es un producto de la lógica implacable de la forma de producción y reproducción social capitalista. Sin embargo, por algo más que razones puramente biográficas la Teoría crítica centró su atención en el análisis del nazismo y en su cacería humana, pues dichos acontecimientos develaron el lado oscuro de la civilización europea. La persecución y exterminio de los judíos europeos no fue una excepción en la larga historia racional de Europa, fue su consecuencia lógica.⁶⁸ Ellos, los judíos, como símbolo de la otredad, ponían en riesgo la pretendida universalidad en la que Europa se sostiene, como dicen

norteamericano fue aumentado gradualmente hasta llegar a los dos millones; de 1980 a la fecha el aumento fue de dos millones a casi 12 millones de mexicanos asentados en territorio estadounidense. Cfr., Migration Policy Institute, en su artículo: “Mexican-Born Population Over Time, 1850-Present” (<http://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/mexican-born-population-over-time?width=1000&height=850&iframe=true>). Sólo a partir de la última década, como ya se mencionaba, los desplazamientos de mexicanos hacia Estados Unidos también fueron causados por la violencia.

⁶⁷ Como ejemplo de esta ambivalencia de las leyes de nacionalidad en Alemania, véase: <http://www.economist.com/news/europe/21572822-how-not-treat-people-more-one-passport-jus-sanguinis-revisited>

⁶⁸ Así lo expone Raul Hilberg en su extensa investigación acerca del exterminio de los judíos europeos, ahí, el historiador hace un detallado análisis de los distintos momentos de exclusión, expulsión y finalmente aniquilamiento de las comunidades judías. Uno de los aspectos que más llaman la atención es la recopilación, por parte de este estudioso, de las distintas leyes anti-judías—a lo largo tanto de la historia como el del territorio europeo—, así como la progresión y *falla* de esta historia legal *llevó* a la “solución final” nazi. Cfr. Hilberg, *o. c.*

Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*: “La existencia y el aspecto de los judíos comprometen la universalidad existente debido a su falta de adaptación”.⁶⁹

El análisis que sobre el antisemitismo realizaron los autores de la Teoría crítica sigue siendo pertinente, no solamente porque este fenómeno está lejos de desaparecer, sino porque esta exigencia de adaptación continúa siendo el centro de las relaciones de Europa con las demás culturas. Pues Europa ha rechazado siempre toda noción de universalismo que no sea el del capital: “Al igual que en algunas ocasiones las personas de edad se vuelven tan malvadas como en el fondo siempre lo habían sido, al final de esta época el dominio de clase adquirido la forma de la comunidad nacional [*Volksgemeinschaft*] [...] El fascismo es la verdad de la sociedad moderna que la teoría había revelado desde el principio: Fija las diferencias extremas que la ley del valor finalmente produjo”.⁷⁰ Así, resulta innegable que la ilustrada Europa ha exigido, a través de la colonización y el dominio, la adaptación de las demás culturas al modo de vida europeo

Ahora bien, la exigencia de esta adaptación se basa, ideológicamente, en que la cultura europea occidental se considera a sí misma el *súmmum* civilizatorio, la cúspide de la racionalidad humana.⁷¹ Y del centro de dicha racionalidad brota la identidad como su corazón y ésta es llevada al paroxismo a través del concepto de igualdad humana. Dicha igualdad humana es una de las más caras promesas europeas: el derecho humano por excelencia; pero como

⁶⁹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, *loc. cit.* p. 214.

⁷⁰ Horkheimer, “Los judíos y Europa”, *loc. cit.*, p. 4

⁷¹ Sobre este aspecto ideológico de la cultura europea y parte de su repercusión histórica, sobre todo, en lo referente a la cultura y sus bienes, nos referiremos en la última sección de este trabajo: “El sueño de la razón producen monstruos”, *infra*, pp. 173.

explica Stefan Gandler: “se olvida ingenuamente que también la igualdad es base necesaria de la actual explotación y represión”.⁷²

Ciertamente, en un principio, la igualdad buscada por los revolucionarios franceses implicaba una promesa liberadora, pues intentaba dejar atrás las formas feudales de dominio, sin embargo ésta devino en falsa, dadas las reales diferencias económicas, culturales y geográficas que dividen al mundo, por lo que el concepto de igualdad terminó relacionándose con el de superioridad, es decir, hay que ser igual al más fuerte, o si no soportar las consecuencias.

Así pues, la cultura europea mostró su lado oscuro cuando la contradicción inherente al concepto de igualdad fue puesta en escena por el nazismo, el cual llevó a sus últimas y más terribles consecuencias dicho concepto. Si el concepto ilustrado de igualdad niega, implícitamente, las diferencias reales entre los seres humanos, los nazis lo único que hicieron fue realizar dicha negación, ya que, como dicen Horkheimer y Adorno, para el antisemita: “La mera existencia del otro es el escándalo. Todo otro ser «ocupa demasiado lugar» y debe ser remitido a sus propios límites, que son los del terror sin límites.”⁷³

Igualar lo distinto ha sido, sin duda, la manera europea de relacionarse con otras culturas o como dice Marcuse: “La homogeneización cultural apunta, lo cual es paradójico, a la abundancia potencial así como a la pobreza real”.⁷⁴ Igualarse o morir, parece ser el veredicto; pues atreverse a ser y permanecer distinto pone en peligro al sistema:

⁷² Stefan Gandler, “Modernidad e Identidad. Actualidad de la reflexión político-social”, en *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica*, México: Siglo XXI, 2009, p. 121.

⁷³ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit. p. 227.

⁷⁴ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 81.

Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. [...] El favor de que el Mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese sí mismo no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el periodo liberal. [...] La horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino *el triunfo de la igualdad represiva*, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad [...] Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea.⁷⁵

Los autores de la Teoría crítica, por desgracia, no llegaron a profundizar en el análisis de otras formas civilizatorias; sólo pudieron observar como la suya, la más arraigada cultura europea, se siente en peligro tan sólo con la proximidad de otras posibilidades culturales —con la mera existencia de otras formas de la vida—; y en un riesgo tal que pueden optar por la exclusión total o inclusive la aniquilación de dichas culturas.

Pues para el etnocentrismo propio de la civilización occidental, como bien dice Marcuse: “Ha existido siempre un universo ‘exterior’ al que no estaban destinados los objetivos culturales:

⁷⁵ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 67-68. (Las cursivas son nuestras).

el Enemigo, el Otro, el Extranjero, el Paria”.⁷⁶ Son los límites entre lo mismo y lo otro — conceptos antinómicos por excelencia— las fronteras que definen la identidad, que resguardan lo que es frente a lo que no. En la modernidad esas fronteras se construyen a partir de la identidad, tribal, nacional, religiosa e inclusive lingüística y, en general, sirven para justificar la existencia de dichas diferencias y las políticas acorde a ello. Así, como expone Ana María Martínez de la Escalera,

Aprendemos a reconocer como natural la oposición entre lo familiar y lo extranjero cuando en realidad cada una de estas dos expresiones es tan sólo un significante vacío y flotante, que habrá de llenarse de contenido como resultado de un determinado programa civilizatorio. Lo que se llama extraño será, entonces, la suma de significados que indican lo negativo, lo execrable para quien lo enuncia.⁷⁷

Sin embargo, hay otras versiones de la cultura occidental que permiten que dentro de la cultura dominante germinen otras formas culturales —o al menos las toleran— de no haber sido así estos pensadores no hubiesen sobrevivido, de hecho, el único que no lo logró —Walter Benjamin— fue, casualmente, el que permaneció dentro de las fronteras europeas.⁷⁸

⁷⁶ Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, loc. cit., p. 53

⁷⁷ Ana María Martínez de la Escalera, “El extraño: Metáfora de la situación humana”, en *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia*, ed., por Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera, México DF: Siglo XXI y UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, p. 78.

⁷⁸ Acerca de las diferencias culturales dentro de la civilización occidental y de cómo estas son diatintas formas de hacer vivible lo invivible en la forma de reproducción social capitalista, vale la pena revisar la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista, de Bolívar Echeverría. Dicha teoría surge como una potente crítica al eurocentrismo imperante, aún en una parte importante de la teoría marxista, con ello Echeverría busca seguir la indicación benjaminiana de “cepillar la historia a contrapelo”, pero, como dice Stefan Gandler, “mientras Benjamin quiere cepillar el continuo histórico sobre todo a contrapelo en lo temporal (o cronológico), Echeverría pretende hacerlo sobre todo a contrapelo en lo espacial (o geográfico)” (Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México: FCE, UNAM, FFyL, UAQ, 2007, p. 272). La teoría de los cuatro *ethe* se encuentra desarrollada por Bolívar Echeverría, principalmente, en “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM, El equilibrista, 1995, pp. 133ss; *La modernidad de lo barroco*, México: Siglo XXI, 1998 y *Definición de la cultura*, México: FCE, Itaca, 2010. Sobre este autor véase, además del estudio de Stefan Gandler antes mencionado, también a: Carlos Oliva, *Semiótica y capitalismo: Ensayos sobre la obra de*

La emigración, entonces, nunca es un asunto sencillo. En el caso del Instituto de Investigación Social el éxodo significó dejar atrás lo construido, no sólo en un sentido académico e intelectual, sino material, pues el Instituto contaba con un edificio propio y más de 70,000 ejemplares en su acervo bibliográfico, por nombrar algunas de sus pérdidas. Igualmente, supuso buscar un nuevo lugar de residencia y estar atentos de los peligros que nunca dejaron de acechar a estos autores en su travesía (la repatriación, por ejemplo, fue un evento que Benjamin, como ya se mencionaba, evitó a través del suicidio⁷⁹). Y a la hora de establecerse en EU, significó conocer la nueva cultura e intentar adaptarse a ella, aunque ello supusiera la “traducción” y censura de su pensamiento, dadas las condiciones políticas y académicas del país, pues como afirma Horkheimer: “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”.⁸⁰ (Y sin embargo, ellos pusieron dicho espejo, aunque para hacerlo tuvieron que cambiar, como dice Horkheimer, “la «jerga judeo-hegeliana», que en otro tiempo penetrara hasta la izquierda alemana desde Londres”,⁸¹ por otra jerga más dócil y menos peligrosa en el ambiente americano).

Todas estas condiciones representaron, en los hechos, poder ver y reconocer los cambios culturales a los que el nuevo escenario exponía a estos autores e inevitablemente contrastarlo con la cultura que dejaban tras de sí; una cultura donde su vida no valía:

Bolívar Echeverría, México: UNAM, FFyL, Itaca, 2013; Marco Aurelio García Barrios, “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, coord. Stefan Gandler, México: UAQ, Miguel Ángel Porrúa, 2016.

⁷⁹ Antes de su huida de París por la invasión nazi, Benjamin había estado ya apresado, en 1939, en un campo de internamiento en el Castillo de Vernuches, cerca de Nevers, al sur de Francia.

⁸⁰ Horkheimer, “Los judíos y Europa”, p. 4.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 3.

Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Éste cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya las formas de la subjetividad misma.⁸²

Así, el éxodo al que se vieron forzados Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse, les permitió poner aún más en duda a la dominante cultura europea y a aquellos fundamentos de ésta que parecen no sólo inamovibles, sino que se presentan como la única y más avanzada opción civilizatoria. Pero también a través de su exilio vieron aquello que se quedaba oculto: la transmisión de la barbarie a través de la cultura.

Ahora bien, si, como Benjamin afirmaba, “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”,⁸³ entonces el necesario encuentro con nuevos documentos de cultura significa exponerse simultáneamente a otra forma de barbarie. A eso se enfrentaron todos estos pensadores, a un mundo distinto, pues el suyo no sólo estaba derrumbándose sino que su tipo de barbarie significaba para ellos la muerte segura. La cultura que les era propia caía a sus pies y su desplomé tornaba indispensable una profunda crítica, la cual permitiera rescatar de ella lo rescatable, pues no todo en ella era barbarie. Por otro lado, la nueva cultura era, aunque distinta y hostil, también atractiva, ya que significaba una opción de sobrevivencia, lo cual no era, dadas las circunstancias, una diferencia pequeña de la cultura de la que huían.

El éxodo hace evidente la imposibilidad de recusar por completo de la herencia cultural. Algo se queda de la vieja cultura en la nueva, algo se guarda, se oculta, se disfraza a través de las

⁸² Adorno, *Minima moralia*, loc. cit., p. 18

⁸³ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México DF: Itaca, 2004, p. 42.

nuevas formas, de la nueva lengua. Lo nuevo se lleva como una máscara y poco a poco comienza a ser también personificación, empieza a ser propio, a pesar de uno mismo, esa es la experiencia del exilio, es en verdad lo que experimenta cualquiera que viva el destierro.

Cuando el concepto de cultura se resquebraja de esta manera lo más evidente, lo que expone esta ruptura, es a la barbarie que habita en él. Dice Adorno sobre esto: “El Nuevo Mundo recibe al intelectual de la otra parte del océano declarándole inequívocamente que lo primero que tiene que hacer, si quiere conseguir algo [...], es extirparse como ser independiente y autónomo.”⁸⁴ Por ello, tanto en el exilio como en la migración forzada o ilegal se hace indispensable el antifaz, la cautela y estos se transforman en una herramienta, en una cierta manera de hablar y de cifrar, se convierten en un cierto modo de hacer habitable lo hostil. Pensemos, por ejemplo, en la manera en que se redactó y se corrigió e inclusive se escondió *Dialéctica de la Ilustración*,⁸⁵ no en balde diría Adorno que el suyo era un mensaje en una botella tirada al mar; y no obstante, no sería pensable la radicalidad de este texto sin el peligro y el disfraz, sin lo expuesto abiertamente y lo cifrado. También pasa así con las *Tesis sobre la historia* de Benjamin; este texto, como *Dialéctica de la Ilustración*, tiene en su construcción y en los derroteros por los que tuvo que pasar, la huella de la persecución y del ostensible atrevimiento, entretejido con lo enigmático. La vida del inmigrante ilegal tiene con todo esto un paralelismo, pues en la manera de hacer “vivable lo invivable”⁸⁶ de la condición de ilegalidad hay

⁸⁴ Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit. p. 96.

⁸⁵ *Dialéctica de la Ilustración* apareció en 1944 bajo el título de *Fragmentos filosóficos*, publicado en una edición fotocopiada de quinientos ejemplares. La primera edición de *Dialéctica de la ilustración*, ya como libro, apareció en 1947 y se reeditó en 1969, ambas con sustantivas variaciones respecto al manuscrito del 44. Los cambios entre las tres ediciones son notorios, los más respecto a alteraciones u ocultamientos de la “jerga marxista”; sobre ello vale la pena revisar los cambios en las notas al pie que se incluyen en la traducción al español, por Juan José Sánchez, así como sus anotaciones al respecto en la “Introducción” del citado libro (loc. cit., p. 9ss).

⁸⁶ Retomamos aquí este concepto de Bolívar Echeverría; dicho autor utiliza la frase de hacer *vivable lo invivable* como una forma de visibilizar una serie de estrategias culturales que permiten a los individuos adaptarse a la forma de vida verdaderamente contradictoria que la sociabilidad capitalista significa, pues la constitución

también una serie de códigos que hacen posible la permanencia dentro de la persecución y el peligro. Se desarrolla un modo de vida que trasplanta lo conocido, las formas de vivir y sobrevivir propias de la tierra de origen, mezcladas con las ajenas, las de la tierra de llegada.

Las herramientas que la Teoría crítica brinda para entender un fenómeno así son no sólo teóricas sino prácticas. Ante la cada vez más contradictoria, evidentemente contradictoria realidad de la forma de reproducción social capitalista, resulta sumamente difícil encarar estos acontecimientos de manera directa, sin caer en neopositivismos sociológicos o en exposiciones descriptivas. Inversamente, los análisis que los teóricos críticos desarrollaron durante su exilio son tan efectivos porque, por un lado, están directamente relacionados con el contexto histórico que o bien permitió dichos estudios o bien intentó impedirlos. Y, por el otro, porque para lograr el desenvolvimiento de su teoría, dadas las nuevas circunstancias, estos autores tuvieron que producir un lenguaje que, tanto intentaba evitar la simplificación ante la complejidad de lo acaecido, como buscaba sortear la censura. En resumen, estos análisis deben su eficacia a su carácter mediado, a que las interrupciones y contradicciones con que se construyeron se ajustan a la dialéctica social que buscan develar.

La Teoría crítica encontró así en América no sólo una posibilidad de supervivencia, sino una transmutación desde dentro de su propia teoría, e inclusive un dispositivo crítico que permitió a estos autores la distancia necesaria para formular una lectura, sin parangón, de aquello que sustenta a la modernidad europea y así poner en duda su supuesta superioridad basada en la

mercantilista de ésta hace que el doble carácter de la mercancía permeé todos los aspectos de la vida; estas estrategias varían a partir de las peculiaridades culturales entre las diversas áreas geográficas de occidente. Sobre estas diferencias culturales y las distintas estrategias que ellas despliegan véase la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista del pensador ecuatoriano-mexicano.

razón y la objetividad. Y también, vislumbraron el estado de excepción en el que subsisten los más, los otros.

La migración deja ver, igualmente, lo que está: lo triunfante, en este caso, la modernidad capitalista del primer mundo, pero también evidencia lo que no está o no está aún pero podría estar: lo vencido, las esperanzas caídas que luchan por hacerse reales en medio de una cultura que ha hecho todo lo posible por pisotearlas y a la que de pronto se le presentan. Los oprimidos suben desde los sótanos profundos de la realidad a mostrar su vida subterránea; suben hasta los pisos superiores del rascacielos social, al que Horkheimer describe así: “Esta casa cuyo sótano es un lugar de tortura y cuyo techo es una catedral, cuyas ventanas más elevadas permiten una bella visión del cielo estrellado”.⁸⁷ Suben y hacen evidente el costo de la vida feliz de los felices.

Así que el tercer mundo ha dejado de estar allá lejos, listo para ser destruido o rescatado o ignorado, el tercer mundo no alimenta más a la bestia desde su lejanía; el tercer mundo está en el centro, es un cuarto mundo, un mundo dentro de otro; es el sótano “ocupando” el pent-house, aunque sea en la salida de emergencia o en las escaleras contra incendios. Ha venido a venderles, en su linda casa con sus lindas vistas, las infinitas copias de las infinitas mercancías, reproducidas profanamente. A mostrar su mestizaje impúdico de culturas, en el centro puro y antiguo de Europa (y también en el centro no tan puro ni tan antiguo de América del Norte). Y los habitantes de las partes altas del edificio social del capitalismo se comienzan a contagiar con ese otro estado del mundo: el de la precariedad, una precariedad cuando ya hace tiempo que se ha alcanzado la abundancia. Algo sin duda apesta en Dinamarca, como ya decía Shakespeare, pues no contentos con llegar al pent-house los otros han traído el virus de la pobreza con ellos y también el de la vulgaridad. Las lindas ciudades europeas, preservadas a través de siglos y siglos,

⁸⁷ Max Horkheimer, *Ocaso*, traducción de José M. Ortega, Barcelona: Anthropos, 1986, p. 93.

de conquistas y conquistas, de sometimientos, de reinados, de papados están ahora llenas de esos otros que apenas un siglo atrás eran habitantes de *zoos* humanos;⁸⁸ aquellos a quien se iba a ver a ferias en jaulas, desnudos, con taparrabos y plumas en la cabeza. Los cuales ven ahora a los habitantes europeos con avidez, pues estos, cuando querían justificar su expansión, les fueron a promocionar una vida igual a la de ellos: la vida ilustrada, moderna y mercantilista.

En la actualidad, a pesar del miedo que a los indocumentados les despiertan los otros —y viceversa, sin duda—, si bien a través del disfraz y el código, el éxodo hace evidente que una cultura cabe en otra: por mucha reticencia que la cultura que la hospeda le ponga. La migración crece dentro como un organismo nuevo, se transmuta, se disfraza y logra evidenciar el absurdo de que *aquello que la posibilita, al mismo tiempo la intenta expulsar*: pues esta es la lógica de la forma de reproducción capitalista.

Es por estos paralelismos que la Teoría crítica permite ver tanto los peligros y las injusticias que viven los inmigrantes, como las posibilidades críticas y desestabilizadoras que se les ofrecen a los expatriados. Pues la transformación que viven estos seres humanos —y que provocan a su alrededor— a través de su trashumancia, perturba, como decíamos anteriormente, el supuestamente afinado funcionamiento de la maquinaria capitalista. Parte del perfecto funcionamiento es ocultar que el capitalismo se mantiene gracias a los desequilibrios y disparidades entre las naciones y que estas condiciones favorecen el fenómeno migratorio, dado que las desigualdades se han profundizado de una forma sin precedentes —con las terribles consecuencias que esto significa para la mayoría de los seres humanos, aquellos que habitan en el llamado tercer mundo:

⁸⁸ Acerca de este concepto y su historia nos referiremos en el apartado: “El sueño de la razón produce monstruos”, en el tercer capítulo. Véase: *infra* p. 173ss.

Los dominados deben poder escuchar a todos los jefes, desde el caudillo hasta el jefe de manzana, pero no deben escucharse los unos a los otros; deben estar orientados acerca de todo, desde la política de paz nacional hasta la lámpara de oscurecimiento, pero no deben orientarse a sí mismos; deben echar mano de todo, pero no del poder. La humanidad está siendo al mismo tiempo cultivada y mutilada en todos los sentidos. Por más grande y poderoso que sea un país, unos Estados Unidos de Europa, por ejemplo, la maquinaria de represión contra el enemigo interno debe encontrar un pretexto en la amenaza del enemigo exterior.⁸⁹

La globalización significa así, por un lado, la desesperación de la miseria encarnada, la cual empuja a millones de seres humanos a un incansable e irrevocable éxodo; pues no obstante todas las desgracias que la migración supone, ésta sigue siendo la única salida que le queda a una considerable parte de la humanidad (no la libertad, decía Kafka, sino una salida⁹⁰). Y, por el otro, la propaganda incansable del rechazo, la xenofobia, el racismo y la exclusión ante la amenaza del “enemigo exterior”.

Como es bien sabido, la mayoría de los estados receptores de migrantes limitan el goce pleno de los derechos sólo a sus nacionales, lo que convierte a quienes no caben en este grupo en seres humanos extraordinariamente vulnerables. Se echa a andar un poder enmarcado en la llamada soberanía, bajo la cual son los Estados haciendo uso de su soberanía los que deciden quién circula y quién no, en el territorio nacional. Sin embargo, a través de las fronteras —que son porosas porque así conviene a los países receptores— llegan muchos inmigrantes indocumentados y estos países, obviamente, se rehúsan a otorgar los papeles correspondientes,

⁸⁹ Horkheimer, *Estado autoritario*, traducción de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2006, p. 49.

⁹⁰ En “Informe para una Academia”, dice el simio llamado Peter el Rojo, al exponer ante la academia la elección de humanizarse con el fin de salir de su jaula: “No yo no quería libertad. Quería únicamente una salida: a derecha, a izquierda, a donde fuera. No pretendía más. Aunque la salida fuese tan sólo un engaño: como la pretensión era pequeña, el engaño no sería mayor. ¡Avanzar, avanzar, avanzar! Con tal de no detenerse con los brazos en alto, apretado contra las tablas de un cajón”. Franz Kafka, “Informe para una Academia”, en *Bestiario*, traducción de María Rosa Oliver, Barcelona: Anagrama, 1990, p. 44.

aun cuando estos seres humanos son utilizados muy productivamente en sus economías. De esta forma, la falta de protección, tanto de sus países de origen como de los países de recepción, ha convertido a los migrantes del tercer mundo en un ejército de reserva inagotable, que puede ser explotado según lo requieran las economías mundiales. Bajo estas estrategias los países receptores tienen el derecho de aplicar la ley, cuando así lo requieren, pasando por encima de los *derechos humanos* de los indocumentados.

El fenómeno de la migración, del que América tiene una larga historia, ha demostrado ser en nuestra actualidad uno de los puntales de la modernidad capitalista en su versión más tardía, pues millones de seres humanos: ejércitos de reserva, como ya se decía, salen desde todos los territorios “periféricos” hacia los centros de poder, a las grandes ciudades y en ellas no sólo viven la violencia explícita que la explotación capitalista significa, sino también la violencia implícita de la separación y el desgarramiento cultural. Ya que cuando hablamos de migrantes parecería que se trata de una especie humana distinta de aquella que permanece en sus lugares de origen; habitantes de otro mundo, y que, por tanto, pueden ser sujetos con mayor facilidad a la violación de sus derechos.

Otra forma de violencia que está siendo hoy más patente que nunca en todo el mundo —y que en América es un problema cada vez más alarmante—, es el tráfico humano.⁹¹ Los millones

⁹¹ Según la organización mundial del trabajo, alrededor de 21 millones de personas sufren la llamada esclavitud del siglo XXI. “21 million people are now victims of forced labour, ILO says” (http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_181961/lang--en/index.htm) Pues, como dice la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito: “La expresión trata de personas puede inducir a error: hace hincapié en los aspectos de operación comercial de un delito que puede definirse con mayor exactitud como esclavización. La explotación de las personas, día tras día, año tras año”. (http://www.unodc.org/documents/human-trafficking/Executive_summary_spanish.pdf) Según este último informe, el 79% son víctimas de explotación sexual y el 18% de trabajo forzado, lo cual coloca a las mujeres y a las niñas como las principales víctimas de este terrible fenómeno (66%, las primeras y 13% las segundas). En nuestro continente, el flujo de esta esclavitud va del sur: América Latina, al norte: EU, sin embargo, el tráfico hacia Europa va en aumento. Ya hace más de 10 años, en 2005, el sociólogo canadiense Richard Poulin advertía acerca de la

que se acercan a la enorme línea que divide y junta la realidad del sur con el norte,⁹² en nuestro continente, están siendo cosificados y comercializados de facto en cada una de las etapas que los llevan a su destino último. Peor aún, la mercantilización forzosa ha encarnado, sobre todo, en mujeres y niños. Así, el fenómeno migratorio y el tráfico humano, dejan en claro hasta qué punto la afirmación de Benjamin en la tesis VIII, de su texto *Tesis sobre la historia*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción”⁹³ en que ahora vivimos es en verdad la regla”, no era una expresión metafórica, era un mensaje en una botella. El éxodo masificado evidencia la escisión generalizada, es decir, la división de clases que estructura al mundo.

Asimismo, el análisis que Herbert Marcuse hizo, en su ensayo acerca de *El carácter afirmativo de la cultura*, es extremadamente útil para comprender las formas contradictorias en las que el fenómeno del racismo, la cosificación y la exclusión continúan desarrollándose actualmente. Puesto que en nuestro presente, la cultura dominante (es decir, aquella que es dictada por los países más poderosos) aparece ante los ojos –o al menos *en los medios*– como lejana a esos hechos y rechaza el hecho innegable del *continuum* de la historia. No obstante, en todo el “mundo occidental”, en la compleja relación que se vive cotidianamente entre el sur y el

estrecha relación entre prostitución y globalización: “La globalización neoliberal es actualmente el factor dominante en el desarrollo de la prostitución y la trata de mujeres y niños con fines de explotación sexual. La prostitución aumenta las desigualdades sociales y opera los desequilibrios entre hombres y mujeres, aún más, los fortalece. Ésta encarna la mercantilización de los seres humanos y el triunfo de la venalidad sexual. Esta industria es una confluencia de las relaciones del mercado capitalista y la opresión de las mujeres, dos fenómenos estrechamente entrelazados”. (Poulin, “Quinze thèses sur le capitalisme et le système prostitutionnel mondial”, en *Alternatives Sud: Prostitution la mondialisation incarnée*; coord. Richard Poulin, vol. 12-2005/3, p. 7-8. La traducción es nuestra).

⁹² “La República Mexicana comparte algo más de 3.000 kilómetros de frontera con los Estados Unidos. Esta es la más grande línea de demarcación entre un país del Norte y uno del Sur, así como la más frecuentada. Todos los días, un promedio de más de 900.000 personas cruzan esta frontera legalmente. Algunos expertos la consideran como el punto de encuentro más extendido y el más dramático entre un sistema que refuerza la aplicación de la ley y un sistema que la evade” (Elena Azaola, “Traite et exploitation sexuelle a la frontière du Mexique et des États-Unis”, en *Alternatives Sud, loc. cit.*, p. 217. La traducción es nuestra). Al respecto de del fenómeno de la trata de personas en México, véase también: Lydia Cacho, *Los demonios del edén*, México: Grijalbo, 2005.

⁹³ Benjamin, *Tesis sobre la historia, loc. cit.*, p. 43.

norte, el racismo sigue existiendo con toda su fuerza, sólo que se ha convertido simplemente en transparente (al menos en sus formas clásicas) en este mundo unidimensional.

El punto de vista que Marcuse despliega aquí sobre la exclusión, ilumina la experiencia del incansable éxodo que la gente del sur, el llamado “tercer mundo” vive hoy; pues sin duda, es gracias al carácter afirmativo de la cultura occidental que los peores fenómenos de excepción pueden disfrazarse, pasar inadvertidos. Por ejemplo: en la ideología de la cultura afirmativa la felicidad es una posibilidad universal, que no está restringida a clases particulares, a aquellos que son los “señores de la naturaleza”; a los habitantes de los pisos superiores. Sin embargo, en cuanto vamos más allá de la ideología de la cultura afirmativa y examinamos a la cultura en su materialidad, tal y como aparece de manera concreta vemos que “[...] la igualdad abstracta del individuo se realiza en la producción capitalista como la desigualdad concreta: sólo una pequeña parte de los individuos posee el poder de adquisición indispensable para asegurar su felicidad. La igualdad desaparece cuando se trata de las condiciones para la obtención de los medios.”⁹⁴ La felicidad del individuo se consigue, en la sociedad del mercado (tomada ésta de forma concreta y no ideológicamente), a través del consumo de mercancías,⁹⁵ pero bajo las condiciones que impone el mercado pocos tienen medios de obtener siquiera las mercancías indispensables para su supervivencia.

De tal modo que la ideología de la universalidad tergiversa la urgente demanda de igualdad material y "la exigencia se transforma en postulado, y su objeto, en una idea. El destino

⁹⁴ Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, traducción de Claudia Kozak, Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011, p. 16

⁹⁵ Y aún esta felicidad a la que acceden unos cuantos, frente a la mirada anhelante y resentida de los más, es una falsa felicidad, pues el goce del consumo en la época burguesa es en realidad un desplazamiento del verdadero deseo de sociabilidad real. Sobre este tema nos detendremos en la sección: “Ese oscuro deseo del objeto: el goce del consumo” en el tercer capítulo, *infra* pp. 151.

del hombre a quien le está negada la satisfacción general en el mundo material queda hipostasiado como un ideal.”⁹⁶ Mientras que los intereses de los países más ricos, de la gran burguesía, se convierten cada vez más en opuestos al resto de la sociedad; no obstante, la cultura afirmativa es capaz de utilizar el concepto de igualdad para denigrar las demandas de igualdad que se dan no sólo en la esfera productiva, sino inclusive en la demandas de respeto de los llamados “derechos humanos”. He aquí la importancia de la propagación y el afianzamiento de la cultura afirmativa, pues como expone Marcuse: “Esta es, en sus rasgos fundamentales, idealista. A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal; a la miseria corporal, con la belleza del alma; al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber”.⁹⁷

Pero a pesar de toda esta terrible situación, que no encuentra reposo ni un instante, hay también una serie de manifestaciones culturales alrededor y como parte del hecho migratorio; unas de ellas entusiastas, otras quizás exhaustas, las más, seguramente desesperadas, pero todas están mostrando esa movilidad cultural y poniendo en duda, con su existencia, la supuesta estabilidad y perennidad de esta forma de reproducción social, pues “la ineluctabilidad del pasado no maniató la voluntad de libertad; ni la que se pone de manifiesto en él ni la del futuro”.⁹⁸

Así, el mestizaje, la manera en la que las culturas están teniendo que enfrentarse y luchar o convivir es parte intrínseca entonces de nuestra actualidad. Y en el medio de todo ello subyace un problema fundamental que la verdadera vocación del hombre es la felicidad. Si millones de personas intentan a cada momento cruzar las fronteras que separan el sur del norte, arriesgando su integridad física, es indudable que sólo buscan con ello la felicidad. La felicidad real y

⁹⁶ Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, loc. cit., p. 17

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ Horkheimer, *Estado autoritario*, loc. cit., p. 64.

material, aquella tiene que ser la verdadera tarea para el ser humano. Pues como afirma Walter Benjamin: “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay finas y espirituales”.⁹⁹

⁹⁹ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 38.

Lengua extrañada

La palabra yerra en la geografía
de la hora. Se extravía.
Vuelve sobre sí misma y agoniza.
No pronuncia nombre
porque el nombre está vacío
quebrado por un accidente sin
memoria

María Rivera,
La palabra yerra en la geografía de la hora

Extraña es la lengua en la que uno
no reconoce su propio impulso o que no lo
inflama

Max Horkheimer, *Estado autoritario*

Como ya veíamos en las dos secciones anteriores, en 1932, con el inminente arribo del nazismo al poder, los miembros del Instituto de Investigación Social no sólo comenzaron a planear su huida de Alemania, sino también se esforzaron por conseguir continuar con una forma de investigación social interdisciplinaria, mejor dicho: multidisciplinaria que diera razón de los graves acontecimientos sociales que se sucedían. Un trabajo común y continuo; una labor tanto teórica como, en no pocas ocasiones, empírica; que, de hecho, respondía al interés de estos autores por integrar la filosofía al análisis social. De este modo, lo acontecido alrededor de Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Theodor Adorno no sólo fue una fuente de reflexión, sino de praxis; es decir, de una serie de prácticas de resistencia, pues “el pensar mismo es ya una señal de resistencia, el esfuerzo para no dejarse engañar una vez más”.¹⁰⁰

Otra de las formas de resistencia que estos autores llevaron a cabo, en su periplo, fue continuar publicando la revista del Instituto de Investigación Social (*Zeitschrift für*

¹⁰⁰ Horkheimer, *Estado autoritario*, loc. cit., p. 84

Sozialforschung) y hacerlo en su lengua materna: el alemán, puesto que dicho idioma estaba sufriendo significativos cambios bajo el régimen nazi.¹⁰¹

Sin que aún hallaran un lugar seguro donde establecerse, los miembros del Instituto encontraron en la *Librairie Felix Alcan* un nuevo editor de su revista, puesto que el anterior, alemán, se negó a seguir corriendo dicho riesgo. El primer número de la revista, fuera de Alemania, apareció en septiembre de 1933, en París. “La *Zeitschrift*, dice Martin Jay, [...] ayudó a cimentar el sentido de identidad del grupo”.¹⁰² Más aún, continúa Jay, ella era “la única revista de su clase publicada en el idioma que Hitler estaba ocupado en degradar. En tal sentido, la *Zeitschrift* fue vista por Horkheimer y los otros como una contribución vital a la preservación de la tradición humanista de la cultura alemana, amenazada de extirpación. [...] Profundamente conscientes de la relación entre lenguaje y pensamiento, [estos autores] estaban convencidos de que sólo al continuar escribiendo en su lengua materna podrían resistir la identificación del nazismo con todo lo alemán”.¹⁰³

Así, depositar en la lengua la esperanza de que “no todo está perdido” y hallar en el propio idioma un lugar de acogida, significó algo más que una toma de posición, fue también una trinchera desde la cual los pensadores de la Teoría crítica decidieron luchar. Y aunque la obra

¹⁰¹ Dichos cambios se debían, como en lo referente a otros ámbitos en la vida alemana durante el nazismo, a la ambigüedad constante del discurso y la política nacionalsocialista; sobre todo al hecho de que el nazismo se presentaba como una vuelta a lo natural, un salto fuera de la modernidad burguesa capitalista, cuando por el contrario, como aclara Marcuse: “El nacionalsocialismo puede caracterizarse como la adaptación específicamente alemana de la sociedad a los requisitos de la industria de gran escala, como la forma alemana típica de «tecnocracia». Incluso nos podemos aventurar a decir que el nacionalsocialismo es la primera y única «revolución de la clase media» de Alemania, que ocurre en la etapa de la industria a gran escala y, por tanto, se salta o condensa las etapas anteriores de desarrollo”. (“La nueva mentalidad alemana”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, *loc. cit.*, p. 176). De este modo, el lenguaje alemán durante el nazismo, respondía a una nueva mentalidad que era “hasta en sus aspectos más irracionales, resultado de un proceso de “racionalización” totalitario que acaba con las inhibiciones morales, el desperdicio y la ineficiencia que se interponen en el camino de la conquista económica y una política implacable”. (*Ibid.*, p. 177)

¹⁰² Jay, *La imaginación dialéctica*, *loc. cit.*, p. 67.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 81.

que produjeron Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin durante su exilio, no fue un trabajo realizado íntegramente en conjunto, sí fue un pensar que se articuló alrededor de intereses compartidos y de un enemigo común.

Transformar al alemán en una lengua servil a sus intereses, fue esencial en la lucha ideológica emprendida por el partido nacionalsocialista obrero alemán. El nazismo mutó al alemán en un lenguaje pobre, esclavo, uniforme. Esta mutación fue una consecuencia del totalitarismo nazi, por una parte, dado que éste no podía dejar fuera de su campaña de terror, y de mutilación sistemática de la diversidad de la vida, al lenguaje, pero también, por otra parte, de la identificación del pueblo alemán con las propuestas nazis, con su empobrecimiento, su resentimiento, su falta de claridad:

El punto de partida para comprender un lenguaje específico es su uso. El lenguaje nacionalsocialista se emplea para propagar, adoctrinar y justificar la expansión imperialista a gran escala. En la situación de la sociedad alemana al final de la República de Weimar, esto implicaba la subordinación de todas las relaciones sociales y privadas a los estándares de una producción bélica racionalizada y mecanizada, y la eliminación planificada de todos los conceptos y valores que trascendieran o impidieran este esfuerzo. El lenguaje nacionalsocialista es por tanto estrictamente "técnico": sus conceptos apuntan a un objetivo definitivamente pragmático, y fijan todas las cosas, relaciones e instituciones en su función operativa en el seno del sistema nacionalsocialista. Pierde su significación tradicional, su "universalidad", que los convierte en propiedad común de la civilización; en su lugar, adoptan un nuevo contenido singular, determinados exclusivamente por su utilización nacionalsocialista.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Marcuse, "La nueva mentalidad alemana", en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 181.

De este modo, la palabra era sometida a ese proceso de deshumanización total que encarnó la “cultura nazi”; pues, como afirma Victor Klemperer —el filólogo que fue registrando este empobrecimiento de su lengua y testificó así cómo este bien cultural no únicamente transmitió la barbarie nazi, sino que se barbarizó él mismo—: “[...] el lenguaje no sólo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tanto más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él”.¹⁰⁵

Por ello, el filólogo conjetura que el medio de propaganda más potente del hitlerismo fue, sin duda, el propio alemán; rectifiquemos, el nuevo alemán, el alemán del Tercer Reich o, como él lo nombra, la LTI:¹⁰⁶ *Lingua Tertii Imperii*. (De hecho, Klemperer utiliza estas siglas como una metáfora de la forma de proceder de la lengua del Tercer Reich, como un juego paródico de ésta; pues en ellas se incluyen dos constantes del modo de hablar nazi, por un lado, su obsesión por las abreviaciones y, por el otro, las expresiones de origen extranjero que al nazismo le gustaba utilizar, tanto para impresionar como para provocar incompreensión). Retomando, la LTI significó para el nazismo, concluye Klemperer, su más eficaz forma propagandística:

No, el efecto más potente no lo conseguían ni los discursos ni los artículos ni las octavillas ni los carteles ni las banderas, no lo conseguía nada que se captase mediante el pensamiento o sentimiento conscientes.

¹⁰⁵ Victor Klemperer, *LTI. Apuntes de un filólogo*, traducción de Adan Kovacsics, Barcelona: Editorial Minúscula, 2002, p. 31.

¹⁰⁶ Acerca de esta afirmación del filólogo habría que pensar que, al menos en ciernes la lengua del Tercer Reich encontró en la mentalidad alemana un terreno fértil, es decir, que algo de ella estaba ya en las “emociones y personalidad psíquica de los alemanes”. Esto es, que al encontrar y analizar el filólogo la utilidad de la lengua alemana durante el nazismo considera que dicha utilidad o instrumentalización fue generada por el propio nazismo, cuando, como dice Nietzsche: “Por muy bien que se haya comprendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis”. (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, traducción de Andrés Sánchez, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 128.)

El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de unas palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponía repitiéndolas millones de veces y que eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente.

[Pues] las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico.¹⁰⁷

De tal modo, la lengua materna de los pensadores de la Escuela de Frankfurt se convirtió en una lengua extrañada. Por un lado, la lengua que se extrañaba, que se echaba de menos como tantas cosas dejadas detrás al salir huyendo; ella era una constante referencia que confirmaba su expulsión a otro mundo. Por otro lado, era una lengua extrañada en la medida en que el idioma alemán estaba siendo parte del botín de guerra de los nuevos dominadores: estaba siendo enajenada; devenía en parte esencial del proceso de transmisión de la barbarie —podríamos pensar con Walter Benjamin— y no únicamente porque, como dice este pensador en su *Libro de los pasajes*: “La barbarie se esconde en el concepto mismo de cultura”,¹⁰⁸ sino también porque la LTI quedó básicamente fijada, se detuvo, es decir, se empobreció; además, su lenguaje se apoderó tanto de los ámbitos públicos como de los privados. De esta forma, dicha pobreza, que fue también, por consecuencia, pobreza del pensamiento. Así explica Adorno este empobrecimiento:

[La propaganda fascista] no usa una lógica discursiva, sino más bien y especialmente en las exhibiciones oratorias, lo que podríamos llamar una trayectoria de ideas organizada. La relación entre premisas e inferencias queda sustituida por una concatenación de ideas basada en la pura semejanza, a menudo mediante asociaciones creadas al usar la misma palabra característica en dos proposiciones muy inconexas desde el punto de vista lógico. Este recurso no sólo elude los

¹⁰⁷ Klemperer, o. c., p. 31.

¹⁰⁸ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 470.

mecanismos de control del análisis racional; además, facilita psicológicamente en los oyentes el «seguimiento». Estos no deben esforzarse en pensar, pues les basta con entregarse pasivamente y nadar en la corriente de palabras.¹⁰⁹

Pobre por monótona: “los discursos son tan monótonos que, tan pronto como nos familiarizamos con el número limitado de recursos que entran en juego, hallamos un sinfín de repeticiones. De hecho, la reiteración constante y la escasez de ideas son dos factores esenciales del procedimiento”.¹¹⁰ No solamente los mismo tópicos se machacaban una y otra vez, sino además en el mismo tono, pues “la LTI no distinguía entre lenguaje hablado y escrito. Antes bien, todo en ella era discurso, todo en ella debía ser apelación, arenga, incitación”,¹¹¹ este era el *uso* al que la lengua alemana estaba destinada en el nazismo, dice Marcuse: “propagar, adoctrinar y justificar la expansión imperialista a gran escala”.¹¹² Y si todo es discurso, todo es público “«Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo», reza una de sus consignas”¹¹³, nos recuerda el filólogo. Ahora bien, con tal identificación se busca, como observa Adorno “eludir los mecanismo de control del análisis racional” mediante la supuesta “naturalidad” del discurso nazi, Marcuse lo explica así: “Es de advertir que sus conceptos principales sustituyen las relaciones sociales «por las naturales» (pueblo por sociedad, raza por clase, sangre y suelo por derechos de propiedad, Reich por Estado). Los primeros se ven más concretos y palpables que los segundos”.¹¹⁴

¹⁰⁹ Adorno, “Antisemitismo y propaganda fascista”, en *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo*, loc. cit., p. 12.

¹¹⁰ “Teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista”, en *ibíd.*, p. 22-23.

¹¹¹ Klemperer, o. c., p. 42.

¹¹² Marcuse, “La nueva mentalidad alemana”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 181.

¹¹³ Klemperer, o. c., p. 42. Ahora bien, esta renuncia al egoísmo

¹¹⁴ Marcuse, “La nueva mentalidad alemana”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 184

Otro de los objetivos de la LTI era narcotizar al individuo y convertirlo en una pieza, “en mero átomo de un bloque de piedra en movimiento”,¹¹⁵ o en palabras de Susan Sontag, “la conversión de las personas en cosas; la multiplicación o replicación de cosas; y el agrupamiento de personas/cosas alrededor de una todopoderosa e hipnótica figura de jefe o fuerza. La dramaturgia fascista se centra en transacciones orgiásticas entre fuerzas poderosas y sus títeres”.¹¹⁶ Ello, por supuesto, perseguía un fin político, pero sobre todo, económico; después de todo, como diría Horkheimer: “la autonegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá que la propia sociedad industrial. Tal renuncia genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana”.¹¹⁷ Para conseguir dicha irracionalidad en el pensar y actuar cotidiano, se repetían las mismas palabras incansable y monótonamente; como una fórmula mecánica, sistemática. El ejemplo más paradigmático es, justamente, la palabra pueblo, dice Klemperer: “«Pueblo» se emplea tantas veces al hablar y escribir como la sal en la comida; a todo se le agrega una pizca de pueblo”.¹¹⁸ Esta reiteración de la palabra pueblo obedece, como dice Marcuse, a la sustitución de las relaciones sociales por supuestamente natural, con ello se busca que “la producción y reproducción de la vida no se destacan como motor del trabajo humano y de la forma en que éste se realiza”.¹¹⁹

Esta reiteración es parte de la fijeza de la LTI. “Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito”.¹²⁰ Un detenimiento en el lenguaje que

¹¹⁵ Klemperer, *o. c.*, p. 42.

¹¹⁶ Susan Sontag, “Fascinante fascismo”, en *Bajo el signo de Saturno*, traducción de Juan Urquilla, México: Random House Mondadori, 2008, p. 100.

¹¹⁷ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid: Trotta, 2002, p. 116.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁹ Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 53.

¹²⁰ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, loc. cit.*, p. 192.

emulaba una supuesta detención en el tiempo, pues para el nazismo el Tercer Reich era eterno. Al respecto de dicho término, Victor Klemperer subraya uno de los tópicos más emblemáticos de la LTI: su léxico cultural. El uso de la palabra eterno, un atributo de lo divino, como el de otras tantas: redentor, providencia, inclusive Reich (reino) o expresiones tales como “creo en él” (en el Führer, obviamente) se inscribía en un nada casual tono religioso con el que se buscaba arrastrar hacia la fe. De este modo, afirma Klemperer, “el nazismo fue acogido como el Evangelio por millones de personas, puesto que utilizaba el lenguaje del Evangelio”¹²¹.

Esta seducción religiosa, una retórica anti racional, se encuentra también en una palabra clave para la lengua del Tercer Reich: fanático. “*Fanatique* y *fanatisme* son palabras utilizadas con un sentido crítico por los miembros de la Ilustración francesa, [...] un fanático es una persona sumida en un arrobamiento religioso, en estados espasmódicos de carácter extático. [...] Dondequiera que penetre la ideología de la Ilustración, el concepto de lo fanático siempre se asocia con un sentimiento de rechazo y de reprobación”¹²². Sin embargo, esta noción totalmente peyorativa hasta el arribo del nazismo, se transformó, en la era del Tercer Reich, en el más importante adjetivo, en la virtud suprema. “Significaba, dice Klemperer, la exacerbación de conceptos tales como «valiente», «entregado», «constante», o, para ser más preciso, una concentración gloriosa de todas esas virtudes”. El cambio de valencia de este término es emblemático y denota hasta qué punto la población alemana estaba sufriendo una mutación en su pensar y en su actuar o quizás que ciertas particularidades de dicha población estaban siendo

¹²¹ Klemperer, o. c., p. 177.

¹²² *Ibid.*, p. 89-90.

inflamadas.¹²³ Después de todo, lo que este concepto proclama es una abierta llamada al comportamiento irracional:

El lenguaje nacionalsocialista obviamente se centra en ideas "irracionales" tales como pueblo, raza, sangre y tierra y Reich. Debe advertirse que todos estos conceptos, aunque su forma sea la de universales, en realidad excluyen la universalidad. Se usan sólo como conceptos particulares, casi individuales. Sirven para distinguir el pueblo, la raza, la sangre alemanas y para discriminar contra otros pueblos, razas y sangres. Designan "hechos" singulares y de ellos derivan normas y valores singulares. Es más, los hechos que designan son tales "por naturaleza", es decir, están colocados por fuera del contexto universal de la civilización humana como algo que pertenece a un orden más elevado. En este orden, la desigualdad "natural" del hombre es más que su igualamiento "artificial", el cuerpo más que la mente, la salud más que la moralidad, la fuerza más que la ley, el odio fuerte más que la débil simpatía.¹²⁴

Y esta llamada de un "orden más elevado" tuvo una fanática respuesta de los alemanes, sin duda. Max Horkheimer lo expone así: "Insinuando que era capaz de forjar un poder en cuyo nombre cesaría la opresión sobre la naturaleza oprimida, Hitler apeló a lo inconsciente en su público. Los intentos de convencer racionalmente nunca pueden ser tan eficaces, dado que no se

¹²³ Pues como dice Herbert Marcuse, refiriéndose al "carácter alemán según el filósofo Ernst Jünger: "podemos tomar el análisis de Ernst Jünger del «carácter alemán», quizás la interpretación más inteligente del nacionalsocialismo en su nueva mentalidad. En las secciones iniciales de su libro *Der Arbeiter [El trabajador]*, Jünger deriva los rasgos decisivos del carácter alemán del hecho de que el alemán ha sido siempre un «mal burgués», de que los cánones burgueses de seguridad, derecho y propiedad nunca se han arraigado en el mundo alemán, y que, por ende, el alemán no puede hacer uso alguno de esa forma de libertad que ha encontrado expresión en la *Declaración de los Derechos del Hombre*. Jünger muestra, además, que el ascenso del nacionalsocialismo significa la única verdadera revolución alemana contra el mundo burgués y su cultura (un mundo que según él también incluye al socialismo marxista y al movimiento obrero), revolución que reemplazará la burguesa por una nueva forma de vida, la del «obrero» que blande el poder perfecto sobre un mundo perfectamente técnico, cuya libertad es servicio espontáneo en el orden técnico, cuya actitud es la del soldado, y cuya racionalidad, la de la tecnología totalitaria". (Marcuse, "La nueva mentalidad alemana", en *Guerra, tecnología y fascismo, loc. cit.*, p. 186).

¹²⁴ Marcuse, "La nueva mentalidad alemana", en *Guerra, tecnología y fascismo, loc. cit.*, p. 183.

adecuan a los impulsos primitivos reprimidos”.¹²⁵ Así, el fanatismo alemán respondía al llamado de la naturaleza oprimida, que el nazismo identificaba con el odio a la civilización. Paradójicamente, el discurso de liberación de la naturaleza, así como la lengua en la que éste se cifraba, la LTI, logró una explotación más eficaz y racional de la naturaleza que supuestamente liberaría, y ello a través de la rebelión de ésta misma, ya que:

Los impulsos naturales reprimidos fueron puestos al servicio de las necesidades del racionalismo nazi. Y en la medida precisamente en que triunfaron y tuvieron curso libre, fueron negados. [...] la rebelión nazi de la naturaleza contra la civilización era, sin duda, algo más que una fachada ideológica. La individualidad se desintegró bajo la influencia del sistema nazi, que dio vida a algo que se aproxima al hombre atomizado, anarquista, a lo que Spengler llamó alguna vez “el nuevo hombre primitivo”. La revuelta del hombre natural —en el sentido de las capas atrasadas de la población— contra el aumento de la racionalidad ha jugado en realidad a favor de la formalización de la razón y ha cooperado más a encadenar la naturaleza que ha liberarla. A esta luz podríamos definir el fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza, es decir, el contrario exacto de esa reconciliación de ambos polos con la que siempre soñó la filosofía.¹²⁶

Esta síntesis satánica entre naturaleza y razón es señalada por Victor Klemperer en su análisis sobre la LTI, en la cual no solamente existía todo un vocabulario al respecto (mucho del cual, según Klemperer, ha prevalecido acríticamente después de la derrota nazi), sino que esta relación era observada también en algunos de los más caros símbolos nazis, como el de las SS[*Schutzstaffel*], cuya tipografía emulaba rayos, electricidad, además de evocar al símbolo rúnico del sol[Sôwilô, saewelô], pero modernizado, justamente para propiciar estas contradicciones con las que al nazismo le gustaba tanto jugar. Lo satánico de la relación radica

¹²⁵ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 136.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 138.

en el cambio de valencia de los conceptos, a través de los cuales se hace pasar lo social por lo natural, aprovechándose de la dolencia psicológica de los individuos, de su declinación y subordinación ante los poderosos medios colectivos: “El mecanismo económico repercute ciegamente y, por eso, cual un poder dominante de la naturaleza. La necesidad de las formas en que se renueva y desarrolla la sociedad y en que acontece la total existencia de los individuos permanece en las sombras”.¹²⁷

Así como las palabras puestas en circulación por el nazismo, que corresponden a una demanda moderna y surgen a partir de (o retomando) necesidades industriales, comerciales y científicas, las abreviaciones —innumerables durante los 12 años que gobernó el partido nacionalsocialista— fueron también resultado de estas necesidades productivas. Aunque estas últimas no fuesen un invento de la LTI, sino parte de la lógica tecnocrática capitalista, Klemperer sí resalta que éstas fuesen una de sus principales características, pues: “Ningún estilo anterior de la lengua las utiliza de manera tan exagerada como el alemán hitleriano. La abreviación moderna siempre interviene allí donde se tecnifica y organiza. Y, conforme a su pretensión de totalidad, el nazismo lo tecnifica y organiza todo. De ahí la cantidad inabarcable de sus abreviaciones”.¹²⁸ Organizar es una de esas palabras que el filólogo va a enlistar entre aquellas del vocabulario de la LTI que surgen de la relación “satánica” entre razón y naturaleza. Este término se contraponía en la lengua nazi a sistema, a lo racional, dice Klemperer: “Ellos no poseen un sistema, sino una organización, ellos no sistematizan con el intelecto, sino que auscultan los secretos de lo orgánico”.¹²⁹

¹²⁷ Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 53.

¹²⁸ Klemperer, *o. c.*, p. 140-141.

¹²⁹ *Ibid*, p. 152.

En el nazismo se entronizaba lo orgánico, aquello que crece, que brota de la tierra, del mismo modo que la “verdad orgánica” surge de la sangre de una raza, la cual no es desarrollada por el intelecto ya que, como cita Klemperer: “no consiste en un saber racional, sino que existe en el «centro misterioso del alma del pueblo y de la raza» y para el germano está dada de entrada en la corriente sanguínea nórdica”.¹³⁰ Sin embargo, continúa el autor:

La aureola mágica que rodea a lo orgánico en estos discursos píticos y el narcotizante olor a sangre que flota a su alrededor se pierden un tanto, desde el punto de vista lingüístico, cuando uno pasa del adjetivo al sustantivo y al verbo. [Pues] un órgano de un partido no es creado por las fuerzas místicas de la corriente sanguínea, sino redactado tras mucha reflexión, y una organización no se forma como una fruta, sino que se construye con sumo cuidado o «se monta», como decían los nazis.¹³¹

A ello se refiere Marcuse cuando afirma que: “En su forma sintáctica, el lenguaje del nacionalsocialista muestra una generalizada verbalización de los sustantivos, un encogimiento de la estructura sintética de la oración, y una transformación de las relaciones personales y eventos impersonales. Estos rasgos, lejos de caracterizar un nuevo idioma "mágico", demuestran más bien la adaptación del idioma a la racionalidad tecnológica”.¹³² Esta misma forma de contradicción interna con la que los nazis enredan se encuentra en la noción de “material humano”. Además de estos conceptos propios de la frontera entre lo natural y lo técnico, concurren toda una serie de términos procedentes del ámbito puramente técnico, y que resultan más descriptivos que metafóricos de la realidad esclavizante del Tercer Reich, “se trata, aclara

¹³⁰ *Ibid*, p. 153.

¹³¹ *Id.*

¹³² Marcuse, “La nueva mentalidad alemana”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, *loc. cit.*, p. 182-183.

Klemperer, de la intrusión de términos técnicos en ámbitos no técnicos, donde actúan de una manera mecanizante”¹³³.

De igual manera, la LTI estaba llena de metáforas que iban logrando la mecanización lingüística de la vida; con la cual, las personas, como analizaba Horkheimer, se veían seducidas por este discurso ambiguo de liberación de la naturaleza y, mediante él, eran atomizadas y *coordinadas* por la maquinaria de destrucción y esclavismo nazi. “No existe, dice Klemperer, en la LTI ninguna otra intrusión de términos técnicos que manifieste la tendencia a la mecanización y automatización de manera tan descarada como este «coordinar»”.¹³⁴

Asimismo, Herbert Marcuse señala estas ambigüedades y contradicciones, entre razón y naturaleza, en el discurso y las prácticas políticas del Estado nazi:

El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas, con operaciones calculables y lúcidas y profesando la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacionalsocialismo no podía tolerar. [...] [Su] gobierno es totalitario. El individuo exaltado por la filosofía hegeliana, aquel que produce la razón y la libertad, queda destruido. «Hoy enseñamos que el individuo como tal no tiene ni el derecho ni el deber de existir, ya que todos los derechos y todos los deberes derivan sólo de la comunidad» (Otto Dietrich, en *Völkische Beobachter*, 11 de diciembre de 1937). A su vez, esta comunidad no es ni la unión de individuos libres, ni el todo racional del estado hegeliano, sino la entidad «natural» de la raza. La ideología nacionalsocialista recalca que la «comunidad» a la que el individuo está completamente subordinado constituye una

¹³³ Klemperer, o. c., p. 223.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 226.

realidad natural, unida por los lazos de «la sangre y de la tierra», y que no está sujeta a valores, o normas racionales.¹³⁵

Así, la extrañeza de y por su lengua no sólo es constatable en el empeñamiento de estos pensadores en continuar escribiendo la *Zeitschrift* en alemán, sino también en ese desentrañar y tomar conciencia de que la amenaza que sufría el idioma alemán era parte indisoluble del peligro que corría su cultura y los individuos productores y herederos de ésta, pues, como dice Benjamin: “el peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante”.¹³⁶ Lo cual nunca está de más recordar en estos tiempos de migración, exilio y xenofobia; pues cuando las mínimas satisfacciones materiales les son negadas a la gran mayoría; cuando la naturaleza tanto interna como externa es constantemente reprimida en aras de la civilización y bajo el yugo de la perpetua explotación, resuenan en las masas los discursos que invitan a la venganza y la rebelión de la naturaleza:

La manipulación del movimiento populista se hace posible por el hecho de que las masas incitadas obtienen una compensación inmediata. Las compensaciones materiales ya mencionadas se apoyan en compensaciones no menos importantes para los impulsos e instintos frustrados que llevan el latente "discontento de la civilización". Las masas se liberan y se satisfacen de una manera que perpetúa su frustración bajo formas de control agravadas. Dirigen las tendencias agresivas contra los débiles y los mansos, los extraños y los diferentes, contra la inteligencia y la crítica no comprometida, contra el lujo y el ocio evidente. La búsqueda de justicia, libertad y felicidad se pervierte convirtiéndose en venganza contra los que parecen disfrutar la vida, que no necesitan trabajar arduamente, que son capaces de expresar lo que saben y desean. La idea de

¹³⁵ Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de Julieta Fombona de Sucre, Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 408.

¹³⁶ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 40.

igualdad humana aparece como el esfuerzo de nivelar por lo bajo lo que está arriba, más que de nivelar por lo alto lo que está abajo.¹³⁷

Entender esta rebelión de la naturaleza fue uno de los principales objetivos de Marcuse, Adorno, Horkheimer y Benjamin, cuyo trabajo común se articuló no sólo alrededor de intereses coincidentes, sino de un enemigo común; pues estos autores compartían esas “cosas finas y espirituales” de las que Benjamin habla en sus *Tesis sobre la historia*, las cuales están vivas en forma de “confianza en sí mismo, de humor, de astucia, de incondicionalidad” y como en la tesis de Benjamin, estos cuatro pensadores las usaron para “poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”.¹³⁸ De esta forma, atender a la rebelión de la naturaleza fue una tarea de primer orden para la Teoría crítica, pues a través de ella el enemigo no ha dejado de ganar.

¹³⁷ Marcuse, “La nueva mentalidad alemana”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 191.

¹³⁸ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 38

2. Una ruta crítica

El materialismo histórico, un lugar común

Todo conocimiento histórico es autoconocimiento. El pasado no se hace transparente más que cuando puede practicarse una autocrítica adecuada del presente.

Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*

Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*

Sin duda una de las imágenes más inquietantes, críticas y enigmáticas de la filosofía del siglo XX es aquella con la que Walter Benjamin inicia sus *Tesis sobre la historia*. Ésta, la primera tesis, comienza como las grandes narraciones, o bien, como los cuentos de hadas: “Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida”¹³⁹, para adentrarnos aún más en el mundo del relato¹⁴⁰, Benjamin nos describe ciertos detalles de la escena como si los *recogiese* de un cuento: “Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles”¹⁴¹. La atención en los detalles que el filósofo pone en esta descripción no es casual, pues lo que a continuación de ello va expresar es, como decíamos, una de las *tesis* más provocativas que se han escrito en el marco del pensamiento crítico: “En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como

¹³⁹ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, *loc. cit.*, p. 35.

¹⁴⁰ Al respecto de esta singular forma de escritura, dice Theodor Adorno: “Todo lo que Benjamin dijo y escribió suena como si el pensamiento recogiera las promesas de los cuentos y de los libros infantiles, en vez de recusarlas con despectiva madurez de adulto; tan literalmente, que hace perceptible hasta el pleno cumplimiento real de conocimiento”. (Adorno, “Caracterización de Walter Benjamin”, en *Crítica cultural y sociedad*, *loc. cit.*, p. 133.)

¹⁴¹ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, *loc. cit.*, p. 38

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 35.

«materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”.¹⁴² Ahora tenemos la imagen completa, con toda su claridad, no obstante, su significado resulta, si no oscuro, al menos nebuloso, turbador.

Quizás, lo que resulta tan inquietante de esta tesis —la cual parece más una ficción surrealista, que un aforismo de filosofía de la historia—, son la radicalidad de la crítica y la propuesta que contiene. Pues no era cualquier circunstancia la que precipitó el surgimiento de estas tesis. Era el tiempo en el que la catástrofe total se avecinaba y su autor, Walter Benjamin, las escribe con los ojos desorbitados, como el ángel de la historia, recogiendo en ellas las ruinas que se acumulan ya en Europa y justo antes de que la bestia lo engullera¹⁴³ las envía al destino final que esperaba para él mismo: el Instituto de Investigación Social en Nueva York.

Nueva York significaba, para Benjamin, no sólo la forma de salvar su vida, sino el lugar donde continuar su teoría, entendida ya para ese entonces como parte de un trabajo conjunto. Ese que ya venía desarrollando desde París a través de sus colaboraciones con la revista del Instituto y la constante correspondencia con los otros miembros éste en Nueva York.¹⁴⁴ Un año antes de que intentase salvar su vida atravesando los Pirineos —esa mañana del 25 de septiembre de

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ Estas tesis fueron escritas entre 1939 y 1940, es decir, entre el periodo en que Benjamin salió del campo de internamiento, al que estuvo recluido por ser ciudadano alemán —puesto que Alemania había comenzado la guerra—, y su precipitada huida de París, cuando las tropas alemanas invadieron la capital del siglo XIX.

¹⁴⁴ Es muy interesante la lectura que se le ha dado, en una gran parte de la literatura secundaria acerca de Benjamin, a esta estrecha colaboración entre Benjamin, el Instituto y sus miembros, pues aunque dichos estudiosos consideran a Benjamin un autor de primer orden, con un pensar sumamente original y valiente, y aunque es más que sabido lo que para él significaban sus escritos y, en general, cómo defendía su pensar; la lectura generalizada es la de un autor apocado por las dificultades financieras, lo cual determinaba en muchos sentidos su actuar, por lo que era inclusive capaz de cambiar sus puntos de vista, con tal de ser subvencionado por el Instituto; cuando, no sólo por la correspondencia entre ellos, sino por el atrevimiento mismo de la entera obra de Benjamin, así como su actitud hasta el último momento con respecto al cuidado de sus textos, esto no resulta tan evidente como se ha querido demostrar.

1940—, le había comunicado a Max Horkheimer, en junio de 1939, su deseo de ir a reunirse con él y sus demás amigos en América: “No necesito explicar qué significado podría tener un encuentro con usted y con los amigos después de tanto tiempo. Me gustaría que un encuentro tal, que desde luego no se limitaría a mis intereses más personales, *serviera también de algo para nuestro asunto*. Su contorno se destaca ahora enérgicamente respecto de la «communis opinio» con una precisión tal, que resulta sobrecogedora”.¹⁴⁵

Seis meses después, cuando recién acababa de terminar las tesis, le escribe al mismo Horkheimer, que éstas: “Constituyen una primera tentativa de fijar un aspecto de la historia que debe establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y lo que sobrevive del positivismo que, a mi parecer, marca tan profundamente incluso los conceptos de Historia que, en sí mismos, nos son más próximos y más familiares”.¹⁴⁶ Aquí nos parece importante resaltar cómo Benjamin, en su breve reseña del que sería su último texto, habla de la perspectiva de las tesis como una perspectiva común: “establecer una escisión irremediable entre *nuestra manera de ver* y lo que sobrevive del positivismo”. Pues como él mismo detalla en su carta a Sigmund Morgenroth,¹⁴⁷ para ese momento Benjamin no sólo era un colaborador regular del Instituto de Investigación Social, desde 1937 —aunque su relación con éste data de 1934—, sino que tanto su trabajo teórico, como la repercusión de éste era muy valorada en el Instituto. Por ello, no es extraño que Benjamin quisiera *servir al asunto común* que convocaba a los pensadores del Instituto, esto es, aquellos problemas teóricos compartidos y que para ese momento resultaban ineludibles, como lo deja patente en la carta a Horkheimer donde le describe el que sería su escrito final: “El carácter escueto que he tenido que dar a estas tesis me disuade de

¹⁴⁵ Carta de Benjamin a Horkheimer, París, 24 de junio de 1939, en: Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 965. (Las cursivas son nuestras)

¹⁴⁶ Carta de Benjamin a Horkheimer, París, 22 de febrero de 1940. *Ibid.*, p. 967.

¹⁴⁷ Cfr. Carta de Benjamin a Sigmund Morgenroth, París, 14 de abril de 1939, *Ibid.*, p. 961.

comunicárselas tal como están. Se las anuncio sin embargo para decirle que los estudios históricos a los que estoy dedicado *no me impiden sentirme solicitado tan vivamente como a usted y a los demás amigos de allá por los problemas teóricos que la situación mundial nos propone ineluctablemente*”.¹⁴⁸

Sin duda, cuando Benjamin le refiere a Horkheimer esta tentativa crítica para develar lo que sobrevive del positivismo en *los conceptos de Historia* que, dice este autor, “en sí mismos, nos son más próximos y más familiares”, está hablando, justamente, de enfrentar a ese materialismo histórico —que había devenido en mecanicista en la versión desarrollada por las interpretaciones soviética y socialdemócrata— a la teología; aún más, la propuesta es poner a esta última a su servicio. Dada la propagación del fascismo y de los naufragios de la izquierda, esto resultaba un asunto de primer orden. Un asunto *ineluctable* no sólo por ser intelectuales marxistas viendo como los desaciertos de la propia izquierda —o al menos de una parte significativa de ella, puesto que: “Crear que se tiene el apoyo de los seguidores es ya la antesala del fracaso. Y esta creencia es compartida por no pocos marxistas”,¹⁴⁹ o también porque: “El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior”¹⁵⁰— eran aprovechados por el fascismo, sino además porque eran víctimas directas de él: desarraigados de su geografía y de su cultura; viviendo la fragilidad del exiliado;

¹⁴⁸ Carta de Benjamin a Horkheimer, París, 22 de febrero de 1940. (*Ibid.*, p. 967. Las cursivas son nuestras)

¹⁴⁹ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, loc. cit., p. 73.

¹⁵⁰ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 46.

temiendo las deportaciones, los confinamientos o la persecución política.¹⁵¹ Coincidimos, por ello, con Stefan Gandler acerca de que esta tentativa crítica de Benjamin:

Es un intento por radicalizar el materialismo crítico, no mecanicista de Marx. [...] El materialismo histórico de Benjamin pone a su servicio la teología, no para suavizar filosóficamente su crítica a las relaciones sociales existentes y acercarla políticamente a la ideología burguesa. Al contrario: el materialismo histórico en la versión predominante durante la época de Walter Benjamin —como lo desarrollaron los teóricos de la socialdemocracia— se había acercado bastante a doctrinas burguesas, y con la ayuda de la teología podría superar la limitación de su radicalidad.¹⁵²

Por cierto, esta imagen de la relación entre teología y materialismo histórico que tanto ha perturbado, así como la propuesta que ella envuelve, no es tan extraña —como muchas veces se ha querido hacer creer— a la Teoría crítica es más, posee una fuerte raigambre en el propio materialismo histórico y en los intereses que éste persigue. Puesto que, como diría Max Horkheimer en *Ocaso* —un texto bastante anterior¹⁵³ a las *Tesis* de Benjamin—: “Una de las funciones más importantes de la religión consiste en poner a disposición de los hombres atormentados, a través de sus símbolos, un instrumento mediante el cual puedan expresar su

¹⁵¹ Esto no sólo es evidente por la trágica forma cómo concluyó la huida de Benjamin de Europa, sin duda la más terrible pérdida para la teoría crítica, sino también por el acoso, patente o disimulado, que asechaba al trabajo del Instituto de Investigación Social en Nueva York, cómo narra Rolf Wiggershaus, en su historia sobre el Instituto: “El 30 de julio de 1940, durante las vacaciones universitarias, dos empleados de la policía le hicieron una visita al instituto, en él se encontraban solamente una secretaria y Löwenthal. «En el curso de la dilatada conversación», le reportaba Löwenthal a Horkheimer, « [...] se informaron con toda exactitud sobre cada uno de los miembros, cuánto tiempo llevaban ya ahí, quiénes eran estadounidenses, y anotaron también las direcciones de sus domicilios y de sus viviendas durante las vacaciones». [...] Supuestamente, la visita respondía solamente a una revisión, llevada a cabo de manera general, sobre las instituciones extranjeras. Pero, como Löwenthal pudo constatar, nadie más fue molestado en los círculos académicos”. Wiggershaus, *o. c.*, p. 322.

¹⁵² Stefan Gandler, “Interrupción del *continuum* histórico”, en *Fragmentos de Frankfurt*, *loc. cit.*, p. 37.

¹⁵³ *Ocaso* fue escrito por Horkheimer entre 1926 y 1931, y publicado en Suiza, en 1934, cuando Horkheimer comenzaba su exilio, con el pseudónimo de Heinrich Regius. Dicho nombre alude a un alumno de Descartes: Henricus Regius (1598-1697), quién creía que existía únicamente la *res extensa* y no la *res cogitans*, por lo que Descartes, temiendo su ateísmo, se le enfrentó, escribiendo un panfleto en su contra. Cfr. John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *loc. cit.*, p. 156, nota 64.

sufrimiento y su esperanza”;¹⁵⁴ de este modo, Horkheimer también ve en la teología, *en los símbolos que habitan a la religión*, un instrumento que, en palabras de Benjamin, podría servir para que el materialismo histórico ganase; ya que ha guardado en su interior el sufrimiento y la esperanza de los hombres, pues:

El aparato religioso no siempre ha actuado como rechazo de la praxis terrenal, sino que, a veces, desarrolla energías que hoy denuncian este rechazo. La idea de una justicia incondicionada, frente a la justicia terrenal, está contenida en la fe en la resurrección de los muertos y en el juicio final. Si al mismo tiempo que este mito se rechazara aquella idea, entonces se privaría a la humanidad de un pensamiento activo que se dirige —en verdad hoy no como fe, sino como criterio— tanto contra el poder dominante como contra la Iglesia en particular.¹⁵⁵

Aquí Horkheimer señala el peligro de oponerse sólo al mito sin reparar aquello que le da fundamento a su existencia: “se privaría a la humanidad de un pensamiento activo que se dirige contra el poder dominante” y en este diagnóstico, Horkheimer sigue a las *Tesis sobre Feuerbach*, texto en el que Karl Marx expone que el origen de la autoenajenación religiosa se encuentra en el propio desgarramiento y contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo: “Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente”.¹⁵⁶ Pero lo que distingue la propuesta táctica específica de Benjamin, de incluir a la teología en el desarrollo teórico del materialismo histórico, es, como decíamos, su radicalidad, ya que con dicha invitación este pensador busca, como él mismo lo dice en otra de sus tesis: “Promover el verdadero estado de excepción”,¹⁵⁷ es decir, dejar de interpretar al mundo y transformarlo.

¹⁵⁴ Max Horkheimer, “Crítica diversa”, en *Ocaso, loc. cit.*, p. 82.

¹⁵⁵ *Id.*

¹⁵⁶ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La Ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, México DF: Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 666.

¹⁵⁷ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, p. 43.

Esta compleja relación entre materialismo histórico y teología, de la que está impregnado todo el texto benjaminiano sobre el concepto de historia, será retomada más adelante, ahora, en cambio, quisiéramos adentrarnos en aquello que *conocemos* como materialismo histórico, o como le dice Benjamin a Horkheimer “esos conceptos de Historia que, en sí mismos, nos son más próximos y más familiares”. Volvamos así al punto de partida, a aquel autómatas y su construcción.

El materialismo histórico, es decir, la propuesta marxiana a todo materialismo anterior, se construyó a partir de una falla:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal.¹⁵⁸

En esta tesis de Marx —también la primera— queda patente que la distinción entre este materialismo y las otras teorías filosóficas es que, aun usando conceptos filosóficos, esta teoría encierra una perenne crítica a la filosofía, pues como afirma Herbert Marcuse, en el análisis que hace del materialismo histórico y sus raíces hegelianas dentro de su texto *Razón y revolución*: “Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico”.¹⁵⁹ Lo que Marcuse aclara al respecto de esta aparente contradicción es que la teoría de Marx es económica y no filosófica;

¹⁵⁸ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La Ideología alemana*, loc. cit., p. 665.

¹⁵⁹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, loc. cit., p. 259.

con ella logró reconocer que es a partir de las relaciones económicas y la interconexión social dependiente de estas, que se puede comprender al mundo existente.¹⁶⁰

Sin embargo, la teoría económica está esencialmente vinculada al materialismo filosófico, pues: “la crítica revolucionaria de la economía política está ella misma fundada filosóficamente, y [...] la filosofía que la funda lleva ya consigo la praxis revolucionaria. La teoría es en sí misma una teoría práctica; la praxis no aparece solamente al fin, sino desde el comienzo de la teoría, sin que Marx se adentre por ella en un terreno extraño a la teoría y exterior a ella”.¹⁶¹ Lo que significa, un materialismo que sea histórico y con ello pueda resolver justamente la falla a la que Marx aludía en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, a saber, que “es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento”,¹⁶² pues lo que los otros materialismos no comprendieron es que: “La coincidencia del cambio de las circunstancias, con el cambio de la actividad humana [...] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”.¹⁶³ Al respecto dice Marcuse:

De este modo, la proposición materialista que constituye el punto de partida de la teoría de Marx establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas. Al mismo tiempo, la proposición de Marx es una proposición crítica, que señala que la relación existente entre la conciencia y la existencia social es una relación falsa, que debe ser superada

¹⁶⁰ Cfr. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y Sociedad*, *loc. cit.*, p. 79.

¹⁶¹ Marcuse, “Los Manuscritos económico filosófico de Marx. Nuevas fuentes para la interpretación del materialismo histórico”, *loc. cit.*, p. 18.

¹⁶² Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, *loc. cit.*, p. 666.

¹⁶³ *Id.*

para que la verdadera relación pueda salir a la luz. La verdad de la tesis materialista tiene así que ser llevada a cabo mediante su negación.¹⁶⁴

Es su carácter destructor, demoledor, negativo, lo que le da al materialismo histórico su tono específico. ¿Y qué es aquello que este materialismo busca demoler?, sin duda, una forma de pensar y construir el conocimiento, esa manera que permite “conocer” al mundo a través de un velo que oculta la verdadera irracionalidad de este concreto modo de producción social. El materialismo histórico busca que se haga evidente la falsa relación entre la conciencia de los individuos y su existencia social; más aún, volver perceptible cuál es el costo real de dicha existencia social.

Hay entonces que indagar dónde se da ese quiebre entre la conciencia y la existencia social, la cual es producida por dichos individuos. Escrutar sobre esta ruptura, evidenciarla, intentar producir otro modo de pensar, de construir el conocimiento a partir de la destrucción crítica del modo de “conocer” prevaleciente —el cual busca asegurar la armonía *teórica* entre las formas de producción cada vez más aniquiladoras de las capacidades humanas, e inclusive de los sujetos mismos, y los individuos que las sustentan—, esa sería la forma, según Adorno, en la que el teórico dejaría de interpretar al mundo y comenzaría a transformarlo. Esa es la propuesta que estos autores entienden como materialismo histórico:

La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esta relación la ha denominado el

¹⁶⁴ Marcuse, *Razón y revolución*, loc. cit., p. 274.

materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente se hace posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo la praxis forzosamente. Es superfluo especificar de forma explícita una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblan del mismo modo que en la dialéctica.¹⁶⁵

Así, el materialismo histórico expone, a diferencia de lo que la filosofía idealista plantea,¹⁶⁶ que no son las ideas ni la conciencia las que determinan el ser y acontecer de los hombres y sus vidas, aunque sí son los individuos de a pie, de carne y rostro los que padecen los más irracionales acontecimientos, muy materiales, o como bien ilustra Horkheimer en “El rascacielos” —una alegoría de la verticalidad de esta sociedad, en la cual, desde la visión elevada de los idealistas se contemplan muy bien las estrellas y no el lugar de tortura que es el mundo—:

Actualmente se habla mucho de “la visión de la esencia”. Para quien una sola vez ha “visto” la “esencia” del rascacielos, en cuyos últimos pisos filosofan nuestros filósofos, no comprende que sepan tan poco de la altura real, sino que siempre hablen de la altura imaginaria; él no sabe, y ellos podrían imaginarlo, que actuando de otro modo podrían marearse. No se sorprende ya de que prefieran establecer un sistema de valores en lugar de uno de disvalores, de que prefieran tratar del hombre en general, en lugar del hombre en concreto, del ser en general en lugar de su propio ser: de lo contrario, en castigo podrían ser degradados al sótano. Ya no se sorprende de que parloteen sobre “lo eterno”, que, como parte de su argamasa, mantiene firme esta casa de la

¹⁶⁵ Adorno, *La actualidad de la filosofía*, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona: Paldós, 1991, p. 94.

¹⁶⁶ Como se verá más adelante, cuando estos autores critican y se desmarcan del pensar Idealista no se refieren únicamente a lo que esta acepción significa dentro de la historia de la filosofía, sino también a aquellas versiones “actualizadas” de éste, las cuales inclusive se distancian, supuestamente de la corriente Idealista, pero que, sin embargo, guardan una enorme coincidencia con ella, como es el caso de la fenomenología husserliana o la ontología heldeggeriana.

humanidad actual. Esta casa cuyo sótano es un lugar de tortura y cuyo techo una catedral, cuyas ventanas elevadas permiten una bella visión del cielo estrellado.¹⁶⁷

El problema es justamente que esta existencia social —este rascacielos— se le presenta al individuo como otra naturaleza, sobre cuyas leyes no tiene control alguno o, como bien explica Marcuse, como *una economía incontrolada que rige todas las relaciones humanas*, con ello se oculta que: “El modo de producción de la vida material determina (*bendingen*) el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.¹⁶⁸

Esta conocida aseveración que Marx hace en el prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* y que, por desgracia, se ha vuelto por la fuerza de la repetición un tanto hueca, contiene aún todo el ímpetu de su verdad, por ejemplo, en lo que respecta al extrañamiento de los individuos y sus productos.

Esta relación entre el hombre y las mercancías que produce resulta imprescindible para entender la teoría desplegada por Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse al respecto de la cultura, por lo que haremos aquí una somera revisión del análisis que en primera instancia realiza Karl Marx al respecto, así como las importantes aportaciones de Georg Lukács a propósito del concepto de enajenación en el contexto de la teoría materialista, en su texto: *Historia y conciencia de clase*; pues este libro fue, sin lugar a dudas, una gran influencia para los cuatro pensadores que aquí estudiamos, del mismo modo, fue fuente de revisión crítica y toma de postura de estos autores respecto al materialismo histórico lukacsiano.

¹⁶⁷ Horkheimer, “El rascacielos”, en *Ocaso*, *loc. cit.*, p. 93.

¹⁶⁸ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó, México DF: Siglo XXI, 2013, p. 5.

Para Lukács, Marx da en el clavo al plantear que el problema estructural central de la sociedad capitalista se encuentra en el enigma de la mercancía. Ya que el tráfico mercantil *determina* las relaciones sociales y es el modo dominante de intercambio. Y puesto que la forma mercancía envuelve las relaciones entre hombres, estas cobran el carácter de coseidad. Lukács expone que para que la forma mercancía se convierta en la forma constitutiva de una sociedad, es necesario que penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza. Así, la mercancía pasó de ser una forma más, de muchas que se dan en el intercambio social, a ser una forma universal de configuración de la sociedad y el misterio que yace en ella convierte la relación social que mantienen los productores con el trabajo en su totalidad y lo que éste produce, en una segunda naturaleza, es decir, una relación entre objetos que existe al margen de aquellos que los producen, pero que se les aparece a éstos con una total naturalidad. A tal punto se cosifican las relaciones, que la propia fuerza de trabajo toma la forma de una mercancía independiente que domina al trabajador en la medida en que sigue ciertas leyes, las cuales —aunque pueden llegar a ser conocidas e inclusive aprovechadas por los hombres— se presentan ante ellos como invencibles y autónomas. Son a estas leyes a las que debe el trabajador seguir con obediencia para poder vender, *libremente*, su fuerza de trabajo, pues “en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa mercancía”.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, México DF: Grijalbo, 1969, p. 95.

Es esta cosificación de las relaciones entre personas, basada en leyes rígidas y supuestamente racionales, la que se nos aparece como una, dice Lukács, “objetividad fantasmal”. Y esta *cáscara cósmica* que recubre la realidad se consolidó con el capitalismo moderno; pues es con el capitalismo moderno que la actividad humana se transforma en trabajo humano abstracto y, como tal, en una cosa más entre la infinidad de mercancías.

En este punto quisiéramos abrir un paréntesis acerca de este fundamental concepto: la mercancía; ya que, como Lukács señala al respecto, es en su enigma que yace el problema estructural central de la sociedad capitalista.

Marx comienza sus dos “obras maduras”: *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*, con el análisis de la mercancía. *El capital*, por ejemplo, principia así: “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías y la mercancía como su forma elemental”.¹⁷⁰ En *Contribución a la crítica de la economía política* menciona, ya en su primer párrafo, ese doble carácter de la mercancía en el cual está gran parte de su misterio: “Sin embargo, toda mercancía se presenta bajo el doble punto de vista de valor de uso y valor de cambio”.¹⁷¹

El valor de uso de las mercancías aquello que, valga la redundancia, vale para su uso, es su contenido; el valor de la mercancía en cuanto objeto de consumo, más allá de cuál haya sido la forma o el proceso necesario para su obtención: “Cualquiera sea la forma social de la riqueza, los valores de uso siempre constituyen su contenido, indiferente, en primera instancia, con

¹⁷⁰ Marx, *El capital I. Crítica de la economía política*, traducción de Wenceslao Roces, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 3.

¹⁷¹ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, loc. cit., p. 9.

respecto a esa forma”¹⁷². O como bien ejemplifica Marx: el sabor del trigo no revela quién lo ha cultivado ni dónde ni cuándo, mucho menos si éste fue cultivado dentro de una conformación social feudal o capitalista, pues: “A pesar de ser objeto de necesidades sociales, y hallarse por ende en un contexto social, el valor de uso no expresa, empero, relación social de producción alguna”.¹⁷³ De tal modo que, en el valor de uso de una mercancía no encontramos la *huella* de la relación social que la produce.

Por otro lado, el valor de uso contiene siempre un sustrato natural pues esta es la premisa material requerida para, a través del trabajo humano, adecuar dicho material a tal o cual fin. Ahora bien, este trabajo que, a partir de la sustancia natural, transforma al material en mercancía es una *forma específicamente social* del trabajo, pues es sólo en cuanto trabajo abstracto general que el trabajo humano crea valor de cambio. De tal forma que, el valor de uso “de una manera inmediata constituye la base material en la cual se representa una relación económica determinada: *el valor de cambio*”.¹⁷⁴ Por ello, sólo al hacer abstracción de las propiedades materiales de las mercancías, es decir, de sus valores de uso respectivos es que éstas pueden tener una relación de cambio entre ellas, por ello, dice Marx: “si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo.”¹⁷⁵ Pero he aquí que esta forma de trabajo que le da valor de cambio a las mercancías no es una forma de trabajo real y concreto; ya que, *como mercancías*, los objetos dejan de ser productos del carpintero o el tejedor, pues al prescindir de sus propiedades materiales y de las formas que convierten a estos objetos en valores de uso, estos dejan de ser una mesa o una tela, son sólo mercancías y sus productores son productores de mercancías en general, su trabajo deja de ser

¹⁷² *Ibid.*, p. 10.

¹⁷³ *Id.*

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ Marx, *El capital I. Crítica de la economía política*, loc. cit., p. 5.

concreto, deja de distinguirse de otros trabajos, para reducirse al mismo trabajo humano: al trabajo humano abstracto.

Por tanto, un valor de uso, un bien, sólo encierra *un valor* por ser *encarnación* o *materialización* del trabajo humano abstracto. ¿Cómo se mide la *magnitud* de este valor? Por la *cantidad* de “sustancia creadora de valor”, es decir, de trabajo, que encierra. Y, a su vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el *tiempo* de su *duración*, y el tiempo de trabajo tiene, finalmente, su unidad de medida en las *distintas fracciones de tiempo*: horas, días, etc.

El trabajo abstracto, equivalente, estrictamente tasable mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario, es un trabajo propio de la división capitalista del trabajo y es, a la vez, tanto un producto, como el presupuesto mismo de la producción capitalista. De tal forma, según Marx, habría que decir no ya que una hora de trabajo de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino que un hombre durante una hora vale tanto como otro hombre durante una hora: “El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día”.¹⁷⁶

Este proceso de trabajo se parcializa, deja de presentarse como un todo, los procedimientos se desbaratan en operaciones fragmentarias e independientes, aparentemente racionales, con lo que la relación del trabajador con el producto como un todo se fractura, y la actividad laboral deviene en funciones mecánicas: “En el transcurso histórico desde el artesanado pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas humanas, individuales del trabajador”.¹⁷⁷ Explica Lukács que, a consecuencia de esta manera de dividir

¹⁷⁶ Marx, *La miseria de la filosofía*, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Madrid: Sarpe, 1984, p.69.

¹⁷⁷ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, loc. cit., p. 95.

precisa y controlablemente el tiempo de trabajo socialmente necesario surge la racionalización, producto justamente de la necesidad de este cálculo: “primero como tiempo de trabajo, medio registrable de modo meramente empírico, después, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa”.¹⁷⁸ Para Lukács esta extrema racionalización fue la aportación histórica del taylorismo, el cual, en primer lugar, perfecciono la calculabilidad del proceso del trabajo y con ello la ruptura de la unidad del producto mismo y, en segundo lugar, llevó a cabo la racionalización extrema del proceso de trabajo, entendida ésta como análisis, es decir, una desarticulación del proceso de trabajo con una mayor exactitud, gracias a la detallada división de cada complejo en sus elementos y de la prognosis respecto a los resultados.

El economista Benjamín Coriat describe la enorme revolución que el taylorismo significó respecto a la eficacia de los modos de producción/explotación de esta forma:

La novedad, la diferencia no es sólo la introducida en el gesto del obrero, reducido a migajas.

Con la entrada del cronómetro al taller¹⁷⁹, la revolución que se emprende tiene una dimensión múltiple. [...] Al acabar con el control obrero sobre los modos operatorios, al sustituir los

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ El autor introduce una nota en este sitio, que vale la pena citar: “Aquí se impone una precisión: decimos «taller» pero puede leerse también «obra», «tajo» u «oficina», o sea, cualquier espacio donde se inserte la actividad de trabajo. Igualmente, decimos cronómetro, pero designamos también todas las tecnologías de medición de tiempos y movimientos que se han desarrollado después del taylorismo”, Benjamin Coriat, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, traducción de Juan Miguel Figueroa Pérez, México DF: Siglo XXI, 1992, p. 2. Esto se puede complementar con la crítica desarrollada por Stefan Gandler (en su texto sobre Benjamin: “Interrupción del *continuum* histórico”), acerca de los relojes y su uso en el capitalismo: “El único instrumento que puede «medir» el tiempo son los relojes, que en verdad no hacen otra cosa que medir su ritmo auto producido, o dicho en otras palabras: los relojes no son otra cosa que contadores de oscilaciones anteriormente producidas con la intención de tener un movimiento que se repite en lo Ideal, eternamente con las mismas características. La Idea de la repetición de momentos cualitativamente iguales es la base de construcción de los relojes que a su vez nos sugieren la existencia objetiva de este tiempo lineal, meramente cuantitativo y sin cualidades específicas”. Gandler, *Fragmentos de Frankfurt*, loc. cit., p. 40

«secretos» profesionales por un trabajo reducido a la repetición de gestos parcelarios —en pocas palabras, al asegurar la expropiación del saber obrero y su confiscación por la dirección de la empresa— el cronómetro es, ante todo, un instrumento político de dominación sobre el trabajo. Tecnología y táctica pormenorizada del control de los cuerpos en el trabajo, el taylorismo va a transformarse en un verdadero “conjunto de gestos” de producción, en un código formalizado del ejercicio del trabajo industrial, con la Organización Científica del Trabajo. Como instrumento esencial de ese proceso de reducción del saber obrero de fabricación a la serie de sus gestos elementales, el cronómetro es, por la misma razón, mucho más que eso.¹⁸⁰

Esta correlación esencial entre el taller y el cronómetro, es decir, entre trabajo abstracto y el concepto de tiempo lineal es una de las críticas centrales de las *Tesis sobre la historia* de Benjamin. Esta crítica benjaminiana, a nuestro parecer, apunta al centro ideológico del capitalismo tardío, pues, como veíamos en la exposición de Lukács y de Coriat, la gran revolución del capitalismo moderno vino con el taylorismo. Aunque la crítica de Marx ya señalaba al tiempo como una categoría central —pues es mediante el tiempo (de trabajo) que las mercancías adquieren su valor de cambio, se igualan, y es también a través de éste que la fuerza de trabajo de los individuos se vuelve homogénea, abstracta y puede ser vista por estos tan sólo como una mercancía más entre las mercancías—, su análisis pertenece a un momento en el que era imposible predecir la racionalización extrema que los medios de producción alcanzarían gracias al taylorismo; pues con sus métodos de medición de tiempo cada vez más exactos se reafirma y se exagera su uso y esta concepción del tiempo aparece como “objetiva”: “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta

¹⁸⁰ Coriat, *El taller y el cronómetro. loc. cit.*, p. 2.

representación del movimiento histórico debe de constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”.¹⁸¹

Además, con dicho concepto de tiempo lo que domina es la idea de uniformidad y vacuidad, de linealidad del tiempo, en el cual la historia recorre sin obstáculos su trayectoria; siempre con la fuerza del progreso; atropellando a su paso las pequeñas florecillas que crecen junto al camino y dejando detrás la estela de ruinas que el ángel de la historia no puede reparar.¹⁸²

Más aún, esta concepción del tiempo no sólo cosifica al trabajo y enajena la experiencia humana, sino que, dado que su linealidad es “objetiva”, esta se convierte en una categoría mediante la cual se conoce el acaecer histórico, es decir, que bajo esta concepción de que el tiempo avanza, pues de su movimiento solamente puede quedar, tras de sí, un pasado irrecuperable, al que sólo es posible *recordar*. Por ello, para Benjamin, el problema de la historia es el del saber histórico y, con ello, el de la diferencia entre el recuerdo y la memoria, de ahí la discrepancia entre la reconstrucción histórica y la destrucción del rostro con el que la historia aparece: lineal, uniforme, progresivo. La distinción entre unos y otros marca las diversas formas de acercarse a la historia. Por eso el materialista histórico: “Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo”.¹⁸³

La experiencia de la historia, aquella que puede lograr que nos reconozcamos en ella en un momento de peligro no es, por tanto, el recuerdo, pues “la experiencia no consiste principalmente en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino más bien en datos

¹⁸¹ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., pp. 50-51

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 44-45.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 43.

acumulados a menudo de forma inconsciente, que afluyen a la memoria”.¹⁸⁴ Pues es mediante el recuerdo que se conmemoran las grandes fechas, las grandes batallas y a los héroes; es del recuerdo del que surge la empatía con el vencedor. Pero para Benjamin —como para Marcel Proust¹⁸⁵— el pasado no está bajo nuestro poder:

La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. “La verdad no se nos escapará”: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.¹⁸⁶

Ahora bien, para que el sujeto histórico pueda reconocerse en el pasado y así pueda “apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro”,¹⁸⁷ es necesaria otra concepción del tiempo que no sea la lineal y vacía que contempla a la historia como algo acabado y perfectamente conocible, “tal como verdaderamente fue”. Pues si el tiempo no es lineal y uniforme en su andar, tampoco la historia discurre así, por el contrario, está llena de disparidades.

Theodor Adorno analiza la discontinuidad de la historia a partir de dos elementos, uno: lo natural, lo mítico, lo protohistórico, y dos: la historia, lo nuevo, lo dinámico. En el texto: “La

¹⁸⁴ Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 8.

¹⁸⁵ En el texto: “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Benjamin despliega las diferencias que encuentra entre la memoria voluntaria (el recuerdo) y la memoria involuntaria (la memoria) a partir de la confrontación entre Henry Bergson y Marcel Proust, lo trascendente de esta discusión con respecto al tema aquí tratado es, tal vez, el papel del azar, de lo no controlable, pues de ello depende si es posible adueñarse de la propia experiencia (ello en el caso de los individuos, para Proust, en cambio, para Benjamin, este concepto de memoria o rememoración es llevado al sujeto de la historia y su relación con la historia misma).

¹⁸⁶ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 39.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

idea de historia natural” Adorno describe a la naturaleza y al mito como ámbitos dominados por la ciega necesidad, el destino y repetición de lo mismo. La historia, en cambio, es la órbita en la cual la necesidad ciega se rompe y lo cualitativamente nuevo hace su aparición. No obstante, entre estos ámbitos se mantiene una relación dialéctica, a través de la cual una a otra se determinan constantemente:

[...] lo mítico arcaico subyacente, lo mítico que presuntamente persiste de forma substancial, no subyace en absoluto de una manera tan estática, sino que en todos los grande mitos y también en las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia ya se encuentra adherido el elemento de la dinámica histórica, y desde luego en forma dialéctica, de modo que ya en su mismo fundamento lo dado de lo mítico es plenamente contradictorio y se mueve de forma contradictoria (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del «contrasentido» de las palabras primitivas).¹⁸⁸

En “La idea de historia natural”, Adorno retoma algunos de los motivos que Benjamin propone en su texto sobre el *Origen del drama barroco alemán*¹⁸⁹ y que se cristalizarán de una forma más crítica, gracias a sus estudios sobre el materialismo histórico durante los años treinta, tanto en su libro sobre los pasajes de Paris, como en sus Tesis sobre el concepto de historia.

Esta propuesta adorniana es una forma distinta de entender la historia mediante un entrelazamiento de lo mítico, arcaico, protohistórico y de ahí: “natural”, con lo histórico como dinámico, como lo nuevo. Pues tanto la naturaleza como la historia son, para Adorno, conceptos dialécticos en sí mismos; por un lado la naturaleza remite a lo incontrolado, lo que no ha sido penetrado por la razón y permanece estático; pero la naturaleza es también lo material, lo concreto, tanto el cuerpo, como el fragmento y el desecho. Por su parte, la historia encierra la

¹⁸⁸ Adorno, “La Idea de historia natural”, en *La actualidad de la filosofía*, loc. cit., p. 131.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 118ss. También, Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, loc. cit., p. 119ss.

contradicción de ser producto de la praxis social, no es pura identidad ni la reproducción constante de lo ya dado, aunque ciertamente, en su estado actual la praxis humana real no es aún histórica, pues reproduce ciegamente las relaciones de clase establecidas y no instauro, todavía, un orden completamente nuevo. Por ello, para Adorno, es indispensable contemplarlas a partir de la relación dialéctica que necesariamente sostienen, una relación cuya base se encuentra en la transitoriedad de ambos:

En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de “significación”. El término “significación” quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelve uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de manera más histórica, como signo de la naturaleza.

Ahora bien, volviendo al asunto del tiempo histórico como no lineal, hemos expuesto el planteo que hace Adorno al respecto de la relación dialéctica entre lo protohistórico y lo nuevo —que Adorno compara críticamente con los conceptos de Lukács de primera naturaleza y segunda naturaleza: donde la primera era la naturaleza en sí y la *segunda naturaleza*: la realidad históricamente producida, pero a tal punto enajenada que se presenta al hombre justamente como *otra* naturaleza—, con el fin de mostrar una opción distinta a la vacuidad del tiempo histórico, pues en la propuesta de Adorno estos conceptos no se disuelven el uno en el otro, sino que, al tener ambos un lado dinámico y uno estático, ambos son proclives de “despertarse” el uno al otro. Como explica Susan Buck—Morss:

[Adorno] Utilizaba a la historia, conectándola con la naturaleza como su opuesto dialéctico, como un concepto cognitivo, una herramienta teórica para desmitificar los fenómenos sociohistóricos y sustraerles su poder sobre la conciencia y la acción. Cada uno de los conceptos tenía un polo

estático y uno dinámico (mito—transitoriedad), y su significado preciso dependía de la forma en que fuera preciso agruparlos alrededor del objeto particular analizado de modo que su significación pudiera ser liberada.

Aquello que aparecía como “natural” era expuesto como “segunda naturaleza”, o sea históricamente producido. Y aquello que aparecía como “histórico” era expuesto en términos de “primera naturaleza” material, que perecía en su interior. Pero el proceso de desmitificación podía efectuarse sobre otro eje: lo arcaico podía presentarse pleno de significado a la luz del presente, o la misma novedad y modernidad del presente podía ser obligada a liberar súbitamente su significación al ser vista como arcaica.¹⁹⁰

Ciertamente esta propuesta de Adorno de ver en lo arcaico una historicidad fundamental, como le diría a Benjamin: “lo arcaico mismo es una función de lo nuevo: lo arcaico es sólo algo históricamente producido y en esa medida es dialéctico”;¹⁹¹ esta proposición, decíamos, le debe mucho al propio Benjamin, pues como dice Buck-Morss: “En gran parte los escritos de Walter Benjamin giraban en torno a este eje”.¹⁹² Esta técnica cognitiva, es decir, el conocer el presente a través de lo más antiguo, busca desplegar estos conceptos opuestos dialécticamente. Si Benjamin confía en la memoria involuntaria proustiana, en “atrapar una imagen del pasado tal y como ésta se enfoca de repente [...] en un instante de peligro”;¹⁹³ Adorno busca escapar al peligro de la división estática entre lo arcaico y lo moderno, entre lo más antiguo y lo nuevo mediante un análisis dialéctico que no caiga en la tentación de la identidad, pues en esta realidad contradictoria en la que habitamos no hay aún reconciliación posible.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁹¹ Carta de Adorno a Benjamin, Berlín, 5.4.1934, en *Correspondencia*, *loc. cit.*, p. 54

¹⁹² Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, *loc. cit.*, p. 129.

¹⁹³ Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, *loc. cit.*, p. 40.

Para Adorno, por tanto, es una ilusión pensar que “es posible aferrar la totalidad de la realidad por la fuerza del pensamiento”.¹⁹⁴ Y sin embargo, este autor alcanza a ver en todo ente un escombros, un fragmento mediante el cual es posible hallar la significación que ensamble naturaleza e historia, pues “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que la realidad llegue a ser en algún momento correcta y justa”;¹⁹⁵ ya que, en los objetos es posible ver la vida fosilizada, una vida es susceptible de ser despertada o bien de despertar a los otros; como le escribiría Adorno a Benjamin acerca del personaje kafkiano Odradek, sobre el que Benjamin había escrito en su ensayo sobre el escritor checo:

Odradek, como reverso del mundo objetivo, es signo de la deformación —pero, en cuanto tal, es precisamente signo de la trascendencia, es decir, de la eliminación del límite entre lo orgánico y lo inorgánico y de su reconciliación, o la superación de la muerte: Odradek “sobrevive”. Dicho de otro modo: sólo a la vida objetivamente distorsionada se le ha prometido escapar de la causalidad natural.¹⁹⁶

Así, “Odradek es la forma que las cosas asumen en el olvido”.¹⁹⁷ Pues como expresará primero en carta a su amigo y luego enfáticamente en *Dialéctica de la Ilustración*: “Toda reificación es un olvido”.¹⁹⁸ Odradek es el símbolo de la mercancía, pero de aquella que ha incluso perdido su estatus de mercancía. Es como el pensamiento que se abre sin miedo a la posición débil, a lo dejado de lado, lo inútil, lo no pensado, al objeto, a lo efímero; un pensamiento que sabe que la esperanza sólo vive en la desesperación, en lo caído y transitorio.

¹⁹⁴ Adorno, *La actualidad de la filosofía*, loc. cit., p. 73.

¹⁹⁵ *Id.*

¹⁹⁶ Carta de Adorno a Benjamin, Berlín, 17.12.1934, en *Correspondencia*, loc. cit., p. 80.

¹⁹⁷ Benjamin, “Franz Kafka”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 71. (Las cursivas son nuestras).

¹⁹⁸ Adorno y Benjamin, *Correspondencia*, loc. cit., p. 307; en su carta del 29.2.1940, desde Nueva York, Adorno le escribe a Benjamin: “Porque toda cosificación es un olvido: los objetos se convierten en cosas tan pronto son fijados y capturados, sin ser presentes de modo actual en todas sus piezas: cuando algo de ellos cae en el olvido”. Véase también: Adorno y Horkheimer, “Le prix du progres”, en *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 275.

Si en la mercancía se encierran distintos ejes conceptuales que le dan al capitalismo la forma que lo caracteriza y a través de los cuales se ocultan las relaciones sociales, Adorno parece proponer “despertar”, *producir conciencia* a través de ella: “Entender a la mercancía como imagen dialéctica, significa entenderla también como causa de su hundimiento y de su “superación” [*Aufhebung*], y no como simple regresión a lo más antiguo. Por una parte, la mercancía es lo alienado, en lo que el valor de uso se extingue, pero por otra parte es lo que sobrevive, lo que, alienado, sobrepasa la inmediatez”.¹⁹⁹ De este modo, Adorno ve en esos fragmentos olvidados aquello que le confiere unidad a la modernidad —las cifras donde tal vez resida la clave de su superación—, pues esta apariencia objetiva de unidad radica precisamente en el doble carácter de la mercancía; por ello critica a quien supone que hay una cierta preeminencia en el valor de uso de la mercancía, pues considera que el concepto de valor de uso por sí mismo no anula o supera el estado de cosas, sino que privilegiarlo significaría una regresión al estado previo a la división del trabajo.

Como hemos visto hasta ahora, lo que la Teoría crítica propone, en general, al respecto del materialismo histórico, no es sólo otra forma de hacer filosofía, sino otro modo de pensar. Asimismo, una manera distinta de acercarse a la historia y escribir *sobre* ella y, de algún modo, *para* o en función de ella. En ello habita también su esperanza, pues: “Lo racional nunca es completamente predecible. Se encuentra instalado por doquier en la dialéctica histórica; es la ruptura con la sociedad de clases”.²⁰⁰

Esta posición que ya se halla esbozada en los textos que estos pensadores escribieron a fines de los años veinte y principios de los treinta del siglo pasado, se irá radicalizando a partir

¹⁹⁹ Carta de Adorno a Benjamin, Hornberg, 2-4 de agosto de 1935, en *Correspondencia*, *loc. cit.*, p. 115.

²⁰⁰ Horkheimer, *Estado autoritario*, *loc. cit.*, p. 61

de su experiencia en el exilio; así como la influencia que ejercieron entre unos y otros se hará cada vez más pronunciada durante este periodo. Por lo que, en los escritos desarrollados por estos filósofos, principalmente aquellos que datan de mediados de los años treinta y durante los años cuarenta del siglo XX —periodo en el que la emigración forzada en la que se encontraron insertos no impidió un productivo trabajo conjunto—, se enfatizó la importancia del materialismo histórico, de manera cada vez más crítica y original. Muchos de estos trabajos se ubican entre aquellos que han hecho significativos aportes para el desarrollo de esta filosofía.

De tal manera, que Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse sumaron su pensar, emprendiendo una tarea conjunta de develación histórica y reflexión crítica acerca de la forma de reproducción social capitalista y su cultura; para lo cual encontraron en el materialismo histórico un modo de reflexión acerca de fenómenos vistos, hasta ese momento, más bien como superficiales o indiferentes en lo que se refiere tanto al análisis crítico, como a las posibilidades de transformación de las relaciones sociales existentes. Esto es, no sólo formaron parte de ese gran cause que retomó esta corriente filosófica,²⁰¹ continuando así el trabajo crítico de Marx, sino que sus investigaciones abrieron nuevas vertientes, ingresando por terrenos hasta ese momento profanos dentro de la tradición marxista.

²⁰¹ Sumándose al trabajo previo George Lukács, Karl Korsch y Antonio Gramsci, por nombrar a los más sobresalientes. Acerca del llamado Marxismo Occidental y sus aportaciones vale la pena revisar el trabajo de Martin Jay: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Berkely: University of California Press, 1982. De Antonio Gramsci, *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*, editado por David Forgacs, Nueva York: New York University Press, 2000 y de Karl Korsch, *Ten Theses on Marxism Today*, trad. de Andrew Giles-Peters, *TELOS* núm. 26, invierno 1975-76, <https://www.marxists.org/archive/korsch/1950/ten-theses.htm>

Pues aunque el materialismo histórico fue producido en principio por Marx —al haber éste encontrado insuficiencias en los materialismos anteriores—, con igual espíritu crítico —a través de la mano de diversos autores— se ha ido transformando su mecanismo desde entonces.

Para el decenio de los treinta, el materialismo histórico se encontraba en un momento decisivo: el triunfo de la Revolución de Octubre, y una cierta interpretación de esta victoria, había hecho devenir a esta teoría en una versión simplista, basada en una lógica reduccionista y formal; para la cual el camino de la historia hacia el comunismo era un hecho casi natural y el progreso del hombre, es decir, la marcha histórica que lo llevaba hacia esta utopía, de manera inexorable, era una cuestión de tiempo —de todo ello estaban convencidos los marxistas dogmáticos, a pesar de que el fascismo empezaba ya su camino ascendente—. Con seguridad, aseveraba la gran mayoría de los marxistas soviéticos y socialdemócratas, al final el sujeto de la historia: el proletariado, guiaría a la humanidad en su totalidad de la prehistoria a la historia. Así, la luz del progreso histórico iluminaría al mundo, de tal forma que sólo era necesario *nadar con la corriente*. Contra tales certezas levantó la voz la Teoría crítica.

Ya Georg Lukács había puesto en duda, en el texto antes citado: *Historia y consciencia de clase*, la firme creencia en que el proletariado del mundo iría tomando conciencia de su papel histórico y terminaría por llevar a cabo la revolución mundial: “El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su aperccepción”.²⁰² Puesto que, para el pensador húngaro, el auto extrañamiento, la enajenación es compartida tanto

²⁰² Lukács, *Historia y consciencia de clase*, loc. cit., p. 7

por la clase poseedora como por la proletaria, la diferencia es que la primera se encuentra muy bien así, y sabe, o al menos intuye, que la extrañación es su propio poder. Por ello, afirma Lukács, es indispensable que el trabajador se dé cuenta de su cosificación, ya que, “el trabajador no puede llegar a ser consciente de su ser social más que si es consciente de sí mismo como mercancía”.²⁰³ Justamente es, dice Lukács, la división entre objetividad y subjetividad que se da en el hombre, lo que permite la conciencia de su objetivación, es, en otras palabras, su conversión a mercancía lo que le facilita al trabajador tomar conciencia de su situación social.

El *carácter misterioso* de la forma mercancía, al determinar la totalidad de las relaciones sociales, también fija la autocomprensión del hombre, la cual está enajenada, pues: “El capitalismo ha producido una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda la sociedad”.²⁰⁴ Y dicha estructura es la de la cosificación total. Para el individuo es imposible ver en la mercancía un producto de su propio trabajo, ya que vive en una profunda extrañeza en cuanto a su actividad y a su consumo, de aquí que vea a la mercancía como un fetiche con poderes propios y viva en el mundo como en una fantasmagoría. Porque, para la totalidad de las personas: “Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellas quienes las controlen”.²⁰⁵

De tal manera, que la superación de tal estado, *la superación real* no puede ser únicamente un movimiento del pensar, sino que tiene que darse prácticamente, tiene que ser una superación práctica “en cuanto formas de vida de la sociedad”.²⁰⁶ Y sin embargo, no puede separarse del conocimiento, de ahí la importancia del materialismo histórico, pues este

²⁰³ *Ibid.*, p. 186.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁰⁵ Marx, *El capital I*, *loc. cit.*, p. 40.

²⁰⁶ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *loc. cit.*, p. 196.

conocimiento “se *descubre* en la historia misma y se hace consciente como su forma de manifestación en este determinado estadio del desarrollo”.²⁰⁷ A pesar de la crítica de estos autores al marxismo dogmático, coinciden con él en este punto, así lo explica el especialista en la Escuela de Frankfurt, Martin Jay: “aunque criticaran la insuficiencia del marxismo ortodoxo, no habían rechazado su ambicioso proyecto: la unidad de Teoría crítica y práctica revolucionaria”.²⁰⁸ No obstante, qué entendían por esa unidad es sin duda algo complejo y discontinuo. La apropiación y profundización que, sobre todo durante el decenio de los treinta, llevan a cabo al respecto de la teoría materialista, está marcada por esto. Pues, como dirían Horkheimer y Adorno: “la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento”.²⁰⁹

Un ejemplo de esta actitud es el rumbo que, a inicios de los años treinta, tomó el Instituto de Investigación Social, bajo la dirección de Max Horkheimer, un derrotero que marcó los años subsecuentes de este instituto, esto es, un compromiso concreto entre el intelectual y la sociedad a la que pertenece. La responsabilidad de no cesar ni en la crítica a la irracionalidad reinante ni en la exposición de las posibilidades aún por desarrollar de la humanidad, como lo plantea John Abromeit:

El papel del intelectual, para Horkheimer, no está simplemente en estudiar las leyes que rigen el capitalismo ni en imponer a la fuerza la conciencia correcta sobre las "masas ignorantes", sino más bien funciona como un tábano —es decir, como alguien que nunca deja de insistir en el potencial aún no realizado por una sociedad más racional y humana, así como en las fuerzas que obstaculizan la realización de este potencial—. Pues una sociedad mejor sólo puede llevarse a

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 197.

²⁰⁸ Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, *loc. cit.*, p. 409.

²⁰⁹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, *loc. cit.*, p. 94.

cabo a través de los esfuerzos *conscientes* de sus miembros y no a sus espaldas. Horkheimer lo expresa así: ‘El orden socialista no es impedido por la historia mundial; es históricamente posible; pero se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace nunca’²¹⁰.

De modo que, cuando nos referimos al materialismo histórico que estos autores signaron, hablamos de una teoría que no olvida su condición transitoria, ya que ella misma está sometida al cambio histórico, pero que tampoco desconoce su vínculo con dicho cambio histórico y con las posibles transformaciones que pueden darse, y eso a pesar de que estos teóricos vivieron y escribieron en una época en la que: “No sólo la palabra que busca atacar al poder, sino también aquella otra que se mueve a tientas, experimentando, jugando con las posibilidades del error, resulta simplemente por eso intolerable”²¹¹. En este juego con el error coinciden los autores que aquí analizamos: Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Y ese error no era sólo una posición teórica, era el rastro *en* sus vidas de las constantes contradicciones a las que su existencia estaba supeditada y que en sus escritos —mediante esa proyección controlada a la que Horkheimer y Adorno hacen referencia en *Dialéctica de la Ilustración*²¹²— se expone en sitios privilegiados.²¹³

²¹⁰ Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *loc. cit.*, p. 168. La cita del texto de Horkheimer se encuentra en *Ocaso*, p. 52. (La traducción es nuestra).

²¹¹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 290.

²¹² *Ibid.*, p. 230 y ss.

²¹³ Pues este error tiene sus consecuencias, como ejemplo de las cicatrices que marcan el espíritu, ver: “Sobre la génesis de la estupidez”, en *Ibid.*, p. 302-303. Benjamin retrata el error, tanto en su acepción de falla, como de perderse, de ser ajeno, a través de los personajes kafkianos: “tal como K. en el poblado al pie del castillo, así vive el hombre contemporáneo en su cuerpo; el cuerpo le huye, se le convierte en enemigo. Puede ocurrir que el hombre se despierte una mañana y se encuentre convertido en un insecto. La ajenidad —la propia ajenidad— se ha adueñado de él.” (“Franz Kafka”, *Ensayos escogidos*, *loc. cit.*, p. 65.) Marcuse lo expone así: “Frente al individuo aislado, la generalidad representa el derecho histórico. Exige la supresión de todo placer que viole el tabú social fundamental. Prohíbe la satisfacción de aquellas necesidades que puedan poner en peligro los fundamentos del orden existente. La moralización del placer está impuesta por la existencia de la sociedad antagónica”. En “A propósito de la crítica al hedonismo.” (Marcuse, *Cultura y sociedad*, *loc. cit.*, p. 110.)

En el materialismo histórico, y en la dialéctica propia de éste, estos filósofos encontraron el medio para comprender y enfrentarse a una realidad que se desgajaba y que arrasaba con todo tipo de fe en totalidades omniabarcantes. Esto resulta muy importante de aclarar, pues no han sido pocas las veces que se ha querido ver al materialismo histórico como se contempla a otras teorías filosóficas, es decir, como un “último fundamento”, como un sistema cuasi metafísico. Y sin duda, una de las aportaciones de la Teoría crítica de estos autores al marxismo es su puesta en duda del pensar sistemático y proponer, en cambio, este carácter siempre provisional, abierto de su crítica: “Una de las características esenciales de la Teoría crítica desde sus orígenes había sido su negativa a considerar el marxismo como un cuerpo cerrado de verdades heredadas. A medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo, afirmaban Horkheimer y sus colegas, debían cambiar las construcciones teóricas generadas para comprenderla”.²¹⁴

De este modo, el materialismo propio de la Teoría crítica se alejaba de cualquier pretensión totalizadora, esencialista, u ontológica y se enfrentaba críticamente a cualquier propósito —abierto o encubiertamente— idealista.²¹⁵ Por ello, estos autores enfatizan la gran diferencia epistemológica entre materialismo e idealismo: el carácter transitorio, *histórico* del

²¹⁴ Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, loc. cit., p. 410.

²¹⁵ Esta exposición de las *ocultas* tendencias Idealistas de algunas de las principales filosofías de principios del siglo XX va a ser un tema común de la teoría crítica, por ejemplo, Adorno va a exponer las pretensiones Idealistas tanto en la ontología como en la fenomenología: “Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar la situación actual. Antes de cualquier respuesta, tal función se encuentra ya en la pregunta; esa pregunta que hoy se califica de radical y, aun así, es la menos radical de todas: la pregunta por el Ser sin más, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas Idealistas que pretende superar”. (En *La actualidad de la filosofía*, loc. cit., p. 73). También en la propuesta de Husserl va a encontrar Adorno estos remanentes Idealistas: “La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que precisamente aspiren a alcanzar, por medio de las mismas categorías que trajo a la luz el pensamiento subjetivo, postcartesiano, esa objetividad que tales intenciones contradicen en su mismo origen. Por eso no es ningún azar que la fenomenología tomara en Husserl el Idealismo trascendental como punto de partida, y cuanto más tratan de ocultar ese origen los productos más tardíos de la fenomenología, menos pueden renegar de él”. (En *Ibid.*, p. 77).

materialismo, pues es imposible pensarlo como una cosmovisión a partir de la cual se pueda dar respuesta a todo problema. Sólo desde la historia es posible entender las metamorfosis de la sociedad y es, también, a través de ella como podemos entender sus transformaciones dialécticas, teniendo claro que no existe una naturaleza humana eterna, así como tampoco las producciones de los hombres pueden serlo.

De este modo, el materialismo histórico también se define a partir de la contradicción existente entre éste y el idealismo, es decir, como incompatible con la idea de “constitución general del mundo”, de “consciencia absoluta” o de “últimos fundamentos”; tampoco serían parte del modo de pensar materialista nociones tales como “genuino”, “auténtico” o “lo incondicionado”, las cuales podrían proporcionar una norma, un modelo o un precepto para una “vida verdadera”; pues tales conceptos absolutos, típicos de la forma de pensar idealista:

Siempre ejercen la función de disfrazar objetos humanos, históricos y particulares con la apariencia de la eternidad, referirlos a algo no sometido al cambio histórico y por ello incondicionado. En la actualidad su conexión necesaria con el supuesto de una consciencia absoluta queda encubierto mediante los intentos filosóficos de enseñar descriptivamente en el fondo de los fenómenos mismos al carácter tentativo; sin embargo, todas las corrientes del pensamiento en la medida en que una exigencia absoluta dirigida a cada uno de los individuos desempeña un papel de motivación, poseen a causa de este lazo un carácter idealista. Debido a esta problemática, la lucha entre materialismo y metafísica aparece en la actualidad básicamente como contradicción entre materialismo e idealismo.²¹⁶

La lucha del materialismo contra el idealismo es central, puesto que en este último se cristaliza la supremacía de la idea sobre la praxis, del sujeto sobre el objeto. El idealismo

²¹⁶ Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 61-62.

obnubila la realidad escindida y la justifica hasta el fin. No sólo pone a la felicidad dentro del individuo, sino que verdaderamente impide que éste vaya en su búsqueda. Pues arrojar la cuestión de la felicidad sobre los hombros del individuo es, indudablemente, convertir dicho objetivo en inalcanzable, y ello radica en el carácter abstracto de la categoría de individuo formulada por el pensamiento moderno. Centro neurálgico no sólo de la filosofía idealista, sino en general del pensar moderno, el concepto de individuo, es, como la sociedad que lo genera, profundamente contradictorio. “Quien primero lo formula con claridad”, dice Horkheimer, “es Leibniz: un centro metafísico de fuerzas, cerrado en sí, separado del resto del mundo; una mónada colocada por Dios dentro de sí misma, *absolutamente solitaria*”.²¹⁷

De esta forma, el individuo *puesto ahora sobre sus pies* tiene que cargar solo, a costas, su propio destino; de él depende su felicidad e infelicidad, es totalmente responsable de sí. Escindido del todo —responsable único de su dicha o desdicha— el individuo olvida su carácter esencialmente social. Y es mediante esta separación de la sociedad y de la naturaleza, que el individuo logra introyectar y justificar otras dualidades filosóficas como, dice Horkheimer: “pensar y ser, esencia y fenómeno, cuerpo y espíritu, sensibilidad y entendimiento”.²¹⁸ Pero estas separaciones no son sólo dicotomías, en ellas se encierra ya la jerarquía que domina al sistema de clases:

La forma actual de sociedad se basa, al igual que las anteriores, en una relación de dependencia característica de ella. Incluso las relaciones profesionales y privadas entre los hombres, al parecer sujetas a una legalidad que les sería propia, están determinadas por el tipo de dependencia, fundado en el modo de producción, y que se expresa directamente en el ser de las clases sociales.

²¹⁷ Horkheimer, “Autoridad y familia”, en *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 104. (Las cursivas son nuestras)

²¹⁸ *Id.*

Su producto es el individuo que se siente libre, pero que reconoce como inalterables los hechos socialmente condicionados y persigue sus propios intereses sobre la base de la realidad dada.²¹⁹

El sistema de clases es llevado a su concreción filosófica en el idealismo y éste hunde sus raíces en la estructura de la sociedad humana, al menos tal y como esta se ha dado hasta ahora: una sociedad basada en la división del trabajo, pues como dice Marx, “la división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real”.²²⁰ Consecuente con ello el idealismo defiende la ordenación jerárquica y ha considerado siempre que el poder se encuentra de lado del entendimiento, de la conciencia y con ello ha generado la falsa idea de que la razón debe establecer los principios para luego, a partir de ellos, fijar el modo en que la sociedad, las instituciones, la cultura o la economía deberán asumirlos y reproducirlos. Pero esta división no se encuentra únicamente en la realidad exterior del individuo, sino que marca su vida interna a través del dominio de la razón a las demandas de la felicidad sensual: “En la Edad Moderna la relación de dominio ha sido ocultada, económicamente, mediante la aparente independencia de los sujetos económicos, filosóficamente por medio del concepto idealista de una libertad absoluta del hombre, e interiorizada por medio de la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer”.²²¹

Contradictoriamente, esta teoría, el idealismo, está en franca contradicción con las relaciones existentes, pues, dice Marx: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 117.

²²⁰ Marx y Engels, *La Ideología alemana*, *loc. cit.*, p. 32.

²²¹ Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador”, en *Teoría crítica*, *loc. cit.*, p. 162.

la que determina la conciencia”.²²² Sin embargo, estamos seguros que así es, a pesar de que en los hechos nuestra conciencia no puede determinar ni siquiera las actividades a las que nos dedicamos, estas nos parecen como naturales o como fruto del azar y si continuamos en ellas —estamos seguros— es porque nos mueve un interés particular, al que perseguimos libremente. Así mantenemos al sistema o más bien el sistema se mantiene a nuestras expensas, pero a espaldas nuestro: “En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida”.²²³

Ahora bien, todas estas formas contradictorias en las que se desarrolla nuestra vida son una *apariencia objetiva*, como aclara Marcuse, pues “la razón es sólo apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo apariencia de ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo, cualesquiera sean las circunstancias exteriores”.²²⁴ No obstante, esta *apariencia es objetiva* pues el sistema, aunque irracional es presentado y vivido como racional, del mismo modo, *objetivamente* nos consideramos libres, no creemos que somos esclavos o siervos, sino trabajadores libres de la forma de reproducción social capitalista. Esto mismo puede decirse de la igualdad, sólo como mónadas somos iguales, del mismo modo que, solamente cuando los objetos son concebidos como mercancías tienen valor de cambio, esta es también una apariencia objetiva, pues: “La igualdad abstracta de los individuos se realiza en la producción como desigualdad concreta: sólo una pequeña parte de los

²²² Marx y Engels, *La Ideología alemana*, loc. cit., p. 26.

²²³ *Ibid.*, p. 34

²²⁴ Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*, loc. cit., p. 81.

hombres posee el poder de adquisición necesario como para adquirir la cantidad de mercancía indispensable para asegurar su felicidad”.²²⁵

Pero a pesar de la crítica de Marcuse a estas contradicciones que el idealismo no ve, este filósofo tampoco considera a esta teoría una simple ideología y ve en ella su momento de verdad, sobre todo el hecho de que la razón pura es independiente de todo lo empírico:

En la limitación de la razón a un teórico y práctico hacer ‘puros’, reside la confesión de la ‘mala’ facticidad. Pero también reside aquí la preocupación por el derecho del individuo, por aquello que es algo más que el sujeto económico, por aquello que es irrelevante para las relaciones universales de intercambio comercial en la sociedad. [...] La oposición al verdadero materialismo de la Teoría crítica de la sociedad y al falso materialismo de la *praxis* burguesa, confieren al idealismo un doble papel bastante peculiar. En el idealismo, el individuo protesta contra el mundo, al dotar –al menos en el pensamiento– de libertad y racionalidad al mundo y al individuo mismo. El idealismo es, en un sentido fundamental, individualista.²²⁶

Y aunque Marcuse considera este “individualismo” basado en la autosatisfacción —entendida esta como disfrute del consumo únicamente, es decir, como un asunto de “propiedad” de la que depende la intersubjetividad—, aun así, esta preocupación por el individuo, explica, impidió que el idealismo aprobara el sacrificio del individuo en aras de falsas colectividades. Empero, “la protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista”, dice Marcuse, “pues no abarca las relaciones materiales de existencia. [...] La protesta materialista y la crítica materialista surgieron en la lucha de los grupos oprimidos por mejores condiciones de

²²⁵ Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, loc. cit., p. 16.

²²⁶ Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*, p. 83.

vida y siguieron siempre vinculadas al desarrollo fáctico de esta lucha²²⁷ y como al principio de la época burguesa²²⁸ las relaciones materiales de existencia sólo permitían a la razón una libertad en el pensar puro y el querer puro, estos parecían dos caminos imposibles de reunirse, no obstante las cosas han cambiado:

Pero ahora se ha alcanzado una situación social en la que no es necesario que la realización de la razón esté limitada al pensar y querer puros. Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades.²²⁹

Así, la teoría materialista histórica busca igualmente desvelar el lado fructífero de la actividad humana, ya que la historia está también “preñada de futuro”, como diría Benjamin: “Incluso únicamente podrá perfilarse con claridad el contorno de esta parte positiva si se la contrasta con la negativa. Pero toda negación, por otra parte, vale sólo como fondo para perfilar

²²⁷ *Ibid.*, p. 84

²²⁸ Retomamos aquí el término de “época burguesa” por la importancia del ensayo donde apareció dicha denominación alterna a la modernidad: “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” (*Teoría crítica, loc. cit.*, pp. 151-222), en él Max Horkheimer analiza la relación entre los cambios históricos originados por los distintos desenvolvimientos de la forma de producción y reproducción capitalista y su relación con la dinámica psicológica-social de las sociedades occidentales. Este texto, de hecho, según John Abromeit: “proveyó las bases teóricas para algunos de los más importantes trabajos empíricos sobre el prejuicio que el Instituto realizó en los años cuarenta” (Abromeit, “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse”, en *Radical Philosophy Review*, vol. 16, núm. 1, 2013, p. 335. La traducción es nuestra). Aún más, según este mismo investigador, el artículo de Horkheimer: “«Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa», fue el más largo y —al menos ante sus propios ojos— el más importante ensayo que Horkheimer escribió en la década de 1930. El ensayo fue altamente elogiado por sus colegas y pasó a desempeñar un papel crucial en la labor del Instituto. Herbert Marcuse dio cuenta de él en sus importantes ensayos «El carácter afirmativo de la cultura» y «A propósito de la crítica al hedonismo» que se publicaron en la *Zeitschrift* en 1937 y 1938, respectivamente. Walter Benjamin cita «Egoísmo...» en su ensayo de 1937, sobre Eduard Fuchs, para apuntar que cualquier revolución social verdaderamente emancipadora debe sacar su poesía del futuro, no volver la mirada a las revoluciones burguesas como su modelo. En su «Ensayo sobre Wagner», que fue escrito en 1937-8, Adorno se basó en el análisis psicológico social que Horkheimer hace del líder populista romano del siglo XIV Cola di Rienzo en «Egoísmo...» para interpretar la ópera de Wagner sobre el mismo tema”. (Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School, loc. cit.*, p. 261. La traducción es nuestra)

²²⁹ *Id.*

lo vivo, lo positivo”.²³⁰ Es por ello que, el materialismo histórico se opone al encubrimiento de las luchas con las que, a lo largo de la historia, los hombres han intentado subvertir el orden existente, pues, aunque perdidas, la memoria de estas luchas contiene los anhelos no cumplidos a lo largo de la historia.

La investigación acerca de dónde se depositan estos anhelos de felicidad, así como cuál es la forma en que se regula o se somete la exigencia de la felicidad general; la acuciosa exploración por los cómo y los porqués de la creciente fetichización de las formas económicas, así como de la cosificación de todas las relaciones humanas; y la repercusión y propagación de estos fenómenos en la cultura, va a ser sin duda el gran aporte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt al materialismo histórico.

Es por ello que la filosofía de estos pensadores está estrechamente relacionada con la teoría materialista, puesto que es ella la que históricamente ha puesto el acento en “la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia”.²³¹ Pues, como afirma Max Horkheimer, es posible encontrar constantes en la filosofía materialista a través de la historia y una de ellas sería la exigencia de felicidad:

También en la antigüedad, ateniéndose al desarrollo de las fuerzas productivas, los filósofos materialistas se vieron forzados a cultivar prácticas internas frente al dolor; paz de ánimo es la consigna ante la privación, frente a la cual los medios externos fracasan. Por el contrario, el materialismo de la primera burguesía se dirigió a la multiplicación del conocimiento de la naturaleza y a la adquisición de nuevos poderes para su dominio y el del hombre. Sin embargo, la

²³⁰ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 461.

²³¹ Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*, loc. cit., p. 79.

miseria del presente está ligada a la estructura social. Por eso la teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo actual.²³²

Sin embargo, aunque el anhelo por la felicidad sea una constante del materialismo, ha habido grandes divergencias entre las distintas teorías materialistas a lo largo de su historia y de hecho estos autores marcarán una diferencia sustancial en lo que se refiere a su modo de entender al materialismo histórico. Inclusive dentro mismo del desarrollo histórico de éste, y ello tanto en sus temas, como en la manera de abordarlos.²³³ Del mismo modo, hubo varios desacuerdos con otros pensadores supuestamente adscritos a esta teoría; diferencias que quizás radiquen en la claridad de los anhelos perseguidos por estos autores. Pues como dice John Abromeit al respecto de aquello que guió la labor teórica de Max Horkheimer, y consideramos que esto es también válido para los otros tres pensadores aquí analizados, esto es, que “la búsqueda del conocimiento no es el establecimiento de verdades eternas, sino más bien el mejoramiento de las vidas de los seres humanos finitos”.²³⁴

Gracias a este impulso, estos autores reconocieron, como pocos, las limitaciones de la razón en su sentido más hondo; asimismo, pusieron en duda muchos los pilares sobre los que se sustenta la realidad en el capitalismo tardío: el tiempo, la libertad, el individualismo, el progreso. Y, con la misma radicalidad, le dieron voz a justificados reclamos que habían permanecido a la orilla de la reflexión materialista: la experiencia estética, el pasado acallado, los deseos inconscientes de la libido, incluso las esperanzas expresadas en el idioma de la religión. Por eso,

²³² Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, loc. cit., pp. 65-66

²³³ Sobre esta cuestión continuaremos ahondando a lo largo de esta investigación, pues resulta imprescindible para comprender el pensamiento de estos autores la confrontación de su obra con las distintas corrientes filosóficas con las que ellos se enfrentaron o bien, que se enfrentaron a ellos.

²³⁴ Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, loc. cit., p. 432. (La traducción es nuestra)

quizás, Benjamin podía afirmar con tanto énfasis que el materialismo histórico (al menos el de ellos) “está hecho para que venza siempre”.²³⁵

No obstante, puede refutarse que esto aún no ha pasado, que puede inclusive no pasar nunca, en ese caso, ¿hay que dudar de la verdad de estos análisis? ¿Habría, como muchos lo han hecho ya, que cuestionar si hubo un equívoco en su pensar, suavizar tal vez sus conclusiones? ¿O, quizás, aceptar que ya pasó su época? Consideramos que no, por el contrario, nos parece que su crítica y sus diagnósticos son tan válidos ahora como lo fueron entonces, pues han variado poco las condiciones de vida desde entonces y si lo han hecho, han sido para empeorar. Por ello, pensamos que hoy más que nunca es indispensable retomar la voz de la Teoría crítica con toda su radicalidad; intentar reconocernos en este instante de peligro y sentirnos aludidos por esa imagen del pasado que amenaza con desaparecer. Pues nuestras dudas quizás no sean tan distintas a las suyas:

Pero, ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar refutada, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de “Teoría crítica”. [...] Esta situación obliga a la teoría a agudizar su preocupación contenida en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo. [...] En el estado actual de su desarrollo, la Teoría crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente

²³⁵ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 35.

de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una “mala” situación fáctica.²³⁶

O como lo expresaba Walter Benjamin, curiosamente el filósofo del que más se ha discutido, de los cuatro que aquí estudiamos, su pertenencia al pensar materialista histórico:

Marx dispuso de tal manera sus investigaciones, que éstas adquirieron un valor de prognosis. Descendió hasta las condiciones fundamentales de la producción capitalista y las expuso de tal manera que de ellas se podía derivar lo que habría de esperarse más adelante del capitalismo. Se derivaba que del mismo se podía esperar no sólo una explotación cada vez más aguda de los proletarios sino también, finalmente, la preparación de las condiciones que hacen posible su propia abolición.²³⁷

“Pero toda negación vale sólo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo”,²³⁸ diría también Benjamin. Justamente, porque frente a ellos se desarrollaba la catástrofe, el materialismo que fue propuesto desde ese momento de derrumbe tenía que ser radicalmente crítico, pues se construía desde el abismo, constatando la caída de todo y sin embargo, o por ello mismo, anhelando las cosas finas de la vida, la felicidad sensual. Esta es la potencia que tiene el materialismo, el poder para mostrar que *es metafísica* creer que este sistema es eternamente estable. Y este también es el punto más importante a resaltar: que el materialismo histórico tendría que ganar porque si no ni los muertos están a salvo.

²³⁶ Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*, loc. cit., p. 85.

²³⁷ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México DF: Itaca, 2003, p. 37.

²³⁸ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 461.

El malestar (y el placer) en la cultura

Las creaciones de los hombres son frágiles, y la ciencia y la técnica que han edificado pueden emplearse también en su aniquilamiento.

Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*

La civilización tiene que defenderse a sí misma de un mundo que puede ser libre

Herbert Marcuse, *Eros y civilización*

A través de ese *lugar común* que el materialismo histórico resultó ser para Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse, estos autores realizaron un singular acercamiento de la Teoría crítica —a la cual iban dando forma y contenido durante su periplo— a las distintas manifestaciones culturales que la civilización occidental desplegaba en la primera mitad del siglo XX. El que estos pensadores —en cuya producción filosófica se pueden encontrar algunos de los textos más influyentes del siglo pasado— fijaran su mirada en asuntos del orden si no de lo superfluo, si de lo menor, de lo aparentemente no capital, tales como el cine o la radio; lo inconsciente, la sexualidad o el sueño; el juego o el coleccionismo; es decir, que tomaran por objeto de estudio a la cultura, constituye una incógnita difícil de desatender.

Para comprender el atrevimiento que significó esta elección —la cultura como objeto de análisis— resulta necesario subrayar que la circunstancia histórica no era cualquiera: mientras los integrantes del Instituto de Investigación Social desarrollaban su crítica a la cultura desde sus distintos refugios, los tambores de guerra fascistas se preparaban para esa fiesta de *la sangre y la tierra*, llamada Segunda Guerra Mundial —que produjo 50, 60, quizás 70 millones de víctimas, así como la puesta en práctica de una racionalidad burocrática, rigurosa y despiadada capaz de conseguir en unos cuantos años el exterminio sistemático de millones de seres humanos, gracias a la eficiencia sin precedentes de fábricas de la muerte nazis— y, por otro lado, pero en ese

mismo contexto, los logros de la racionalidad científica alcanzaban uno de sus puntos más álgidos en el Proyecto Manhattan, gracias al cual se logró esa reacción nuclear en cadena que destruyó, en tan sólo unos instantes, las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki.

Ahora bien, la extrañeza que nos produce la selección de estos autores a tales objetos se debe, quizá, a su originalidad, pero sobre todo a las razones de esta elección, pues fue a través del análisis de la cultura y sus productos que Horkheimer, Marcuse, Adorno y Benjamin desarrollaron una de las críticas más radicales a la forma de reproducción social capitalista. Y ello porque para estos autores lo que acontecía a su alrededor —incluida la persecución a la que *el enemigo* los tenía sometidos y que finalmente cobró la vida de Walter Benjamin— no suponía una excepción en la “lógica histórica”, por el contrario, era resultado de una forma cultural: la occidental y de su actual forma de reproducción social: el capitalismo, pues para ellos, como Benjamin diría: “El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”²³⁹; es decir, sólo una idea de la historia que contemple el devenir de esta cultura como progresivo puede asombrarse de que la catástrofe aún suceda. Empero, ese no era el caso de estos autores; por ello, y para romper con esa idea de la historia, pusieron en tela de juicio la cultura que la justifica y la sustenta.

Es por esto que, en un momento como el actual, en que Occidente, una vez más, alza su voz en contra de otras formas culturales —aduciendo la falta de tolerancia o la *barbarie* de éstas, en contraposición con su propia oferta cultural: la promesa ilustrada occidental y para ello encubre la realidad detrás de dicha propuesta civilizatoria, esto es, oculta la crueldad sistemática

²³⁹ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, loc. cit., p. 43.

que ha definido su historia— resulta indispensable revisar las exploraciones y análisis realizados por la Teoría crítica sobre la cultura (la cultura de Occidente), pues consideramos que esto puede ayudar a clarificar la flagrante contradicción en la que “aún” nos encontramos y la cual no “superaremos” mediante la lógica que la rige, esto es, gracias a creer en su progreso.

Para llevar a cabo dicha crítica a la cultura occidental, estos autores retomaron al método materialista formulado por Marx —y desarrollado posteriormente por varios autores— en un intento por explicar el devenir de la contradictoria forma de producción y reproducción capitalista, en su estado más tardío, así como la cultura de la cual surgió: la europea. No obstante, a diferencia del materialismo histórico que imperaba en la URSS y entre los principales partidos de izquierda radical europea, los pensadores de la Teoría crítica no sólo evitaron comunes prejuicios y encasillamientos alrededor de las esferas culturales —frecuentes en el marxismo ortodoxo, que las consideraba como súper—estructurales—, sino que las colocaron en un lugar central para la comprensión de esta sociedad. No en balde muchas de las hojas más importantes de Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Theodor Wiesengrund Adorno giran en torno a la cultura pues, como dice Horkheimer:

Todas las instituciones y procesos, en todos los dominios de la cultura, en tanto actúan sobre el carácter y los actos de los hombres, aparecen como momentos de conservación o bien de disolución de la dinámica social, y, según los casos, constituyen la argamasa de un edificio todavía en construcción, la masilla que reúne artificialmente partes que tienden a separarse, o una parte del explosivo que destroza el todo con la primera chispa.²⁴⁰

Mediante esta mirada dialéctica, que contempla las contradicciones en la esfera cultural como posibilidades de perpetuación o bien de supresión de determinada forma social y su

²⁴⁰ Max Horkheimer, *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 82.

cultura, la Teoría crítica nos devela las fortalezas y debilidades del mundo de las mercancías. La dialéctica materialista permitió a estos autores analizar estas contradicciones sin que intentaran resolverlas teóricamente o especularan sobre cómo anular sus oposiciones, pues bien sabían que esto no es sólo un asunto que se dirima teóricamente, sino que implica una determinada praxis social. No obstante, entendían que esta contradicción, hallable tanto en la cultura como en el pensar, no es sólo el “reflejo” de las formas de producción y reproducción social, sino su expresión y, como tal, parte intrínseca de las condiciones de posibilidad para el desenvolvimiento de los antagonismos sociales o para su posible ruptura. La cultura, por otro lado, como toda producción social, es no sólo proclive a las crisis y los desgarramientos que los individuos y sus clases suscitan mediante sus luchas, es también el campo donde se zanján, se anhelan, se vislumbran los objetivos de esas luchas. Por ello, la importancia de posicionar a los fenómenos culturales como producciones a través de las cuales una sociedad no solamente se perpetúa, sino también como ámbitos en los que la transformación social se puede incubar.

Entre los elementos de la crítica a la cultura y el papel que juega en la persistencia del status quo, se encuentran, dice Theodor Adorno: “que la cultura hace creer en una sociedad humanamente digna que no existe; que oculta las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano; y que, con apaciguamientos y consuelos, sirve para mantener con vida la perniciosa determinación económica de la existencia.”²⁴¹ Empero, la Teoría crítica no considera con ingenuidad tal reproche, pues, ¿es posible acaso denunciar a la cultura como mentira en una sociedad donde lo que domina es la mentira?; contemplarla como un lugar donde se naturalizan las contradicciones y se esconde la opresión de la mayoría para el beneficio de una minoría cada vez más pequeña; en la que dominan las formas mercantiles de sociabilidad; es decir, donde las

²⁴¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. loc. cit.*, p. 48.

relaciones sociales aparentan darse entre las mercancías y no entre los individuos que las producen. Esta es, en realidad, la mentira básica sobre la que descansa el régimen capitalista: el fetiche de la mercancía y su misterio, pues como aclara Marx:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores.²⁴²

De tal modo, que el análisis de aquello que se considera la falacia que oculta a la verdad, el velo que recubre a la realidad, es decir, el estudio de la cultura de la sociedad productora de mercancías puede significar, paradójicamente, un desgarrar del velo. Así al menos lo sugiere Theodor Adorno, en el aforismo antes citado: “*Tirar al niño con el agua*”, en el que, por un lado, analiza la crítica que se ha realizado a la cultura como ideología (“que oculta las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano”), puesto que ésta, llevada a su radicalidad, dice Adorno, haría que “con lo falso se extirparía también todo lo verdadero, todo lo que, de un modo impotente, como siempre, hace esfuerzos por salir del recinto de la praxis universal, toda quimérica anticipación de un estado más noble, y se pasaría directamente a la barbarie que se reprocha a la cultura como producto suyo.”²⁴³ Y, por otro lado, el filósofo advierte, en dicho fragmento, del peligro de realzar lo material por encima del elemento espiritual, por considerar a este último nebuloso y subjetivo, frente a la diáfana objetividad del intercambio libre e igualitario; ya que, dice Adorno:

²⁴² Marx: *El capital 1, loc. cit.*, p. 37

²⁴³ Adorno, *Minima moralia, loc. cit.*, p. 49

Si se llama a la realidad material el mundo del valor de cambio, pero se considera a la cultura como aquello que siempre se niega a aceptar su dominio, ese negarse es en verdad engañoso mientras exista lo existente. Mas como el cambio libre y legal mismo es la mentira, lo que lo niega está al mismo tiempo favoreciendo la verdad: frente a la mentira del mundo de la mercancía, la propia mentira se convierte en correctivo que denuncia a aquél.²⁴⁴

La propuesta entonces no es minúscula ni superficial, los autores del Instituto de Investigación Social ven en la esfera de la cultura la expresión de la maquinaria social que sostiene la forma de producción capitalista, pero no por ser su expresión es más nítida que ésta, ni menos alienada, y sin embargo, la cultura no pocas veces pone en tela de juicio la totalidad armónica de la forma social capitalista, pues muchas veces, de hecho, se le contrapone y delata las condiciones de vida sobre las que ella misma reposa:

La superestructura es la expresión de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no en su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación.²⁴⁵

Esta expresión de la base en lo productos culturales no significa que exista una relación de determinación directa entre ellos, es decir, que los últimos sean un reflejo, un puro eco de la primera. Pues si bien el materialismo histórico considera que las condiciones económicas, las formas de producción de una determinada sociedad están en la base del desenvolvimiento de una cultura, esta conexión, empero, no es inmediata, pues entre ellas median los individuos sus

²⁴⁴ Ibíd.

²⁴⁵ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 397

procesos, sus prácticas y sus anhelos o como dice Max Horkheimer: “Concebir el proceso económico como fundamento determinante del acontecer implica considerar todas las otras esferas de la vida social en su cambiante conexión con él, y entender ese proceso, no en su forma mecánica aislada, sino en unidad con las aptitudes y disposiciones específicas de los hombres, las cuales, por cierto, fueron desarrolladas por él.”²⁴⁶

No es casual, por tanto, la elección de Walter Benjamin del vínculo entre el sueño y la vigilia como metáfora de “la relación causal entre la superestructura y la base”²⁴⁷ puesto que “si la base determina en cierto modo la superestructura en cuanto a lo que se puede pensar y experimentar, pero esta determinación no es la del simple reflejo, ¿cómo entonces —prescindiendo por completo de la pregunta por la causa de su formación— hay que caracterizar esta determinación? Como su expresión.”²⁴⁸ Lo que esta metáfora señala es la relación mediada entre base y superestructura, asimismo hay una mediación entre la vigilia y el sueño. En un lado, lo que media entre los procesos económicos y los culturales son los individuos y su agencia; en el otro, es el inconsciente la mediación entre la vigilia y los sueños de los individuos. Tanto en un caso como en el otro la expresión que resulta no es inmediata, sino que llega deformada, distinta a la “causa”. En el caso del sueño la “causa” se encuentra en los acontecimientos diurnos: “Aquello que nos ha impresionado durante el día, domina también las ideas del sueño, y sólo por aquellas materias que en la vigilia han estimulado nuestro

²⁴⁶ Horkheimer, *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 82-83.

²⁴⁷ Benjamin, *Libro de los pasajes, loc. cit.*, p. 397.

²⁴⁸ Id.

pensamiento, nos tomamos el trabajo de soñar”²⁴⁹ y, en el otro, la “causa” de la cultura la hallamos en las formas de producción y reproducción social:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general.²⁵⁰

No obstante, como se mencionaba anteriormente, esta sucesión no es inmediata, pues esta mediada por los individuos, como expone Max Horkheimer: “En cuanto los hombres reaccionan frente a las variaciones económicas, los grupos actúan sobre la base de su complejidad humana, que en modo alguno puede entenderse sólo desde el presente inmediato y sin un conocimiento del aparato psíquico”.²⁵¹ Por ello, las formaciones culturales, sus bienes e instituciones, cobran una expresión propia que manifiesta al aparato económico, pero, como lo dice Benjamin, sin que ello sólo sea una mera representación, un puro reflejo, sino que se configura con una cierta autonomía: “Pero si los factores culturales adquieren, dentro del proceso total de la sociedad, en el cual sin duda están por completo entretejidos, una significación propia en cuanto actúan como rasgos de carácter propios de los individuos, con mayor razón las instituciones, que se basan en

²⁴⁹ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños 2*, traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid: Alianza editorial, 2002, p. 17

²⁵⁰ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 4-5

²⁵¹ Horkheimer, *Teoría crítica*, p. 87.

ellos, y que han sido creadas con miras a su fortalecimiento y continuación, poseen cierta legalidad propia, aunque sólo sea relativa.”²⁵²

Del mismo modo, los sueños tampoco guardan una única conexión de causa—efecto con lo vivido recientemente, pues aunque ello generalmente sea el contenido de lo soñado, muchas veces de forma latente se expresan en los sueños contenidos mucho más antiguos, al respecto Sigmund Freud, en su libro capital sobre el tema, opina: “[...] todo sueño posee a más de un alcance con lo recientemente vivido, en su contenido manifiesto, una relación, en su contenido latente, con lo vivido en las más lejanas épocas de la existencia del sujeto”²⁵³. Ahora bien, es justamente porque dicha expresión no es manifiesta sino que nos está velada, por lo que se requiere de la labor psicoanalítica para interpretarse, pues como afirma Freud:

[...] no existe, a mi juicio, estímulo onírico indiferente y, por tanto, tampoco sueños inocentes [...] todo lo que soñamos, o se demuestra psíquicamente importante de un modo manifiesto, o se halla deformado y sólo podemos juzgarlo después de realizar el análisis, el cual nos revelará siempre su importancia. El sueño no se ocupa nunca de cosas nimias, ni nosotros consentimos que nuestro reposo quede alterado por algo que no valga la pena.²⁵⁴

Del mismo modo, la expresión de la base en la superestructura requiere de una interpretación, ya que así como en los sueños hay un contenido latente, no manifiesto, la cultura no nos devela por sí misma los propósitos de quienes la producen, pues, como afirma Herbert Marcuse: “La cultura debe hacerse cargo de la pretensión de felicidad de los individuos. Pero los

²⁵² Id.

²⁵³ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 62

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 26.

antagonismos sociales que se encuentran en su base, sólo permiten que esta pretensión ingrese en la cultura, internalizada y racionalizada.”²⁵⁵

Es por ello que estos autores encontraron en la cultura un objeto de análisis que quizás develase el porqué de la continuidad e inclusive fortalecimiento de la forma de reproducción social capitalista y que, en el momento en que ellos emprendían esta crítica estaba tomando su cara más agresiva: la fascista.

Si la pregunta por la cultura revelaba el papel activo de los individuos no sólo en la posible subversión y destrucción del aparato económico, sino, viceversa, su agencia respecto a la continuidad e intensificación del mismo, de esta forma, esta cuestión incluía en ella otras tantas preguntas urgentes: ¿Gracias a qué mecanismos se naturaliza la opresión? ¿Mediante que fuerzas pulsionales es mantenido el orden prevaleciente al interior mismo de los individuos aun en contra de su propio bienestar? ¿Cómo estas contradicciones entre las distintas clases sociales encuentran acogida y, por tanto, se reproducen dentro de los propios individuos que las padecen?, ¿cuál es el papel que juegan la mimesis y la represión en la concreción civilizatoria? Pero ello sólo era posible de vislumbrar a través de un examen hacia el interior de los individuos, así como analizando la repercusión que dicho interior tiene en las relaciones sociales. Y esta investigación fue, sin duda, el aporte fundamental que Sigmund Freud hizo al conocimiento de nuestra sociedad, en general, y a la investigación emprendida por la Teoría crítica en particular.

Así pues, a continuación revisaremos el análisis que Horkheimer, Benjamin, Marcuse y Adorno hicieron sobre la importante aportación de Freud a la crítica social; en específico, acerca de aquellos elementos de la teoría psicoanalítica que examinan el papel del placer y de la

²⁵⁵ Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, p. 19

represión en los individuos, así como del vínculo que ellos tienen con la cultura. De este modo, extenderemos nuestro estudio sobre la elección y el uso, por parte de estos autores, del materialismo histórico —en una muy particular combinación con el psicoanálisis— para revelar el malestar y la dominación, pero también la incansable búsqueda de felicidad que yace en los diversos fenómenos y bienes culturales.

Precisamente, porque para estos autores los aspectos emocionales no son un dato menor, el cual pueda ser obviado por la crítica, es que recurren al psicoanálisis freudiano en busca de conceptos que les ayuden a articular un análisis que, por un lado, retome las circunstancias económicas e históricas que atiende el materialismo formulado en primera instancia por Marx, pero, por el otro, contemple también esas otras particularidades pasadas por alto por el marxismo ortodoxo, por ser calificadas como súper—estructurales. De ahí que la cultura, sus productos y sus problemas, se convierta en un objeto medular de su atención.

Cuando en 1930 Sigmund Freud terminó de redactar una de las obras capitales del siglo XX: *El malestar en la cultura*, se preguntaba si acaso el desarrollo cultural lograría “dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento”²⁵⁶, esta pregunta resulta aún más pertinente en nuestra época, afirma Freud, pues “hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado.”²⁵⁷ Estas frases, pertenecientes al último párrafo de su emblemática obra, muestran la agudeza del análisis a la cultura que el pensador austriaco había desarrollado, pues

²⁵⁶ Freud, *El malestar en la cultura*, p. 140.

²⁵⁷ *Id.*

señalaban con penetración el peligro inminente que se cernía sobre su propia cultura y como resultado de ella.

La seriedad de su diagnóstico no fue pasado por alto por los autores del Instituto de Investigación Social, por el contrario; como ya se mencionaba, la importancia de la teoría psicoanalítica fue decisiva para el desenvolvimiento de la crítica social que estos autores llevaron a cabo; más aún, el darle a los aspectos irracionales e inconscientes del actuar individual un valor tan significativo, fue muy audaz. Aunque hubo intentos anteriores a la Teoría crítica de incluir las investigaciones psicoanalíticas al estudio de la sociedad, sin embargo, habían sido rechazadas tanto por los propios círculos psicoanalíticos como por el marxismo ortodoxo.²⁵⁸ No obstante, el ascenso del fascismo propició, en parte, una revaloración de dicha teoría, pues, como lo explica Martin Jay: “Lo que hizo imposible que la psicología fuera rechazada fue la inesperada aparición de una política irracional de masas con el fascismo, que no había sido prevista por los marxistas ortodoxos.”²⁵⁹

En una época marcada por las esperanzas progresistas, ya fueran de cuño comunista o social demócrata, o bien aquellas de corte liberal y positivista, la firme creencia en la racionalidad y progresión de la cultura occidental parecía en amplios círculos (y, para desgracia nuestra, sigue pareciendo) un hecho indubitable. No obstante, la inclusión de dichos aspectos en el análisis social fue siempre parte de una articulación crítica, pues los autores de la Teoría crítica eran incompatibles con posiciones irracionalistas, también en boga en la época.

²⁵⁸ De hecho Wilhelm Reich, uno de los primeros en llevar a cabo dicha tentativa, fue expulsado tanto del partido comunista como del movimiento psicoanalítico. Cfr. Paul Robinson, *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Nueva York: Cornell University Press, 1990.

²⁵⁹ Martin Jay, *Adorno*, p. 77.

Por todo ello, cuando en 1931, Max Horkheimer comienza a dirigir el Instituto de Investigación Social no duda en incorporar al psicoanálisis en dicho proyecto. En su discurso inaugural como director, Horkheimer dejaba en claro que el rumbo que el Instituto tomaría a partir de ese momento tendría como fin un acercamiento por distintos cauces a la Investigación Social, uno de ellos sería la investigación empírica guiada por el psicoanálisis:

[...]se trata, y no soy el único que sostiene esta opinión, de organizar una serie de investigaciones estimuladas por cuestiones filosóficas en las cuales participen filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos unidos en una comunidad de trabajo para realizar juntos lo que en otras áreas del conocimiento una sola persona hace en el laboratorio y lo que todos los investigadores verdaderos han hecho siempre: abordar las grandes preguntas filosóficas a través de los métodos científicos más refinados para revisarlas y transformarlas, para desarrollar nuevos métodos de análisis, pero sin perder jamás de vista la generalidad a la que apuntan esas preguntas. De este modo, las cuestiones filosóficas ya no podrán responderse simplemente con un Sí o con un No, sino que deberán ser integradas dialécticamente a los procesos de investigación empírica, es decir que la respuesta a estas cuestiones dependerá del conocimiento arrojado por el progreso de la investigación, que a su vez afectará la forma misma de las preguntas. En el estudio de la vida social, ningún investigador puede adoptar este procedimiento en solitario, no sólo por el inmenso volumen de material (Stoff) que debe ser tratado, sino también por la indispensable variedad de las ciencias auxiliares.²⁶⁰

²⁶⁰ Horkheimer, *La Situación Actual de la Filosofía Social y las Tareas de un Instituto de Investigación Social*, traducción de Santiago Castro Gómez en: [//santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=235](http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=235), p. 10. El original en alemán: *Die gegenwertige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, se encuentra publicado en: *Frankfurter Universitätsreden*, núm. XXXVII, Frankfurt: 1931 y reimpresso en *Sozialphilosophie Studien*, pp. 41ss. Publicado en inglés: "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", en *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, traducción de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer y John Torpey, Cambridge: MIT Press, 1995, p. 1ss. Cabe aquí destacar que aunque Max Horkheimer comenzó a dirigir el Instituto en 1931, éste surgió como una idea compartida con Friedrich Pollock y, por supuesto, Felix Weil, a principios de los años veinte, en ese momento la formación de un

Horkheimer anunciaba así una de las aportaciones más originales, en la historia reciente, a la Investigación Social: intentar saltar por encima de las fronteras que dividen a las disciplinas sociales y, de alguna forma, yuxtaponer el trabajo empírico y el filosófico; más aún, poner al servicio de los problemas filosófico—sociales un gran aparato de investigación empírica. Esto significó, entre otras cosas, la audaz apuesta de conjuntar la crítica materialista de Marx a las relaciones sociales capitalistas, con el psicoanálisis de Freud²⁶¹ —ello a pesar de que este maridaje entre dos teorías sociales tan (aparentemente) divergentes era muy mal visto, tanto en los círculos comunistas como dentro del psicoanálisis—.

La necesidad de entrelazar la crítica marxiana a la forma de reproducción social capitalista con la crítica freudiana al malestar en la cultura —un malestar producto de la continua represión interna y externa de los individuos; efecto de la instauración de la cultura y el progreso civilizatorio—, fue la atrevida propuesta de este grupo que deseaba desmarcarse del rumbo que en ese momento había tomado tanto la teoría marxista ortodoxa, como aquella que provenía de la socialdemocracia. Con ello, también, estos autores buscaban poner en jaque las formas clásicas del análisis social dentro de la academia alemana, sumamente influenciada aún por el idealismo alemán. Y los alarmantes resultados de la encuesta que el Instituto había realizado a los obreros y

instituto de investigación marxista era apenas un proyecto que buscaba conjuntar la teoría y la praxis. Cfr. Jay, *La imaginación dialéctica*, *loc. cit.*, p. 27ss; Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *loc. cit.*, p. 55ss.

²⁶¹ Aunque fue a partir del nombramiento de Horkheimer, como director del Instituto, que el trabajo empírico dentro de éste tuvo un énfasis mayor y con él la inclusión de la investigación psicoanalítica, fue de hecho con las encuestas realizadas a trabajadores alemanes, en 1929, y diseñadas por el propio Horkheimer en estrecha colaboración con Erich Fromm, que el psicoanálisis ingresó, por decirlo de alguna forma, al Instituto de Investigación Social y con ello a la naciente Teoría crítica: “El estudio representa un momento decisivo, no sólo en la integración del psicoanálisis en Horkheimer, sino también en el desarrollo de la Teoría Crítica en general, en la medida en que ésta fue la primera vez que ambos fueron aplicados a un problema social concreto [...] Las hipótesis teóricas del marxismo no-dogmático y el énfasis en la investigación empírica, que dieron forma al estudio en general, serían ampliamente atribuibles a Horkheimer; en cambio, la implementación de los métodos psicoanalíticos en la formulación de las preguntas de la encuesta y el análisis de las respuestas serían, principalmente, contribución de Fromm.” John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *loc. cit.*, p. 186. (La traducción es nuestra).

empleados alemanes²⁶², entre 1929 y 1931, dejaba muy en claro que la herramienta que la psicología aportaba era indispensable para entender los fenómenos sociales a los que se enfrentaban, pues, como afirma Horkheimer en su ensayo de 1932, “Historia y psicología”:

[...] la cultura depende de la manera en que se lleva a cabo el proceso de vida de una sociedad, es decir, su lucha contra la naturaleza; cada parte de esta cultura lleva en sí la marca de aquellas relaciones fundamentales, y, junto con la actividad económica de los hombres, también cambia su conciencia; en efecto, antes que negar la iniciativa humana, esta afirmación quiere proporcionar un conocimiento de las formas y condiciones de su efectividad histórica. Es cierto que en cada caso la actividad humana debe tener como punto de arranque las necesidades vitales tal como fueron configuradas por las generaciones precedentes, pero las energías de los hombres —tanto las que apuntan a mantener las relaciones tal cual existen en la actualidad, como aquellas dirigidas a cambiarlas— tienen características que les son propias, las que han de ser investigadas por la psicología.²⁶³

Este texto de Horkheimer²⁶⁴, publicado en el primer número de la revista del Instituto: *Zeitschrift für Socialforschung*²⁶⁵, marca el inicio de lo que serán una serie de artículos e

²⁶² Erich Fromm, *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich*. loc. cit.

²⁶³ Horkheimer, “Historia y psicología”, en *Teoría crítica*, loc. cit., p. 31.

²⁶⁴ Horkheimer, “Geschichte und Psychologie” en *Zeitschrift für Socialforschung*, núm. 1, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, pp. 125-144.

²⁶⁵ Vale la pena resaltar aquí cómo en la conformación misma de la *Revista de Investigación Social (Zeitschrift für Socialforschung)* se muestra el intento, propuesto por Horkheimer como el derrotero que el Instituto emprendería bajo su dirección, de ir más allá de la división tradicional entre disciplinas; ello no sólo por las diversas áreas de la teoría de la sociedad que convergían en esta publicación, sino por la cantidad de recensiones ahí publicadas, acerca de los temas sociales y científicos más diversos, pues, como expone Jürgen Habermas: “En ella los artículos que definen las posiciones de la Escuela ocupan menos de la mitad de cada número; la parte dedicada a comentarios ocupa más de un tercio del total. Y como la redacción exigía que los cometarios fueran extremadamente concentrados y breves, cada año se pasa revista a más de trescientas publicaciones, en el curso de los años se pasó revista a casi tres mil quinientos títulos [...] sin esa parte de recensiones —abunda Habermas— no hubiera podido realizarse la Idea que Horkheimer había proyectado en el prólogo al primer número bajo el lema de «investigación social» -la Idea de una teoría de la sociedad centrada en la época presente que se somete al juicio de la investigación empírica en todas las ciencias sociales.” Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1986, p. 367-368.

investigaciones conjuntas, patrocinadas por el Instituto de Investigación Social, alrededor de la inclusión de algunas categorías freudianas que pudiesen aportar elementos psicológicos —que comúnmente se habían quedado fuera del análisis social— para la comprensión y crítica de fenómenos culturales decisivos. Lo que con ello se buscaba era una penetración teórica más amplia al proceso de vida social capitalista en su versión tardía.

La pertinencia de dichas categorías freudianas, dentro del desarrollo de la Teoría crítica es insoslayable. De hecho, fue justamente el análisis empírico a los obreros y empleados alemanes durante el final del decenio de los veinte —al que hemos hecho referencia— una de las principales causas de que el Instituto pudiera salvar su trabajo (y estos pensadores su vida), antes de que el nazismo tomara el poder.²⁶⁶

Asimismo, con la inclusión del psicoanálisis al estudio de la sociedad productora de mercancías, estos autores también buscaban quebrantar las prácticas y actitudes intelectuales propias del mundo académico de la época, para las cuales la división entre las distintas disciplinas era indubitable, más aún, aquellas habidas entre los estudios de tipo empírico y los del campo de la pura teoría.

²⁶⁶ Cfr. Wiggershaus, *o. c.*, p. 147ss. John Abromeit abunda aún más en cómo el trabajo conjunto con Erich Fromm, alrededor de la encuesta a los obreros y empleados alemanes, le hizo patente a Horkheimer la necesidad de sacar al Instituto de Alemania: “En las entrevistas, Horkheimer subraya que su respeto por Fromm, en ese tiempo, estaba también basado en el hecho de que su comprensión del psicoanálisis y la sociología lo hizo sensible, muy tempranamente, a la amenaza de una victoria Nacional Socialista y a la necesidad de que el Instituto no sólo huyera de Alemania, sino incluso de Europa en su conjunto. En contraste con Pollock, por ejemplo, quien era escéptico sobre la urgencia de huir y más escéptico aún acerca de ir a Estados Unidos. Ya desde 1929, Horkheimer comenzó a pensar, seriamente, en los arreglos para reubicar al Instituto. Fromm estaba de acuerdo con Horkheimer sobre esta mudanza desde el principio; por lo que ayudó a Horkheimer en sus esfuerzos para establecer una sucursal del Instituto en Ginebra, en 1930, y fue el primero en viajar a los Estados Unidos para explorar la posibilidad de reubicar el Instituto allí.” *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, *loc. cit.*, p. 195. (La traducción es nuestra)

Estos pensadores pretendían, igualmente, con la inserción de la psicología en su crítica, poner en duda a la lógica progresiva y positivista que había envuelto al marxismo soviético: el creer que por las propias contradicciones de la forma de reproducción social capitalista, la clase obrera o proletaria iba a enfrentarse a ella. Sin embargo, al contrario de lo que el marxismo ortodoxo esperaba (y auguraba), lo que las encuestas demostraban era que había otras fuerzas inconscientes que dirigían, muchas veces, el actuar de la clase obrera —lo cual sin duda reafirmaba la hipótesis planteada por George Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, acerca de la cosificación generalizada: “El capitalismo ha producido una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda la sociedad”.²⁶⁷

De ahí la necesidad de tomar en cuenta el análisis psicológico para la construcción de una filosofía social, pues, como explica Adorno, la exclusión de la psicología de la teoría social es el reflejo de la separación entre la sociedad y la psique en los individuos:

Las ciencias de la sociedad y de la psique, en la medida en que avanzan sin vinculación alguna entre ellas, incurren comúnmente en la sugestión de proyectar sobre su sustrato la división del trabajo cognoscitivo. La separación de sociedad y psique es falsa conciencia; eterniza categorialmente la disensión entre sujeto viviente y la objetividad que rige sobre los sujetos y, sin embargo, procede de ellos. Pero esta falsa conciencia no se puede desmontar por decreto metodológico. Los seres humanos no son capaces de reconocerse a sí mismos en la sociedad ni ésta en sí misma, porque están alienados entre sí y respecto al todo. Sus relaciones sociales cosificadas se les presentan necesariamente como un ser en sí. Lo que la ciencia especializada proyecta sobre el mundo refleja sólo lo que acaeció en el mundo. La falsa conciencia es a la vez algo correcto, la vida interior y la exterior han sido desgarradas la una de la otra. Sólo a través de la determinación de la diferencia, no mediante conceptos ampliados, se expresa de forma

²⁶⁷ György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, loc. cit., p. 108.

adecuada su relación. La verdad de la totalidad se halla en la parcialidad, no en la síntesis pluralista.²⁶⁸

Es así como, continuando con la discusión esbozada en el apartado anterior acerca de la conciencia cosificada (Lukács), ahora seguimos los pasos que llevaron a Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin, de maneras muy diversas y en distintos tiempos, por el error psicoanalítico. Pues para vislumbrar eso que de por sí vive en la oscuridad, esas otras fuerzas que mueven a la historia y que se desarrollan a nuestras espaldas, hacía falta un método que tomara en consideración a lo inconsciente —todo eso otro que se le escapa a la razón, que confunde a la conciencia y sabotea sus planes— y esa es, justamente, la gran contribución que psicoanálisis hizo a la Teoría crítica.

Por ello, estos cuatro autores consideraron que las “fuerzas psíquicas” de los individuos son un factor que no se puede obviar u omitir, sobre todo aquellas fuerzas que mantienen andando a la forma de reproducción social en la que aún nos encontramos. La cuestión, entonces, puede plantearse así: ¿en qué medida dichas “fuerzas psíquicas” dentro de los individuos ayudan al mantenimiento de una maquinaria de insaciable explotación humana o, al menos, no lo obstaculizan? Algo de este problema se había revelado ya en la encuesta a los empleados y obreros alemanes, puesto que en sus resultados se veía que “una actitud política de izquierda podía resultar ser una satisfacción sustituta de un obrero o un empleado *adaptado psíquicamente a la sociedad de clases*.”²⁶⁹

Porque el capitalismo en su fase tardía requiere de una colaboración constante de todos los miembros de la sociedad, sea ésta producto de una satisfacción sustituta; de la coacción

²⁶⁸ Adorno, “Sobre la relación entre sociología y psicología”, en *Escritos sociológicos I*, traducción de Agustín González Ruiz, Madrid: Akal, 2004, pp. 41-42.

²⁶⁹ Wiggershaus, o. c., p. 151. (Las cursivas son nuestras)

directa; de la educación autoritaria constantemente reafirmada en todas las relaciones sociales, o bien, una combinación de todas ellas. Y para lograr la verdadera colaboración primero hay que alcanzar la conformidad con esta realidad, pues: “cuando la contradicción entre lo interno y lo externo se volvió demasiado molesta para la conciencia, se entrevió la posibilidad de lograr la reconciliación, no subordinando a la voluntad la realidad tozuda, sino armonizando la vida interior con esa realidad. Si la libertad consiste en la concordancia formal entre la existencia externa y la propia decisión, entonces nada se tiene que temer: basta con que cada uno acepte el acontecer histórico y su lugar en él”.²⁷⁰ Todo individuo ha de adaptarse al mundo tal cual es, de hecho, la forma de vida capitalista se le presenta al individuo como un modo de vida natural, un estado de naturaleza al que sólo cabe soportar y para lograrlo hay que reprimir constantemente toda búsqueda de satisfacción.

Y, justamente, lo que Freud contempla en los distintos síntomas de un generalizado *malestar en la cultura*, a través de la práctica psicoanalítica, es que: “no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción de poderosas pulsiones (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?). Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres”²⁷¹ y dicha renuncia revela el otro costo de la vida moderna: la represión de nuestros deseos y la postergación de nuestros anhelos. Este es el diagnóstico freudiano del que la Teoría crítica abrevó. Pues lo que Freud concluyó, gracias al análisis clínico de la libido, es que la coerción exterior deviene en coacción interior: “[...] primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa” lo cual se transforma,

²⁷⁰ Horkheimer, “Autoridad y familia” en *Teoría crítica*, loc. cit., p. 101.

²⁷¹ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Volumen 21, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 96.

explica Freud, en “instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral.”²⁷² De este modo los individuos introyectan las constricciones que la maquinaria social les impone. Así, la vida psíquica de cada uno lleva en sí no sólo la huella violenta de las constantes renunciaciones pulsionales en la que se sostiene la cultura, sino que dentro mismo de cada uno habita un vigilante interno que somete casi cualquier intento de rebelión:

Al comienzo, la conciencia moral (mejor dicho: la angustia, que más tarde deviene conciencia moral) es por cierto causa de la renuncia de lo pulsional, pero esa relación se invierte después. Cada renuncia de lo pulsional deviene ahora una fuente dinámica de la conciencia moral; cada nueva renuncia aumenta su severidad e intolerancia, y estaríamos tentados de profesar una tesis paradójica, con que sólo pudiéramos armonizarla mejor con la historia genética de la conciencia moral tal como ha llegado a ser notoria; hela aquí: La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones.²⁷³

El diagnóstico freudiano al respecto de esta lucha interna, entre las fuerzas pulsionales y la constante renuncia a ellas exigido por el principio de realidad —la vida interior y la exterior que, como dice Adorno, han sido desgarradas la una de la otra—, que gobierna al yo, resulta de una gran utilidad para comprender factores que la crítica a la economía política no llega a explicar, pero que, sin embargo, subyacen al comportamiento de los individuos y determinan muchos de sus procedimientos.

²⁷² *Ibid.*, p. 119-120.

²⁷³ *Id.*

La civilización se basa, de esta manera, en una renuncia a la vida instintiva. Pero esta represión de los instintos sexuales —y de las pulsiones agresivas, destructoras, de las que Eros extrae también energía para canalizarla en obras de cultura— termina por hacer fracasar la obra misma de Eros.

El callejón sin salida de nuestra civilización radica en que, por un lado, ésta requiere de la represión de las pulsiones sexuales, pero por el otro lado, esta represión termina fortaleciendo las pulsiones destructivas que terminan por escapar del dominio de Eros. En consecuencia, esta civilización reprimida y represora es incapaz de controlar la agresividad que genera. Esta es cada vez mayor, puesto que el progreso de la civilización ha sido precisamente progreso en la renuncia instintiva, en las defensas individuales y sociales aplicadas a frenar los instintos de la sexualidad y ni siquiera es posible gozar de ellos con las reglas del consumo propias del capitalismo:

La sociedad burguesa liberó a los individuos, pero sólo en tanto personas que han de mantenerse disciplinadas. La libertad dependió desde un principio de la prohibición del placer [...]. En el nuevo orden, como las clases dominadas no prestan un servicio inmediato y personal, sino que son utilizadas mediatamente, como elementos de producción de plusvalía para el mercado, se consideró inhumano utilizar el cuerpo de los dominados como fuente de placer y emplear al hombre directamente como medio (Kant); en cambio se pensó en la utilización de sus cuerpos y de su inteligencia para obtener una mayor ganancia, era el ejercicio natural de la libertad. Consecuentemente, la cosificación en la fábrica se convirtió en deber moral de los pobres, pero la cosificación del cuerpo como instrumento de placer se volvió algo reprobable, se transformó en “prostitución”.²⁷⁴

²⁷⁴ Herbert Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, loc. cit., p. 39

Eso que llamamos progreso civilizatorio tiene como fundamento al aumento constante de la represión de las pulsiones sexuales, pues estas originalmente no tienen limitaciones temporales y espaciales, la sexualidad es básicamente “perversa polimorfa”. Sin embargo, la organización social convierte en tabús o en perversiones prácticamente todas las manifestaciones de los instintos sexuales que no sirvan o preparen para la función procreativa:

Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al hacerlo adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya sometido a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas. Nuestra cultura europea occidental corresponde a un punto culminante de este desarrollo. [...] La elección de objeto queda restringida en el individuo sexualmente maduro al sexo contrario, y la mayor parte de las satisfacciones extragenitales son prohibidas como perversiones. La imposición a una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia. El efecto de estas medidas restrictivas podría consistir en que los individuos normales, es decir, constitucionalmente aptos para ello, volcasen todo su interés sexual, sin merma alguna, en los canales que se le han dejado abiertos. Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia.²⁷⁵

Perversión se le llama, entonces, a todo impulso sexual que no se limite a la genitalidad, que rompa los esquemas y estereotipos que someten a la sexualidad a ser puramente medio de procreación, de perpetuación de la especie. De este modo, las funciones erógenas del cuerpo son

²⁷⁵ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, loc. cit., p. 96.

reprimidas. La sexualidad se reduce a pura genitalidad. La civilización sustenta su existencia en este primario sacrificio común: “La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido”.²⁷⁶

Bajo las instancias de la producción en el capitalismo el individuo ha debido constreñir su sexualidad a la organización meramente genital, que concentra la libido a fin de potenciar el resto del cuerpo como un instrumento de trabajo. Esta exigencia de la sociedad capitalista con respecto a la relación que el hombre debe de guardar con su sexualidad ha despojado al cuerpo de la totalidad de sus zonas erógenas, las pregenitales, por ejemplo, las cuales están al servicio de una sexualidad no productiva ni reproductiva. Y aunque la represión es indispensable para la vida en sociedad, es decir a la acción civilizatoria del hombre, sin embargo lo que no es necesario es la represión sobrante, la cual no está indisolublemente ligada a la cultura; así, lo que no es indispensable son los mecanismos que llevan al sometimiento total de los hombres a través de la represión excedente ni gracias a la opresión sin cuartel a la que se ven sometidos la mayor parte de la humanidad para mantener andando la cada vez más omnipotente y obnubilante maquinaria capitalista.

Si ya el alcance del psicoanálisis se había hecho patente durante la encuesta realizada por el Instituto, a los obreros y empleados alemanes, fue en el transcurso de los años en el exilio, mientras el fascismo lograba asentarse en el mundo y dejar impresa su huella indeleble, el psicoanálisis y sus aportaciones al respecto de las fuerzas pulsionales que actúan inconscientemente se volvió aún más significativo para el trabajo que estos autores realizaron;

²⁷⁶ *Id.*

pues uno de los aspectos que el nazismo develó fue la importancia de las condiciones subjetivas, psíquicas de los individuos que contribuyeron al establecimiento y mantenimiento de la irracionalidad objetiva de la que el fascismo y el nazismo hicieron gala. Pues como lo explica Adorno:

No sólo la técnica oratoria de los demagogos fascistas es de naturaleza astutamente ilógica y pseudo—emocional; lo peor es que ni los programas políticos de acción concreta, ni ninguna idea política definida desempeñan un papel relevante en comparación con los estímulos psicológicos dirigidos al auditorio. De hecho, es gracias a estos estímulos y otras informaciones que podemos identificar tales discursos como fascistas, más que por las vagas, confusas plataformas que expresan.²⁷⁷

Vale la pena por ello volver a revisar algunos de los aspectos en los que la Teoría crítica converge con la teoría psicoanalítica, así como aquellos en los que la lleva más adelante o hace una crítica de ésta. Puesto que en la forma específica de un cultura convergen tanto la manera en que se lleva a cabo el proceso de producción de vida de una sociedad como las fuerzas psíquicas de los individuos que la forman, pero también la herencia de las generaciones pasadas, la tradición, ninguno de estos factores pueden ser obviados a la hora de intentar analizar el desarrollo y comportamiento de dicha cultura.

Dentro de estas fuerzas psíquicas, a las que el psicoanálisis se refiere, la renuncia de lo pulsional, como hemos visto, ocupa un lugar preponderante para el desenvolvimiento de la vida en sociedad, para la existencia y mantenimiento de la cultura. El costo de dicha renuncia pesa sobre cada individuo y se repite infinidad de veces en la vida social, su peso, por tanto, no es poco y requiere, como afirma Freud, de múltiples calmantes para poder soportarlo. De forma tal

²⁷⁷ Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista. loc. cit.*, pp. 7-8.

que, la vida en sociedad se enfrenta a la aspiración de felicidad, verdadero fin de cada individuo. Más aún cuando esta sociedad se enfrenta a los individuos que la sostienen como un enigma. Pues aunque el individuo busca su propia felicidad, esta no puede ser posible —y esto es válido ahora más que nunca— fuera de la sociedad, de hecho sólo mediante ella pueden los individuos conseguir algo: “Pues el interés privado es producto ya del interés socialmente determinado y sólo puede alcanzarse mediante las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece: está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social.”²⁷⁸

Lo que Freud va a poner en duda de esta tesis marxiana es dicha indiferencia, pues el rechazo o la aceptación, es decir, las relaciones libidinales entre los distintos individuos son un factor central del psicoanálisis que la Teoría crítica va a tomar muy en cuenta. De hecho, para Freud, “La cultura pone en juego la máxima cantidad posible de libido con fin inhibido, para reforzar los vínculos de comunidad: para ellos es indispensable una restricción de la vida sexual.”²⁷⁹

Gracias a estos ingredientes conceptuales retomados del psicoanálisis freudiano, la Teoría crítica buscaba no sólo ampliar la crítica marxiana a las relaciones sociales capitalistas, sino sobre todo iluminar lo que hasta entonces aún se mantenía dentro de la oscuridad en el análisis social. Pues aunque el materialismo histórico (como se analizó en el capítulo anterior) señala la opresión y el sufrimiento de los individuos, esta teoría poco o nada se interesó en la relevancia psicológica que estos factores ejercen, así como también omitió en cómo intervienen en su vida y

²⁷⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador, 1857-1858*, traducción de Pedro Scaron, México: Siglo XXI, 2007, p. 74-76

²⁷⁹ Freud, *El malestar en la cultura*, *loc. cit.*, p. 100.

en sus relaciones intersubjetivas el deseo de felicidad y de placer que alienta a los individuos. Al omitir lo que ello significa en la vida de éstos, el materialismo histórico dejaba un bache por donde una parte esencial del funcionamiento de la ideología se le escabullía. Dado que, a partir de estos factores psicológicos que conforman de manera relevante las motivaciones, los deseos y los miedos de los individuos se puede delinear de forma más clara las relaciones sociales que estos establecen, a veces en contra de su propio bienestar.

La Teoría crítica va a retomar el señalamiento que el materialismo histórico hace acerca de la opresión y del sufrimiento humano como un objetivo central de su reflexión, pero a diferencia de otros autores de esta corriente, para quienes dichos factores jugaban un papel importante como (posible, probable o segura) causa de la lucha de clases, de instigación a la rebelión, para los autores de la escuela de Frankfurt, tanto el sufrimiento como la opresión pueden contarse como elementos de la sujeción a las formas de producción que, de hecho, los originan:

[...] en el más oscuro lugar de trabajo, en las actividades más monótonas, bajo las más tristes condiciones de vida, en medio de una existencia que se caracteriza por privaciones, humillaciones y peligros, sin perspectivas de mejoría duradera, por ninguna causa deben los hombres mostrarse abatidos. Cuanto más crédito pierde el consuelo de la religión, tanto más se refina y elabora en el hombre común el aparato para la producción de alegría [...] La capacidad para el goce inmediato más bien se ha debilitado, embotado, perdido en muchos casos, debido a la prédica idealista del ennoblecimiento y la abnegación. Se confunde felicidad con un sustraerse a los golpes del destino y a los conflictos de conciencia, es decir, el estar relativamente a salvo de dolores internos y

externos y de angustias, un estado neutral, a menudo muy sombrío, en que el ánimo vacila entre la actividad y el aburrimiento.²⁸⁰

La felicidad y placer, por otro lado, van a ser igualmente una fuente constante de cavilación e interés para estos autores, ya que entre ambos extremos se despliega una tensión dialéctica que, si no explica del todo las distintas relaciones sociales y afectivas que establecen entre sí los individuos, sí devela parte de la complejidad en la que se desenvuelve el comportamiento humano dentro de esta contradictoria forma social y, por ello, muestra como el lugar que estas emociones ocupan en la vida de los individuos no es indiferente para la continuación o la posible disolución de la forma de producción y reproducción social capitalista.

Por ello, es importante revisar tanto las formas de imposición a través de las cuales la cultura establece el comportamiento social, como vislumbrar de qué forma dicho ordenamiento se nos aparece como natural —en esta segunda naturaleza se subvierte el orden y el terror primitivo a las fuerzas de la naturaleza es ahora encarnado por el horror a las relaciones y producciones sociales— y nos impide escapar de él, inclusive conociéndolo, pues, como explica Adorno:

El super-yo, la instancia de la conciencia, pone ante los ojos del individuo no sólo lo mal visto socialmente como lo malo—en—sí, sino que fusiona de forma irracional la angustia antigua a la aniquilación física con la muy posterior angustia a no pertenecer ya a la unión social, que en lugar de la naturaleza abarca a los hombres. Esta angustia social, alimentada en fuentes atávicas y muy exagerada de múltiples formas, que desde luego puede volverse a convertir en todo momento en angustia real, ha acumulado una violencia tal que tendría que ser un héroe moral quien se librara de ella, incluso entendiendo a fondo lo que tiene de ilusorio.

²⁸⁰ Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador”, *loc. cit.*, p. 161-162

No solamente en el horror a las fuerzas sociales descansa la aceptación o sometimiento a la realidad que se nos presenta, pues: “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes.”²⁸¹ Hay entonces, también, satisfactores y calmantes que nos ayudan a soportar la vida tal y como se nos impone, como afirma Freud.

Algunos de estos calmantes son ideas con una fuerza material difícil de soslayar, por la promesa contenida, pero que, al cambiar de valencia sirven para perpetuar lo que en su originalmente buscaban subvertir. Un caso ejemplar es el concepto de libertad, el cual ha sido la oferta ilustrada por excelencia, pero que en los hechos ha perdido su contenido social, su significado subversivo del orden prevaleciente para reducirse a la *libertad del alma*, como analiza Herbert Marcuse: “La libertad del alma ha sido utilizada para disculpar la miseria, el martirio y la servidumbre del cuerpo. Ha estado al servicio de la entrega ideológica de la existencia a la economía del capitalismo”.²⁸²

Del mismo modo, hay satisfactores, formas de escape de las tácticas impositivas de esta cultura. Posibilidades del gozo, del placer y la felicidad que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin han podido imaginar o intuir a partir de su negatividad, de su ausencia. Puesto que de acuerdo con el desarrollo alcanzado por el conocimiento, por el avance técnico y por las fuerzas de producción, las posibilidades de alcanzar un verdadero e inmediato goce para la totalidad de la humanidad que produce y sostiene esta realidad son altísimas, sin embargo:

[...] cómo el proceso vital está determinado no sólo por los intereses verdaderos de los individuos cuya existencia está solidariamente formada en la confrontación con la naturaleza, estas

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 75.

²⁸² Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, *loc. cit.*, p. 31

posibilidades no están desarrolladas en las relaciones sociales fundamentales: se puede tener conciencia de ellas sólo en tanto posibilidades perdidas, mutiladas y desplazadas [...] La contingencia en las relaciones con los hombres y las cosas, y los obstáculos, pérdidas y renunciamentos que con ellas están dados, se convierten en la expresión de la anarquía y la injusticia de la totalidad: una sociedad en la que hasta las relaciones personales están determinadas por la ley del valor económico.²⁸³

Estas potencias perdidas, mutiladas o desplazadas estos autores las han podido ver en pequeños resquicios; a veces monstruosos, como en la locura; a veces deformados, como en la prostitución y otras veces disfrazadas, como en el espectáculo, en el circo e inclusive en el arte:

Allí cuando el cuerpo se convierte en una cosa, en una cosa bella, puede presumirse de una nueva felicidad. En el caso extremo de la cosificación, el hombre triunfa sobre aquélla. El arte del cuerpo bello, tal como hoy puede mostrarse sólo en el circo, en las *varietés* y en las revistas, esta frivolidad desprejuiciada y lúdica, anuncia la alegría por la liberación del ideal, a la que el hombre puede llegar cuando la humanidad, convertida verdaderamente en sujeto, domine a la materia. Sólo cuando se suprima la vinculación con el ideal afirmativo, cuando se goce de una existencia sabia, sin racionalización alguna y sin el menor sentimiento puritano de culpa, es decir, cuando se libere a los sentidos de su atadura al alma, surgirá el primer brillo de otra cultura.²⁸⁴

Asimismo, existen relaciones entre los individuos que pretenden quebrar las relaciones contractuales, a las que los subsume la forma de reproducción social capitalista, y extraerlas de su cosificación, aunque sea por un instante, como en el encuentro amoroso, en la amistad, en la camaradería o en la lucha solidaria: “En la nostalgia de muchos adultos por el paraíso de la niñez; en el modo en que una madre puede hablar a su hijo, aun cuando este haya entrado en

²⁸³ Marcuse, “A propósito de la crítica al hedonismo”, en *Cultura y sociedad*, loc. cit., p. 100.

²⁸⁴ Marcuse, *Carácter afirmativo de la cultura*, loc. cit., p. 40.

conflicto con el mundo; en el amor entrañable de una mujer por su marido, se encuentran vivas ideas y fuerzas que no están unidas con la existencia de la familia actual”.²⁸⁵ Otras veces, en cambio, esto se consigue dialécticamente, llevando al extremo la cosificación de las relaciones: “el amor a la prostituta es la apoteosis de la empatía con la mercancía.”²⁸⁶

Estos autores ven en esa pequeñas cosas, en las rememoraciones fugaces y en las relaciones afectivas, momentáneas o no, los destellos de esa felicidad anhelada y no dejan de mencionarla, no por un optimismo que intente, al final, adecuarse al estado de las cosas ni por bosquejar una utopía que resulte un paliativo de esta contradictoria realidad, sino, por el contrario, porque saben que esa pretensión de placer no debe silenciarse, ya que: “La aspiración de felicidad tiene una resonancia peligrosa en un orden que proporciona a la mayoría penuria, escasez y trabajo.”²⁸⁷ Luego, hay *algo* que se oculta detrás de la razón y que vive sometido a una coerción sin descanso y por lo cual accedemos a nuestra esclavitud sin apenas reparar en ello; pero esto mismo, sin embargo, nunca deja de luchar por salir, por escapar, por lograr, al fin, el anhelo de felicidad.

Más arriba anotamos ya la pregunta que se hacía Sigmund Freud apenas unos años antes de la entrada del nazismo al poder: ¿Acaso el desarrollo cultural lograría dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento?²⁸⁸ Para 1947, cuando la capacidad de exterminio entre los hombres había alcanzado uno de sus puntos más álgidos, casi 20 años después de que Freud planteara su pregunta sobre la capacidad destructiva de la cultura occidental, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno parecen responderla

²⁸⁵ Horkheimer, “Autoridad y familia”, *loc. cit.*, p. 138.

²⁸⁶ Benjamin, *Libro de los pasajes*, *loc. cit.*, p. 511.

²⁸⁷ Marcuse, *Carácter afirmativo de la cultura*, *loc. cit.*, p. 19.

²⁸⁸ Cfr. Freud, *El malestar en la cultura*, *loc. cit.* p. 140.

con otra pregunta: “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie?”²⁸⁹

²⁸⁹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit. p. 51.

3. Cultura mercantil y mercancías culturales

Ese oscuro deseo del objeto: el goce del consumo

Bastaría que el párpado blanco de la pantalla pudiera reflejar la luz que le es propia, para que hiciera saltar el universo.

Mas, por el momento, podemos dormir tranquilos, pues la luz cinematográfica está convenientemente dosificada y encadenada.

Luis Buñuel, *El cine instrumento de poesía*

Haciendo un recuento de lo examinado en el capítulo anterior, revisaremos ahora la articulación que estos autores fueron construyendo, durante su destierro, alrededor de la producción de bienes culturales de la sociedad capitalista.

Como mencionábamos en el inciso “El malestar y (el placer) en la cultura”, resulta si no extraño, al menos singular, el que los teóricos aquí analizados pusieran en el centro de su reflexión a la cultura y sus productos. Esta centralidad de los problemas culturales para la Teoría crítica resalta dada la gravedad de los acontecimientos que circunscribían la huida de tierras alemanas de estos cuatro pensadores. Pero también a que ellos encontraban en el materialismo histórico propuesto por Marx un lugar común, esto es, una base especulativa desde donde formular su crítica; un lenguaje común a través del cual desarrollar los “problemas teóricos, le dice Benjamin a Horkheimer, que la situación mundial nos propone ineluctablemente”²⁹⁰. Por ello, nos produce sorpresa la elección por los asuntos culturales por parte de estos filósofos, puesto que la teoría marxista, dice Marcuse: “establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas”²⁹¹. Así pues, en la tradición marxista, la crítica a la economía política es preeminente.

²⁹⁰ Carta de Walter Benjamin a Max Horkheimer, 22 de febrero de 1940, *Libro de los Pasajes*, *loc. cit.*, p. 967

²⁹¹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, *loc. cit.*, p. 274.

Sin embargo, como analizamos en el apartado “Materialismo histórico, un lugar común”, “la proposición de Marx es una proposición crítica, que señala que la relación existente entre la conciencia y la existencia social es una relación falsa, que debe ser superada para que la verdadera relación pueda salir a la luz”²⁹²; de tal forma, develar los cómo y los porqués de las discrepancias entre la conciencia y la existencia social, es igualmente central para la teoría marxista. Las contradicciones propias de la forma de reproducción social capitalista no son fáciles de captar a simple vista. La cultura desplegada por esta sociedad contiene también esta ambigüedad, de tal manera que el análisis de la cultura mercantil ha de tomar en cuenta esta complejidad y esto fue captado muy bien por los autores de la Teoría crítica dice Benjamin al respecto:

En su capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía, Marx mostró la apariencia ambigua que presenta el mundo económico del capitalismo —una ambigüedad muy aumentada por la intensificación de la economía capitalista—. Resulta claramente visible p. ej., en las máquinas, que agudizan la explotación en vez de aliviar la suerte del hombre. ¿No se encuentra esto en general relacionado con la doble faz de las apariencias del siglo XIX, de la que nos ocupamos? ¿Una importancia hasta entonces desconocidas de la embriaguez para la percepción, de la ficción para el pensamiento?²⁹³

Justamente el ver la importancia de estas *sutilezas*, el preguntarse por “la importancia de la ficción para el pensamiento” o sobre el significado político del cine o de la música, por ejemplo, es uno de los sellos característicos de la Teoría crítica. A ello se debe, tal vez, el que estos cuatro pensadores produjeran, durante su exilio de la Alemania nacionalsocialista, algunas de las reflexiones más importantes del siglo XX en torno al problema de la cultura en la

²⁹² *Id.*

²⁹³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *loc. cit.*, p. 400

modernidad, o como diría Max Horkheimer, en la época burguesa.²⁹⁴ “La industria cultural” y “Juliette, o Ilustración y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer; *El autor como productor*, *El arte en la época de su reproductibilidad técnica* o el *Libro de los Pasajes*, de Benjamin; *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* o “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, de Marcuse; los ensayos *Sobre el Jazz* o *Sobre la música popular* de Adorno, así como el texto de Horkheimer sobre *Arte y cultura de masas*; son algunos de los títulos que la Teoría crítica aportó al debate filosófico sobre la cultura burguesa y sus productos.

Si esta reflexión surgió del suelo común que encontraron en el materialismo histórico, es indispensable entonces que retomemos el análisis a la forma mercantil, central en el discurso marxista —pues es de conformidad con ese “objeto físicamente metafísico” que el mundo burgués, es decir, la sociedad mercantil se ha construido o bien, como lo dice Adorno, “lo que confiere «unidad» a la modernidad radica precisamente en el carácter de la mercancía”—. Hay que examinar, entonces, la imbricación que hizo la Teoría crítica entre el discurso de Marx y el psicoanalítico, buscando penetrar en la cultura mercantil propia de la época burguesa. Y quizás así, podremos adentrarnos en el misterio de la mercancía y con ello en el secreto de la forma de producción capitalista en general y muy concretamente en la producción cultural propia del capitalismo.

En el capítulo anterior mencionábamos ya la propuesta benjaminiana sobre ver en la cultura no un reflejo de las formas de producción, sino más bien el hecho de que: “Las

²⁹⁴ El término de “época burguesa” aparece en el ensayo de Max Horkheimer: “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” (*Teoría crítica, loc. cit.*, pp. 151-222), como una denominación alterna y crítica a la modernidad.

condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura”.²⁹⁵ Y puesto que el estudio acerca de la mercancía —de su carácter central en la crítica a la economía política y de las implicaciones de dicha reflexión en los diversos ámbitos del saber— es sumamente amplio, hemos decidido abordarla por un derrotero muy distinto, por aquél en el cual la Teoría crítica fijó su mirada: en su entramado expresivo.

Esta decisión parte, también, de acoger la recomendación de estos autores de la Teoría crítica respecto a evitar la “tentación” de la definición y esquivar “la idea de que los conceptos tienen que ser unívocamente fijados, identificados y únicamente utilizados si obedecen a la lógica de la identidad”.²⁹⁶ Y dado que lo fragmentario, lo inacabado, el saber imposible de asir fuertemente dentro del sistema pues “precisamente el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento verdadero”,²⁹⁷ es el saber al que la Teoría crítica siempre ha aspirado, intentaremos en lo que sigue llevar a cabo la tarea que propone la Teoría crítica esto es, la de “despertar un saber, aún no consciente, de lo que ha sido”.²⁹⁸ Por lo cual, probaremos un método inspirado en la propuesta de Benjamin con respecto al montaje,²⁹⁹ con la finalidad de evitar ir demasiado deprisa respecto a la teorización, pues como Horkheimer advierte:

Paseando por un manicomio, la impresión que recibe el lego ante la visión del loco enfurecido es apaciguada por la clasificación científica del médico, según el cual el enfermo está en un «estado de excitación». Con la clasificación científica el horror del hecho es presentado en cierta manera como inadecuado. «Y bien, se trata sólo de un estado de excitación». Del mismo modo se tranquilizan algunas personas en lo que se refiere a la constatación del mal en general si tiene una

²⁹⁵ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 397

²⁹⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. loc. cit., p. 173.

²⁹⁷ Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, loc. cit., p. 11.

²⁹⁸ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 460.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 462.

teoría en la que encuadrarlo. Aquí pienso también en algunos marxistas que, a la vista de la miseria, se apresuran a deducirla. Con la teorización también se puede ir demasiado deprisa.³⁰⁰

Con ello, buscamos una vía de acceso que haga posible captar —frente a la enorme construcción del mundo capitalista, ante la abundante producción en masa de mercancías— eso que queda de lado alrededor del *asunto* de la mercancía y que se evapora en el aire, como los sueños al despertar.

La cultura mercantil

Las posibilidades de acceder a la comprensión de la forma de reproducción social capitalista a través del análisis de la mercancía fueron dadas por Marx en dos de sus textos más emblemáticos: *La contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*. En ambos, el pensador alemán comienza su examen del capitalismo mediante la revisión de la mercancía como centro de esta forma de sociabilidad. De ahí se puede deducir por qué Adorno, por ejemplo, parece proponer “despertar” a través de ella: “Entender a la mercancía como imagen dialéctica, significa entenderla también como causa de su hundimiento y de su «superación» y no como simple regresión a lo más antiguo”.³⁰¹ Theodor Adorno ve en las mercancías esos fragmentos en los que los individuos se enajenan, pero que son paradójicamente los más cercanos, aquello que le confieren unidad a la modernidad, ya que ésta radica precisamente en el doble carácter de la mercancía y es justamente a través de esta doble cara como se expresa la vida moderna; es ésta la base de sus contradicciones y la posibilidad de su extinción.

Como ya habíamos examinado en: “Materialismo histórico, un lugar común”, la centralidad de la forma mercancía en el discurso marxista va a convertirse en el eje alrededor del

³⁰⁰ Horkheimer, *Ocaso*, *loc. cit.*, p. 34

³⁰¹ Adorno a Benjamin en una carta del 2 al 4 de agosto de 1935, en *Correspondencia*, *loc. cit.*, p. 115.

cual se despliega la crítica lukácsiana a la ideología. Lukács considera que la forma mercancía penetró en todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transformó a su imagen y semejanza. De este modo, la mercancía pasó a ser una forma universal de configuración de la sociedad; la producción masiva de mercancías convierte las relaciones sociales en una relación entre objetos que existe al margen de aquellos que las producen. Por eso, dice Marx, “su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen”.³⁰² Dicha vinculación entre cosas aparece, así, como natural. Retomando esta idea, la Teoría crítica considera que la forma mercantil devino en segunda naturaleza y, asimismo, reflexiona en cuál es el costo humano de dicha naturalización: “las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas, para sobrevivir”.³⁰³

Aunque es en la época burguesa que la cosificación de la entera sociabilidad se generaliza, hasta naturalizarse: “La cosificación es un proceso que puede ser reconstruido remontándose hasta los orígenes de la sociedad organizada y del uso de herramientas. [Sin embargo, la transformación de todos los productos de la actividad humana en mercancías se consumó sólo hasta la irrupción de la sociedad industrial]”.³⁰⁴ El que la entera producción de nuestra sociedad sea la fabricación de mercancías, somete a los hombres, que paradójicamente realizan esta producción, al dominio de las leyes capitalistas: “Bajo el imperio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad

³⁰² Karl Marx, *El capital I*, loc. cit., p. 40.

³⁰³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 119

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 74. Las líneas entre corchetes son mi traducción al texto de Horkheimer, originalmente escrito en inglés, y el cual que dice así: “However, the transformations of all products into commodities was achieved only with the emergence of industrialist society.” *Eclipse of reason*, The Continuum Publishing Company, New York, 2005, p. 28. Puesto que en la traducción de Jacobo Muñoz no queda clara la diferencia que Horkheimer apunta respecto a la transformación de todo producto en mercancía, en la sociedad industrial; la traducción de Jacobo Muñoz es esta: “La conversión de todos los productos de la sociedad industrial no se consuma, en cambio, hasta la irrupción de la sociedad industrial”. *Crítica de la razón instrumental*, p. 74.

humana. Dicho de otro modo, los materiales que debieran servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la convivencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de producción material”.

De tal modo, que aunque natural para nosotros —quizá de hecho lo más natural—, aun así la mercancía encierra un carácter misterioso que procede justamente de su *forma* misma³⁰⁵ y que la hace aparecer como algo oscuro. La mercancía se torna misteriosa, pues el contenido de valor que ella conlleva —a la par que el de su valor de uso—, se vuelve imposible de comprender a simple vista. Y sin embargo, al ser *su forma* la que establece los modos de vida en el capitalismo, transitamos a través de ella cotidianamente, esto es, a pesar de su carácter enigmático *hacemos* al mundo a su imagen y semejanza: “El carácter de fetiche de la mercancía no es un hecho de conciencia sino que es eminentemente dialéctico en tanto que produce conciencia. Pero esto quiere decir que la conciencia o el inconsciente no pueden reproducirlo simplemente como sueño, sino que responden a él por igual con el deseo y el miedo”.³⁰⁶ Así, el miedo y el deseo que provoca el fetichismo de la mercancía, en sus productores, significó un doble aspecto que la Teoría crítica analizó en diferentes “mercancías” culturales.

³⁰⁵ “¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste *forma de mercancía*? Procede, evidentemente, de esta misma forma”. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, p. 37. Este misterio procedente de la *forma* es muy significativo; sobre ello el filósofo esloveno, Slavoj Žižek, hace una interesante analogía entre la forma de la mercancía y la forma del sueño en Freud, y cómo en ambos casos es la *forma* el continente del enigma: “Pero, como Marx indica, hay un cierto «pero»: la revelación del secreto no basta. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el «misterio» de la forma mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma mercancía, lo que captura su atención es el trabajo como verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma mercancía, y está es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*. A pesar de la explicación bastante correcta que hace del «misterio de la magnitud del valor», la mercancía sigue siendo para la economía política algo misterioso y enigmático. Es lo mismo que con el sueño: aun después de haber explicado su significado oculto, su pensamiento latente, el sueño sigue siendo un fenómeno enigmático. Lo que no se ha explicado todavía es simplemente su forma, el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma.” (Žižek, *El sublime objeto de la Ideología*, traducción de Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pp. 39-40.)

³⁰⁶ Adorno a Benjamin en una carta del 2 al 4 de agosto de 1935, en *Correspondencia*, *loc. cit.*, p. 113.

Por ello, la Teoría crítica se acerca al problema de la mercancía con sumo cuidado y bastante imaginación y propone una exégesis que va más allá del efecto cosificante que la configuración mercantil conlleva, pues “por una parte, la mercancía es lo alienado, en lo que el valor de uso se extingue, pero por otra parte es lo que sobrevive, lo que, alienado, sobrepasa la inmediatez. En las mercancías, de un modo no inmediato para los hombres, está depositada la promesa de inmortalidad”.³⁰⁷ Esto no quiere decir que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin salten por encima del análisis al intercambio mercantil o que minimicen su importancia, por el contrario. La propuesta de estos autores es hacer una crítica que pueda ver en los productos humanos (y la mercancía es en la época burguesa el producto humano *par excellence*) sí el botín de guerra de los triunfadores, pero también la tradición que habita en ellos: “la tradición de los oprimidos”; la lucha por alcanzar una vida verdaderamente humana.

En ese sentido la mercancía, su producción, representa también la batalla por la liberación, en la medida en que el trabajo social y la división del trabajo necesarios para la elaboración de mercancías han permitido un atisbo de lo que la “igualdad”, la “libertad” y el “individuo” podrían significar.

El mundo instaurado por el régimen capitalista ha logrado desfetichizar las relaciones entre los hombres al igualarlos en cuanto a productores independientes: “La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa”.³⁰⁸ Sin embargo, el costo de ello no es cualquiera: “El favor de que el Mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁰⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *loc. cit.*, p. 67-68

del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado”.³⁰⁹

Lo mismo sucede con la libertad, indispensable para el intercambio de mercancías, pero principalmente para la venta “libre” de la mercancía fuerza de trabajo; pues “la venta del trabajo ha de realizarse sobre la base de la propia decisión del pobre”.³¹⁰ La libertad ensalzada por el pensar moderno ha significado para la inmensa mayoría el verse lanzado a la gran maquinaria productiva *liberada* de sus relaciones sociales, es decir, sin considerar que todo individuo se encuentra entrelazado de diversas formas con la totalidad social.

Por otra parte, por el lado de lo que la libertad ha significado en la vida y el comportamiento humano: “La sociedad burguesa liberó a los individuos, pero sólo en tanto personas que han de mantenerse disciplinadas. La libertad dependió desde un principio de la prohibición del placer”.³¹¹ A pesar de ello, podríamos apuntar a favor de la sociedad productora de mercancías, ha sido gracias a la igualdad³¹² y la libertad —aunque estas sucedan exclusivamente en el ámbito regulado por la economía burguesa— que la mujer ha conseguido cierta independencia.³¹³ He aquí parte de las tensiones dialécticas que habitan en la forma mercancía y que hacen de su análisis una labor compleja.

³⁰⁹ *Id.*

³¹⁰ Herbert Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, *loc. cit.*, p. 39

³¹¹ *Id.*

³¹² El asunto de la igualdad plantea, asimismo, otro binomio dialéctico central en la modernidad, a saber, el que se da entre igualdad y diferencia, en este caso, es también el doble carácter de la mercancía el fondo del cual se desprende la contradictoria unidad de igualdad y diferencia, indispensable para entender muchos de los debates más actuales. Al respecto véase el ensayo, inscrito en la estela de la teoría crítica, de Stefan Gandler: “Modernidad e Identidad. Actualidad de la reflexión político-social”, (Gandler, en *Fragmentos de Frankfurt. loc. cit.*, p. 118 y ss.)

³¹³ Ello supuso, sin duda, una serie de cambios y extrañamientos en la forma de ver y concebir a la mujer por parte de la cultura burguesa, sobre todo a partir del siglo XIX cuando la necesidad de mano de obra fabril se acrecentó significativamente; al respecto resulta interesante, por ejemplo, la reflexión de Walter Benjamin sobre la inserción de la figura de la lesbiana en la obra de Baudelaire: “El siglo XIX empezó a introducir sin remisiones a la mujer en el

Puesto que el fetichismo de la mercancía va más allá de ser un acto puramente de conciencia, del cual podríamos librarnos gracias al conocimiento claro y distinto de éste; por el contrario, éste “produce conciencia” y subvierte nuestra percepción: “Dentro de largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial. El modo en que se organiza la percepción humana —el medio en el que ella tiene lugar— está condicionado no sólo de manera natural, sino también histórica”.³¹⁴ Podemos decir, entonces, que el fetichismo de la mercancía posibilita ciertas formas de desciframiento de la realidad que en otras condiciones no son viables de concebir, ni de ser soñadas o siquiera deseadas. De hecho, quizás el contemplar a la realidad como un objeto a descifrar parte de esta específica conciencia emanada de la forma mercantil de producción.³¹⁵

proceso de producción mercantil. Los teóricos estaban de acuerdo en que su feminidad específica quedaría amenazada; con el paso del tiempo aparecerían sin duda rasgos masculinos en la mujer. Baudelaire ve positivamente estos rasgos. Al mismo tiempo, sin embargo, quiere disputárselos al dominio económico. Es así como llega a darle un acento puramente sexual a esta tendencia del desarrollo de la mujer. El prototipo de la lesbiana expresa la ambigua posición de la “modernidad” frente al desarrollo técnico. (Lo que no podía perdonar a George Sand era haber profanado esta imagen, cuyos rasgos ella misma poseía, con su mentalidad humanitaria. Baudelaire decía que era peor que Sade.)” (Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 326.) Sin embargo, esta nueva posición en el seno de la sociedad productora de mercancías y la “independencia” que podría significar, ha venido siendo reprimida de muy diferentes formas, una de las más importantes, para la Teoría crítica, es el mantenimiento del papel de la mujer dentro de la familia, pues “[...] toda su posición dentro de la familia nuclear tiene como necesaria consecuencia un encadenamiento de importantes energías psíquicas que podrían actuar en beneficio de una configuración activa del mundo. La monogamia supone en la sociedad masculina burguesa la desvalorización del placer que es reducido a la pura sensualidad. [...] Hay una separación forzada que la mujer misma, y con mayor razón el padre, defienden con energía; lo que se separa es la abnegación Idealista y el apetito sexual, los pensamientos tiernos y los meros intereses, la celestial profundidad anímica y la pasión terrena; esta separación constituye una raíz psíquica de la existencia escindida en contradicciones. [...] La mujer, en cuanto se doblega a la ley de la familia patriarcal, se convierte en un momento de que reproduce la autoridad en esta sociedad”. (Horkheimer, “Autoridad y familia”, en *Teoría crítica*, loc. cit., p. 143-144).

³¹⁴ Benjamin, *El arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 46.

³¹⁵ Acerca de ello resulta interesante la analogía entre Marx y Freud respecto a ver, en ciertos problemas medulares de su teoría, una analogía con el jeroglífico y su desciframiento, el primero, por ejemplo, encuentra que: “el valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles *como valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje.” (Marx, *El capital I*, loc. cit., p. 39.) En el caso de Freud esta analogía sirve para representar el trabajo de análisis de los sueños. Para el psicoanálisis el sueño tiene un contenido doble —al igual que la mercancía—, en él encontramos tanto Ideas latentes como un contenido manifiesto: “Las Ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio,

Por estos aspectos ambiguos y enigmáticos que recubren al problema de la mercancía hemos decidido acercarnos a ésta, a través de una no menos peculiar película. El caso elegido para penetrar, mediante su entramado, la expresión que en ella se da del secreto de la mercancía es, en sí mismo, un hermoso misterio; pues nos parece que *Ese oscuro objeto del deseo*³¹⁶ es un filme en el que podemos encontrar, como un jeroglífico, una metáfora surrealista del doble carácter de la mercancía.

Ese oscuro objeto del deseo

Este filme del realizador español naturalizado mexicano, Luis Buñuel, es una película que definitivamente dista mucho de querer ejemplificar o reflejar este extraño carácter doble de la mercancía, carácter que conforma ésta, nuestra escindida realidad. En ella, empero, podemos encontrar una expresión fílmica de la confusión que reina en la forma de reproducción social capitalista, pero a la que, sin embargo, estamos tan acostumbrados que no reparamos ni un instante en su desconcertante disociación. La última película de Buñuel, nos muestra, como algo totalmente natural, el hecho del todo anormal de dos personas que son sólo una. El personaje central de la película: Conchita (una joven española migrante en París y que se emplea como sirvienta de Matthieu, un hombre rico y bastante mayor que ella) es interpretado por dos actrices³¹⁷ indistintamente, las cuales son totalmente distinguibles la una de la otra.³¹⁸

el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las Ideas latentes. Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura jeroglífica". (Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 123.)

³¹⁶ Dirección de Luis Buñuel, *Cet obscur object du désir* (1977)

³¹⁷ La española Ángela Molina y la francesa Carole Bouquet.

³¹⁸ Esta semejanza del personaje fílmico con el doble carácter de la mercancía, quizás no sea tan gratuita, después de todo, como Adorno afirma: "La injusticia inferida por la sociedad masculina a la mujer se vuelve contra aquella: la mujer se identifica con la mercancía". (Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 72.) Por otro lado, en uno de los textos que este autor escribió junto con Horkheimer, ambos definen a la mujer con cualidades similares a las

Uno de los aspectos que más nos interesa examinar respecto a este jeroglífico cultural, llamado *Ese oscuro objeto del deseo*, es que para penetrarlo es necesaria una sociedad cuya escisión es tal, que cualquier espectador puede discernir que a un mismo personaje lo hagan dos actrices. Si las dos Conchitas son susceptibles de ser una metáfora del doble carácter de la mercancía es porque la forma de reproducción social capitalista sienta las bases sobre las que crecen las condiciones de posibilidad para que un discurso tan esquizofrénico pueda ser comprendido. Pues para nosotros, los espectadores, es del todo perceptible la división entre las dos Conchitas, pero aun viendo esta división entendemos que es sólo una Conchita y en un breve lapso de tiempo nos convencemos de ello. De tal modo, la película transcurre sin que el continuo cambio de la intérprete protagonista afecte la historia ni confunda al espectador³¹⁹ de lo verdaderamente importante: la imposibilidad del sujeto que la desea de obtener lo que quiere de ella.

A pesar del hecho de que no se parezcan ni actúen igual, se acepta la propuesta de Buñuel y se asume que Matthieu —el otro protagonista, el cual vive enfrascado en una interminable anhelo por Conchita— desea a las dos Conchitas como si fuesen una sola. Es esta una sublime metáfora de la fascinación que sentimos por el doble carácter de la mercancía. Del mismo modo que Matthieu, no reparamos en las dos caras, de cualquier manera nos es igualmente inaprensible e incomprensible la imposibilidad de acceder a lo que aparentemente se nos ofrece. Matthieu ve en ella lo que quiere, lo que necesita³²⁰ pero en lo que inmediatamente piensa es en su billetera³²¹

de la mercancía: “En cuanto representante de la naturaleza, la mujer se ha convertido en la sociedad burguesa en imagen enigmática de irresistibilidad e impotencia”. (Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *loc. cit.*, p. 121-122.)

³¹⁹ Acostumbrado ya a la ambigüedad de la sociedad productora de mercancías. Cfr. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *loc. cit.*, p. 45

³²⁰ “La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer las necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades humanas, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos”. (Marx, *El capital*. *loc. cit.*, p. 3.)

pues “la posición económica es un elemento constitutivo en la potencia erótica del varón. En esta sociedad uno que no es nada, no posee nada, no puede nada, no deviene nada, no encarna ninguna posibilidad real, éste tampoco tiene ningún valor erótico”³²² y es que, de hecho, “la potencia económica puede sustituir la sexual”³²³ o en palabras de Marx: “La fealdad se anula con el dinero”.³²⁴

De igual modo, vemos en la mercancía el objeto de nuestro deseo, pero en lo que pensamos inmediatamente es en la billetera. Así pues, *sabemos* de su doble carácter, pero eso no basta para impedirnos caer bajo su hechizo. Y es que el fetichismo de la mercancía no se resuelve con “saber”. El saber no establece una relación de ventaja con la mercancía, pues ella conserva su carácter libidinal, no pierde su encanto. Las dos Conchitas hacen una sola, indiferente para aquél que la desea, en este caso para Matthieu. Conchita, digamos que “uno”, es la misma que Conchita “dos”, para los efectos del deseo. Por ambas es que Matthieu enloquece, no una u otra, sino las dos. Asimismo sucede con la mercancía, como dice Adorno, no hay una preeminencia de una sobre la otra, pues “en cuanto mercancía es directamente una unidad de valor de uso y valor de cambio; al mismo tiempo, sólo es mercancía con referencia a las demás mercancías”.³²⁵

Matthieu desea a Conchita y parece tener los medios para poseerla, pues “el dinero es la alcahueta entre la necesidad y el objeto”³²⁶ ...del deseo. Una y otra vez lo vemos sacar la

³²¹ En una escena en casa de Conchita, Matthieu le dice a ésta: “Diario me pregunto: ¿qué puedo hacer por ella? Y todo lo que se me ocurre, es esto...” y saca de su bolsillo un sobre con dinero. Dir. Buñuel, *Cet Obscur Object du Désir*.

³²² Horkheimer, *Ocaso*, p. 38.

³²³ *id*

³²⁴ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, en *Marx y su concepto de hombre* de Erich Fromm, traducción de Julieta Campos, México DF: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 172

³²⁵ Adorno y Benjamin, *Correspondencia*, *loc. cit.*, p. 115

³²⁶ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, *loc. cit.*, p. 170

billetera; llenar sobres de dinero; dejar dinero sobre la mesa de la madre e inclusive comprar una casa para Conchita, es decir, cumple con su parte en el proceso de intercambio: “Hay tantos matices del pago como matices del juego amoroso, lentos o rápidos, sigilosos o brutales. ¿Qué significa eso? La herida, roja de vergüenza, en el cuerpo de la sociedad, segrega dinero y cura. Se cubre de una cicatriz metálica”.³²⁷

“Mateo, tú no me quieres a mí, sino lo que no te doy”

He aquí el fetichismo de la mercancía; pues aquello que la mercancía no nos puede dar es su secreto, lo que oculta y la hace misteriosa a pesar de ser revelado, porque no es una cuestión epistemológica sino práctica: lo que deseamos de la mercancía y ésta no nos lo otorga es la relación social que la hace posible, esta castración que coloca a todo individuo dividido —falsa y realmente— de la sociedad es el núcleo duro que provoca un deslizamiento del deseo. Pues aquello que le da sentido a la vida humana: su actividad, le es extrañada a cada uno de los miembros de la sociedad mercantil. A tal punto, que el producto colectivo de este trabajo: la mercancía, se les presenta como un objeto ajeno que lo domina, dice Marx, “el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un *ser ajeno*, como un *poder independiente* del productor.”³²⁸

En esta imposibilidad de experimentar la verdadera sociabilidad se encierra una transacción sin fin: deseo perenne, pago perenne. Pues, como afirma Horkheimer: “en la medida en que los hombres no se pueden ayudar a sí mismos, necesitan fetiches”.³²⁹ Mientras más deseo las relaciones sociales que se me ocultan, más consumo las mercancías que las subsumen; mayor es la inversión del tiempo y mayor mi enajenación, mi soledad, mi aislamiento: “la *devaluación*

³²⁷ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 493

³²⁸ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, loc. cit., p. 105.

³²⁹ Horkheimer, *Ocaso*, loc. cit., p. 91

del mundo humano aumenta en relación directa con el *incremento* de valor del mundo de las cosas”.³³⁰

Esta privación del verdadero objeto del deseo se expresa una y otra vez en las mercancías que produce la industria cultural, en ellas se lleva al paroxismo la imposibilidad de la cercanía: “La ley suprema es que los que disfrutan de ella no alcancen jamás lo que desean [...] La permanente renuncia que impone la civilización es nuevamente infligida y demostrada a sus víctimas, de modo claro e indefectible, en toda exhibición de la industria cultural. Ofrecer a tales víctimas algo y privarlas de ello es, en realidad, una y la misma cosa. Éste es el efecto de todo el aparato erótico. Justamente porque no puede cumplirse jamás todo gira en torno al coito”.³³¹

Es posible que en este tipo de mercancías culturales se realice un deslizamiento del deseo aún más efectivo; pues la imposibilidad de que el verdadero placer se obtenga alguna vez, no disminuye el encantamiento que el objeto produce. Algo así, sin duda, se esconde detrás de la producción masiva del discurso sexual en la época burguesa, el cual es, como muy bien observa el filósofo francés Michel Foucault, más que prolífico:

Quizá ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta semejante cantidad de discursos sobre el sexo. Bien podría ser que hablásemos de él más que de cualquier otra cosa; nos encarnizamos en la tarea; nos convencemos, por un extraño escrúpulo, de que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos, de qué nos ocultamos la enceguedora evidencia por inercia y sumisión, y de que lo esencial se nos escapa siempre y hay que volver a partir en su busca. Respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente bien podría ser la nuestra.³³²

El fetichismo

³³⁰ *Ibid.*, p. 104-105.

³³¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. loc. cit.*, p. 186

³³² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, México: Siglo XXI, 2009, p. 44

Curiosamente hay un concepto, en el corpus freudiano, muy útil para comprender, por analogía, el funcionamiento de esta traslación del deseo: Fetichismo. El fetichismo es, para Freud, un deseo del objeto sustitutivo tras del cual se esconde, como tabú, el verdadero deseo. Lo que el psicoanalista encontró, gracias a su labor clínica, fue que ciertos sujetos que experimentaban un verdadero encantamiento ante ciertos objetos habrían trasladado a ellos el deseo por los genitales femeninos, específicamente los maternos. Ante el traumático descubrimiento infantil de la falta de pene en la madre, el deseo se había desplazado a un objeto que mantuviera relación con el evento, y donde el temor y el deseo se pudiesen guardar. Dicha relación podría ser temporal, es decir, un objeto que fuese visto antes por el sujeto, como los zapatos o las bragas; aunque tal relación pudiera ser, también, por semejanza, como el terciopelo o la piel. Ahora bien, detrás de dicha sustitución se escondería, de este modo, el trauma de la castración.

La cuestión del fetichismo es tratada por Freud por primera vez en 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, y retomada varias veces, hasta 1927 año en el que aparece el ensayo *El fetichismo* del cual hemos extraído la siguiente ilustración:

Así en un hombre cuyo fetiche consistía en unas bragas íntimas [...] Esta pieza de vestimenta ocultaba por completo los genitales y la diferencia de los genitales. Según lo demostró el análisis, significaba tanto que la mujer está castrada cuanto que no está castrada, y además permitía la hipótesis de la castración del varón, pues todas esas posibilidades podían esconderse tras las bragas, cuyo primer esbozo en la infancia había sido la hoja de higuera de una estatua. Un fetiche tal, doblemente anudado a partir de opuestos, se sostiene particularmente bien, desde luego.³³³

333 Freud, "El fetichismo", en *Obras completas*, vol. 21, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 151

Tal fetiche, casualmente, aparece en *Ese oscuro objeto del deseo*. En el filme, las bragas de Conchita se presentan como un constante jeroglífico a descifrar. Un fetiche dentro del fetiche. Ellas aparecen ensangrentadas y olvidadas en las primeras escenas o tienen cintas imposibles de desatar... Ellas son un ejemplo claro de esa proyección libidinal sobre objetos inertes que toman el lugar de los sujetos, de la sociabilidad como meta del deseo. “Aquí la moda ha inaugurado el lugar de intercambio dialéctico entre la mujer y la mercancía —entre el placer y el cadáver—.”³³⁴

En términos freudianos, gracias a la sustitución del objeto del deseo en la cultura mercantil hay una reconciliación (falsa) del principio del placer con el principio de realidad, pues el deseo y su promesa de felicidad se encuentran escondidos detrás de cada mercancía lista para consumirse; es decir, sólo aparentemente se resuelve el choque entre las pulsiones subjetivas libidinales y las limitaciones que se imponen a los individuos. Pero también, no lo olvidemos, tras el consumo de estas mercancías se encuentra el trauma de la castración.

El goce del consumo

Para la teoría marxista la producción, es decir, la actividad a través de la cual “los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman)”³³⁵, es siempre una actividad social. Aquella mediante la cual los seres humanos no sólo han producido y reproducido su vida, sino que en el proceso se han humanizado. “Lejos de ser una mera actividad económica (Erwerbstätigkeit), el trabajo es la «actividad existencial» del hombre, su «actividad consciente libre» no un medio para mantener su vida (Lebensmittel) sino un medio para desarrollar su «naturaleza universal»”³³⁶. Sin

³³⁴ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 92

³³⁵ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, loc. cit., p. 288

³³⁶ Marcuse, *Razón y revolución*, loc. cit., p.275

embargo, en la sociedad capitalista los seres humanos se ven extrañados de su trabajo; alienados de su actividad. Por un lado, en cuanto a la relación que tienen con el producto de su trabajo³³⁷ y, por otro, en la relación que mantienen con su propio trabajo:

El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. El capital tiene el poder de disponer de los productos del trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menores los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que el mismo ha creado [...] Una vez entregado a las leyes de la producción capitalista, el trabajo se empobrece inevitablemente.³³⁸

Lo que esto significa no es cualquier cosa, pues si el trabajo no es más del individuo que lo realiza, si su actividad se convierte en propiedad de otro, entonces esta expropiación, explica Marcuse, “toca a la esencia misma del hombre”³³⁹. Ya que, en lugar de desarrollar libremente sus energías físicas y mentales, tiene que trabajar bajo coacción: “Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se demuestra claramente en el hecho de que, tan pronto como no hay una obligación física o de otra especie es evitado como la plaga.”³⁴⁰ Esta imposición del trabajo por y para otro impide, como mencionábamos, el desarrollo libre de las potencialidades humanas e imposibilita el goce por la actividad más propia de la humanidad, esto es, en el trabajo capitalista el trabajador se niega:

Llegamos al resultado de que el hombre (el trabajador) se siente libremente activo sólo en sus funciones animales comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno

³³⁷ Esto lo analizamos con mayor detenimiento en el apartado: “El materialismo histórico, un lugar común”. Véase *infra*, p. 77ss.

³³⁸ Marcuse, *Razón y revolución*, *loc. cit.*, p. 277

³³⁹ *Ibid.*, p. 278

³⁴⁰ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, *loc. cit.*, p. 108.

personal mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición de animal. Lo animal se vuelve humano, lo humano se vuelve animal.

Comer, beber y procrear son también por supuesto funciones humanas genuinas. Pero consideradas en abstracto, aparte del medio de las demás actividades humanas y convertidas en fines definitivos y únicos, son funciones animales.³⁴¹

Uno de los fundamentos de la Teoría crítica compartido por los cuatro autores aquí estudiados, es el rechazo a esta negación de lo humano por parte del capitalismo. Pues la alienación capitalista es omniabarcante, afecta a todos los estratos de la sociedad: “el mecanismo de mutilación psíquica al que las condiciones actuales deben su permanencia tiene también poder sobre los mutiladores mismos, y si éstos son lo bastante parecidos a sus víctimas en cuanto a estructura instintiva, las víctimas se ven resarcidas por el hecho de que pueden participar de los bienes de los dominadores en la medida que se acuñan según una estructura instintiva mutilada.”³⁴²

Dicha alienación, como habíamos revisado, mutila y deforma incluso las funciones más propias del hombre: “los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un solo sentido, «el sentido de posesión»”³⁴³ Aquí Marcuse está haciendo alusión a unas líneas de los *Manuscritos económico—filosóficos* de Marx, las cuales Benjamin cita en extenso, en su apartado sobre El coleccionista, del *Libro de los Pasajes*³⁴⁴, a saber:

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto sólo es nuestro cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital, cuando es directamente comido, bebido,

³⁴¹ *Ibid.*, p. 108-109

³⁴² Adorno, “Sobre el jazz”, en *Obra completa 17. Escritos musicales IV*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons, Madrid: Akal, 2006, p. 88

³⁴³ Marcuse, *Razón y revolución*, *loc. cit.*, p. 278.

³⁴⁴ Cfr. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *loc. cit.*, p. 228

usado como vestido, habitado etcétera, es decir, utilizado de alguna manera [...] Así todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido de tener.³⁴⁵

Y tener, poseer es únicamente viable dentro del capitalismo a través del consumo de mercancías. Consumo entendido aquí de manera amplia, es decir, tanto mediante la adquisición de mercancías, gracias al cambio de éstas por el equivalente general, esto es, pagando el dinero que valen; como también, consumiéndolas: utilizándolas de alguna manera. Por ello es importante aquí ahondar en la relación entre la producción: el trabajo y el consumo.

Para Marx la relación entre la producción y el consumo es una relación dialéctica, en la medida en la que la producción es también inmediatamente consumo. Por un lado, el individuo al reproducir su vida, desarrolla sus capacidades, pero también se consume en el acto de la producción: consume sus fuerzas vitales. Asimismo consume los medios de producción que emplea y usa para producir; consume también la materia prima; por tanto, el acto mismo de producción es también un acto de consumo. Igualmente pasa con el consumo, este es, de manera inmediata, producción. “Es claro que en la nutrición por ejemplo que es una forma de consumo el hombre produce su propio cuerpo.” Al primero, dice Marx, la economía política le llama *consumo productivo* y a la última *producción consumidora*. Sólo que esta producción, idéntica al consumo, es una segunda producción surgida del aniquilamiento del primer producto. En la primera el productor se objetiva; en la segunda la cosa creada por él se personifica. “La unidad inmediata en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción deja subsistir su dualidad inmediata”.

Ahora bien, el consumo produce la producción de dos formas, primero, en tanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo: “un vestido por ejemplo se convierte

³⁴⁵ Marx, “Manuscritos económico filosóficos”, *loc. cit.*, p. 140.

realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto se convierte en producto sólo en el consumo”. Y, segundo, en tanto el consumo crea la necesidad de una nueva producción y por tanto el móvil ideal de la producción, su impulso interno que es su supuesto.

La producción crea al consumo puesto que ella proporciona al consumo su material, su objeto; ya que un consumo sin objeto no es consumo. Por otro lado, “el objeto no es un objeto general sino un objeto determinado que debe ser consumido de una manera determinada, el hambre, por ejemplo, es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de aquella que devora la carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes.” La producción crea pues el consumidor. Finalmente, la producción no sólo provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material; la necesidad por el objeto producido, sentido por el consumo, es creada por la percepción del mismo. De este modo, la producción produce el consumo, creando el material de éste, determinando el modo de consumirlo y provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos. Así crea el objeto del consumo, el modo de consumo y el impulso al consumo; del mismo modo, el consumo produce la disposición del productor.

Producción y consumo son así dos distintos momentos de una totalidad orgánica. Pero la producción que caracteriza a la sociedad burguesa, esto es, la producción mercantil, ha separado a un grado supremo estas dos etapas. A tal punto que una de ellas, la producción, es vivida por los productores como totalmente ajena, como un peso y no como una actividad gracias a la cual individuos se conforman: “Esta es la relación del trabajador con su propia actividad como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como *castración*, la energía personal física y mental del trabajador, su vida personal

(¿qué es la vida sino actividad?), como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece.”³⁴⁶

En cambio, el consumo, la última etapa de la actividad productiva, aquella que se refiere no a la generalidad sino a la particularidad, es decir, no a la totalidad social que produce al mundo, sino a los individuos que lo consumen; en esta etapa final es la única en la que se deposita el gozo. Es a lo que se reduce la libertad y la felicidad, dice Marcuse, al sentido de posesión. Lo cual, como muy bien señala Marx, es convertir la creación en una experiencia de *castración*. Esa que se esconde detrás de cada mercancía, tras de ese oscuro deseo por los objetos.

Al final de *Ese oscuro objeto del deseo*, Matthieu obtiene a Conchita, o al menos eso parece. Caminan juntos como pareja y hablan o tal vez discutan, no lo sabemos, no podemos escucharlos ya. Ven, en lugar de las bragas ensangrentadas, ¿una sábana? con manchas de sangre que llama su atención, la sábana está expuesta dentro de una vitrina del pasaje por el que pasean —uno de esos Pasajes parisinos sobre los que Walter Benjamin escribió durante todo su exilio—. Ahí Matthieu, quizás por fin *poseedor* de Conchita, es consumido por el fuego junto a su oscuro objeto del deseo.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

El sueño de la razón produce monstruos

¡Cómo Karl Kraus, o Kafka, o el mismo Proust,
confundidos, falsearon, cada uno a su manera, la imagen del
mundo con la intención de sacudirse la falsedad y la confusión!

Theodor Wiesengrund Adorno, *Mínima Moralia*

Todas esas fantasmagorías son casi tan bellas
como los ojos de la hermosa a quien amo,
mi monstrua insensata de ojos verdes

Charles Baudelaire, *La sopa y las nubes*

La cultura³⁴⁷ en la época burguesa, como expresión de la sociedad productora de mercancías es, en gran medida, una cultura mercantil. No sólo porque su forma obedece a la forma mercancía, como veíamos en la sección anterior “Ese oscuro deseo del objeto: el gozo del consumo”, sino porque sus bienes han de “valerse” en el mundo del intercambio mercantil, esto es, relacionarse como mercancías entre mercancías: “A mediados de siglo cambiaron las condiciones de la producción artística. El cambio consistió en que por primera vez se le impuso decisivamente la forma de mercancía a la obra de arte, y la forma de la masa a su público.”³⁴⁸

Del mismo modo, el individuo moderno moldeado por el mercado consume dichas mercancías culturales como un deber, como libertad abstracta. Si en la antigüedad los bienes culturales eran para unos pocos, aquellos libres del trabajo manual, la modernidad universaliza a la cultura: “Sin distinción de sexo y de nacimiento, sin que interese su posición en el proceso de producción, todos los individuos *tienen* que someterse a los valores culturales, *tienen* que incorporarlos a su vida y dejar que ellos penetren e iluminen su existencia”.³⁴⁹ Así pues, en la

³⁴⁷ Hablamos aquí de la cultura en general, como aquella región de la sociabilidad humana que regula las formas de convivencia, de disfrute y de pervivencia de las costumbres y tradiciones. Marcuse la define como “el ámbito de la reproducción Ideal” (*Acerca del carácter afirmativo de la cultura, loc. cit.*, p. 49); ella comprende, en ese sentido, las leyes, el conocimiento, las artes, la moral y la tradición, por ejemplo. Pero nos centraremos, en específico, en la cultura considerada comúnmente como aquel terreno social que resguarda, produce y transmite los productos artísticos y demás bienes considerados del espíritu.

³⁴⁸ Benjamin, *Libro de los Pasajes, loc. cit.*, p. 344.

³⁴⁹ Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura, loc. cit.*, p. 49. (Las cursivas son nuestras)

época burguesa no hay manera de librarse de la penetración e iluminación de dichos bienes, pues “la verdad de un juicio filosófico, la bondad de una acción moral, la belleza de una obra de arte deben, por su propia esencia, afectar, obligar y agradar a todos”.³⁵⁰ A diferencia de la teoría antigua para la cual “la mayoría de los hombres han de pasar su existencia preocupándose de aquello que es necesario para la vida mientras que sólo una pequeña parte podría dedicarse al placer y la verdad”.³⁵¹ Para el pensar moderno y a pesar de que en el capitalismo no se han revertido estas condiciones, sino al contrario —pues “la libre competencia enfrenta a los individuos como compradores y vendedores del trabajo”³⁵²—, estos bienes contenedores de placer y verdad han de ser consumidos “democráticamente”.³⁵³ Pues como modernos que somos, somos sujetos capaces de consumir dichos objetos: “El objeto de arte —de igual modo que cualquier otro producto— crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto”.³⁵⁴

Claro que nuestra “capacidad de consumo” no elimina la barrera que impone el “valor” de dichas mercancías para poder ser efectivamente consumidas, ni mucho menos para poner en duda la forma de reproducción que convierte en mercancía cualquier clase de producto humano

³⁵⁰ *Id*

³⁵¹ *Id*

³⁵² *Id*

³⁵³ Como expone Marcuse: “La cultura afirmativa recogió, con su Idea de la humanidad pura, la exigencia histórica de la satisfacción general” (*Acerca del carácter afirmativo de la cultura, loc. cit.*, p. 54), pero esta Idea de satisfacción general es, en el pensar burgués pura propaganda, lo opuesto de lo que sucede en la realidad social: pues la cultura, como afirma Adorno: “surge en la lucha del hombre por conseguir las condiciones para la reproducción de la vida” (“Spengler tras el ocaso”, en *Crítica cultural y sociedad, loc. cit.*, p. 51), condiciones que aún no son, ni mucho menos, las de la generalidad. Por ello, este consumo de los bienes culturales por todos, es irreal; es la Idea de cultura de la época burguesa que “habla de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre” (Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura, loc. cit.*, p. 56.) Así, esa exigencia de “satisfacción general”, esa democratización de la cultura en la época burguesa yace sobre una realidad: “En la historia, hasta ahora, todo trabajo cultural sólo fue posible como consecuencia de la división entre grupos dominadores y grupos dominados” (Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral, loc. cit.*, p. 142)

³⁵⁴ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política, loc. cit.*, p. 292.

y, en primera instancia, a éste mismo. Los productos culturales están así cosificados o como dice Horkheimer: “convertidos en una pieza de museo” o “destinados a llenar el vacío en un acontecimiento” o “para un encuentro social al que hay que acudir cuando se pertenece a un determinado grupo”.³⁵⁵ La industria cultural lleva a cabo su papel de administradora del ocio y reifica con eficiencia estos bienes: “Esta cosificación es típica de la subjetivación y formalización de la razón. Transmuta las obras de arte en mercancías culturales y su consumo en una serie de sentimientos casuales que están separados de nuestras intenciones y aspiraciones reales”.³⁵⁶

Sin embargo, como sucede con todas las otras mercancías del mundo burgués, las mercancías culturales son ante todo productos humanos, esto es, resultado de siglos de trabajo social acumulado y como tales se preserva en ellas la tradición, específicamente, la tradición de los oprimidos:

Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y cómo ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.³⁵⁷

³⁵⁵ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 73.

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 74.

³⁵⁷ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., 2004, p. 42

Sin embargo, dicha tradición implica tanto a la servidumbre, ser “instrumento de la clase dominante”³⁵⁸, como a la lucha por “arrancar la tradición de manos del conformismo”³⁵⁹. Así, por más que la industria cultural quiera tener un control absoluto y utilizar a los productos culturales solamente para perpetuar la forma de reproducción social capitalista mediante una función justificadora, es decir, reproducir el mito burgués, en ellos se preserva el específico tipo de trabajo libre y placentero (aunque sea mínimamente) que evoca en quien los percibe esa libertad y ese gozo³⁶⁰:

No sólo la ira y la melancolía de Shakespeare, sino también el humanismo desapegado de la poesía de Goethe, e inclusive la fiel atención de Proust a las efímeras características mundanas, despiertan recuerdos de una libertad que hace que las normas imperantes aparezcan como intolerantes y bárbaras. El arte, desde que se convirtió en autónomo, ha preservado la utopía que se evapora de la religión.³⁶¹

Es quizás por ello que los productos de la cultura resultan tan seductores, pues contradicen, al menos en alguna medida, a la forma de producción capitalista, la cual requiere de la más estricta autodisciplina³⁶² para que todos sus miembros *libremente* produzcan y

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 40

³⁵⁹ *Id.*

³⁶⁰ Acerca de este fragmento de libertad y gozo que se conserva en la producción artística, los autores de la teoría crítica reflexionan en diversos documentos acerca de la literatura, la música o el teatro, sin embargo, hicieron esto de forma fragmentada y esporádica. Quizás el documento más claro al respecto sea *El autor como productor* de Walter Benjamin. En él, Benjamin *considera* que es la acción de escribir, la producción literaria (o artística, agregaríamos) una labor en la cual el productor aún puede innovar directamente en la producción y así “es capaz de guiar a otros productores hacia la producción y de poner a su disposición un aparato mejorado. Y este aparato es mejor mientras mayor es su capacidad de trasladar consumidores hacia la producción.” (Benjamin, *El autor como productor*, *loc. cit.*, p. 49. Este parece ser un camino inverso al analizado en la sección anterior: “Ese oscuro deseo del objeto: el goce del consumo”, (*supra* p. 151) esto es, devolverle a la actividad productora su capacidad creadora.

³⁶¹ Horkheimer, “Art and Mass Culture”, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, núm. 9, p. 291-292.

³⁶² “En vista de las nuevas tareas que imponía el ordenamiento económico, la burguesía tuvo que educar a sus miembros en un grado de autodisciplina, de responsabilidad y de amor al trabajo mayor que el requerido en una época anterior, caracterizada por una economía relativamente poco dinámica, que se desenvolvía dentro de reglas fijas”. Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador”, *Teoría crítica*, *loc. cit.*, p. 191

reproduzcan la sociabilidad de la forma mercantil. Por lo cual, todos los mecanismos sociales desde la familia hasta los distintos ámbitos de la vida política deben obedecer a esta lógica, pues “el sistema de clases en el que transcurre el destino externo del individuo se refleja no sólo en su intelecto, ideas, conceptos y juicios fundamentales, sino también en su vida interior, en sus preferencias y deseos”.³⁶³

Estas contradicciones al interior de la producción y el consumo de los bienes culturales fueron el objeto de estudio tanto empírico como teórico de los autores de la Teoría crítica del Instituto de Investigación Social. Los cuales analizaron, por un lado, cómo estas instituciones culturales cumplen, abierta u ocultamente, con este proceso y, por el otro, cómo estas mismas conformaciones culturales son capaces de posibilitar una disolución o al menos poner en cuestión esta forma de producción.

Mucha tinta ha corrido y de la más diversa calidad acerca del análisis a la cultura que estos filósofos formularon, así como sobre la experiencia de estos autores de la Teoría crítica ante ciertas obras. Horkheimer, Marcuse, Adorno y Benjamín buscaron esas formas de la esperanza, de la fantasía, de los sueños y de la negación de esta realidad en los productos de la cultura; así como desvelaron los diversos modos de complicidad que habitan en varios de estos bienes. Dicha disección, con armas dialécticas, buscaba situar tales obras no sólo como exponentes de su tiempo, como sueños que expresasen lo que la realidad social en el capitalismo pretende ocultar, sino también hacer estallar, a través de ellas, esa realidad en que fueron formuladas. Ya que estos bienes, como afirma Adorno, “surgen en la lucha del hombre por conseguir las condiciones necesarias para la reproducción de su vida. Por ello contiene la cultura

³⁶³ Horkheimer, “Autoridad y familia”, en *ibíd.*, p. 69

un elemento de contradicción a la ciega necesidad, una voluntad de determinarse a sí misma por el conocimiento.”³⁶⁴

Durante los años treinta y cuarenta del siglo XX, desde el exilio —mientras en su natal Alemania el llamado Tercer Reich ponía en marcha esa gran puesta en escena entre la política y la cultura, la cual buscaba y en gran medida logró eso que Benjamin llamó la estetización de la política—, estos cuatro pensadores articularon una crítica que desbarata la falsedad de la totalidad y que no se deja asombrar de que la barbarie aún sea posible.³⁶⁵ En su recorrido produjeron variadas reflexiones acerca de algunas de las más importantes obras de la cultura burguesa.

Por ello, recopilaremos aquí algunas de estas imágenes e ideas que sobre los bienes culturales se encuentran desperdigadas a lo largo de la Teoría crítica. Dentro ese enorme material, hemos escogido aquellas que nos resultan especialmente evocadoras o críticas o bien, que buscan desestimar el gran proyecto racional de la modernidad: El mito del eterno progreso.

Para tal exhibición hemos tomado prestada la imagen de los Pasajes de Benjamin, al ser este inconcluso proyecto una inagotable fuente de inspiración. Así pues, invitamos a deambular por estos fragmentos cuál si fuesen vitrinas donde estos autores, pasajeros incómodos, encontraron motivos tanto de regocijo como de alarma en los, no pocas veces, monstruosos bienes culturales de la modernidad.

³⁶⁴ Adorno, “Spengler tras el ocaso”, en *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 51

³⁶⁵ Esta barbarie significaba, en primer lugar, la barbarie nacional socialista; no obstante, en la medida en que el exilio, la guerra y el papel que los diversos países europeos jugaron al respecto del exterminio de los judíos, así como la muerte de Benjamin y sus propias experiencias en América, su crítica se fue ampliando a la “barbarie occidental”.

Vistas así, como dispuestas en vidrieras, estas mercancías culturales son pequeñas cajas de Pandora depositarias tanto de afirmaciones cínicas de un mundo injusto, como de alabanzas a la sociedad productora de mercancías, cual si este fuese el mejor de los mundos posibles; pero a veces, también, de negaciones explícitas de la pretendida armonía; o bien, del asombro ante la nimiedad salvífica: “las fuerzas que se liberan en la decadencia de la ruina”.³⁶⁶ Pues, como bien explica Adorno, en “el mundo de la vida violenta y oprimida, la decadencia —que arrebató a esa vida, a su cultura, su rudeza y su excelsitud, todo séquito— es el refugio de los mejores”.³⁶⁷

Nuestra idea es exponer esas reflexiones con toda su peligrosidad una junto a la otra, en vitrinas distintas o bien compartiendo la misma vidriera. La propuesta es emular la experiencia de ser un *flâneur* de unos Pasajes imaginarios. Tales mercancías, expuestas en los diversos escaparates de estos Pasajes, fueron contempladas por estos agudos paseantes durante su deambular por tierras extranjeras.

Lo característico de estas obras es que ellas nos muestran aquellos instrumentos a veces conscientes, a veces inconscientes que la maquinaria de producción burguesa utiliza para seguir su ritmo fabril. Así como los sueños, ellas exhiben aquello que ha sido reprimido y nos conectan con la posibilidad no de la conciencia, sino de la experiencia, pues “la experiencia no consiste principalmente en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo sino más bien en datos acumulados a menudo en forma inconsciente que fluyen a la memoria”.³⁶⁸ De ahí que muchas veces su encanto sea subyugante, o bien que nos enfrenten a un mundo pesadillesco. Algunas tienen sin duda el atractivo de lo que ha caído en el olvido y que vuelve repentinamente del paraíso perdido de la memoria. Un buen ejemplo de esto es la gran obra de Marcel Proust, *En*

³⁶⁶ Adorno, “Spengler tras el ocaso”, *Critica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 55.

³⁶⁷ Id.

³⁶⁸ Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 8.

busca del tiempo perdido; la cual obtiene todo su poder de proporcionar a su lector lo acaecido en ésta como experiencia, pues, como Benjamin afirma sobre ella, “donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo”.³⁶⁹

En un esfuerzo por entrar en conjunción con *elementos del pasado colectivo* escogimos, para finalizar con este estudio, la frase que titula el conocido aguafuerte de Francisco de Goya: *El sueño de la razón produce monstruos* para nombrar esta sección, esperando despertar la experiencia que este grabado encierra y que parece adelantarse al diagnóstico de la Teoría crítica producido por Benjamin, Marcuse, Horkheimer y Adorno durante su destierro.³⁷⁰

El sueño de la razón produce monstruos

Una pequeña imagen claroscuro. Un hombre está sentado junto a una mesa, ha recargado los brazos sobre ésta y su cabeza descansa en ellos. No se sabe si llora o duerme. Detrás de él se ve una horda de monstruos aparecer de las tinieblas, acechante. Todo en esta imagen es sombrío. Lo único que se revela con claridad es el peligro inminente. El título de este grabado no es menos críptico: el sueño de la razón produce monstruos.

A partir de la lóbrega imagen de Goya y siguiendo el rótulo dado por él a este aguafuerte, habría una interpretación para la cual el sueño entendido como el estado del dormir, como la

³⁶⁹ *Ibid.*, p.10

³⁷⁰ La razón occidental vista como productora de monstruos y asimismo aquella que puede liberar al hombre de las fantasmagorías es un tema aparte y ciertamente central del análisis realizado por la Teoría crítica. De hecho, la crítica a la racionalidad y más específicamente al concepto de razón subjetiva o instrumental; la necesidad de una teoría crítica en contraposición a la teoría tradicional; el pensamiento científico como base de la Idea de progreso; así como el papel Ideológico de las distintas teorías positivistas en el capitalismo, son algunos de los asuntos que estarían girando en torno a este problema. En un trabajo anterior hemos analizado algunos aspectos de dicha cuestión (Cfr. Lissette Silva, *Entre el polvo del mundo. La irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*, México: UNAM, 2014); lo que ahora pretendemos es exponer la expresión de las contradicciones de la razón moderna en sus mercancías culturales.

interrupción de la vigilia produce lo monstruoso. Pero también, podríamos especular sobre la misma frase en un sentido donde el sueño comprendido como el acto de desear despierto, de fantasear con la mente insomne, sería lo que da lugar a la aparición de monstruos. La relación contradictoria entre ambas, podría ser vista como una tesis dialéctica entre las dos proposiciones. Por un lado, el sueño de la razón produce monstruos, interpretado esto como destrucción de lo real y, por el otro lado, el sueño de la razón entendido como meta o fantasía; su misión, su deseo que llevado al extremo acaba creando monstruos. Sin embargo, creemos que habría una tercera forma de interpretar la frase de Goya: la mirada psicoanalítica, para la cual el sueño no es ni la ausencia de la razón ni la pura fantasía, sino aquello que se manifiesta del inconsciente.

Así pues, este recorrido por la cultura de la época burguesa y sus bienes tendría tres Pasajes disponibles; caminos distintos pero que convergen en ver en los productos culturales la monstruosidad manifiesta del sueño de la razón: 1) Lo que aparece en la ausencia de la razón, que escapa a ella. 2) Eso que la razón anhela. 3) Aquello que no está del todo controlado por la razón sino más bien cercado, limitado o abiertamente reprimido por ella y que se expone a su pesar.

Primer Pasaje

En este pasaje se encuentran aquellas monstruosidades que aparecen cuando la razón, somnolienta, se ausenta. Los escaparates que conforman este camino lucen todo lo que la razón no considera propio: lo bárbaro, lo salvaje, animal, lo horrendo o deforme, lo perverso, lo pasional, lo maldito y oscuro, lo que está fuera del orden. Aquello en lo que, por ejemplo, el simbolismo posó su mirada:

Los simbolistas franceses tenían un concepto especial para expresar su amor a las cosas que habían perdido su significado objetivo, el concepto de *spleen*. La arbitrariedad consciente, desafiante, en la elección de los objetos, su “absurdo”, su “perversidad”, saca a la luz, con gesto silencioso, por así decirlo, la irracionalidad de la lógica utilitarista, a la que golpea en pleno rostro para probar su adecuación a la experiencia humana. Y al elevar este gesto a la conciencia, mediante tal *shock*, el hecho de que dicha lógica olvida al sujeto, expresa a la vez el dolor del sujeto por su incapacidad por alcanzar un orden objetivo.³⁷¹

Estas experiencias de *shock* son propias de los habitantes ciudadanos, y en ellas, según Benjamin, puso atención la obra lírica de Baudelaire: “Baudelaire ha colocado la experiencia del *shock* en el centro de su tarea artística”. También en Edgar Allan Poe, analiza el filósofo berlinés, podemos encontrar el *shock* ante las condiciones de vida capitalista, que encuentran en la vida citadina esa “relación entre desenfreno y disciplina”, pues en las metrópolis “sus transeúntes se comportan como si, adaptándose a autómatas, no pudiesen expresarse más que en forma automática”.³⁷² Es la experiencia del obrero fabril frente a la banda automática, pero trasladada a las calles: “A la experiencia de *shock* que el transeúnte sufre en medio de la multitud corresponde la del obrero al servicio de las máquinas”.³⁷³

Esta imagen de la automatización total parece surgir del pánico provinciano frente a la masa citadina: “angustia, repugnancia, miedo, suscitó la multitud metropolitana en los primeros que la miraron a los ojos”.³⁷⁴ Una pesadilla para aquél que no acostumbra mezclarse con ella como condición de vida. Para Engels, por ejemplo, narra Benjamin, “la multitud tiene algo que lo deja consternado. Provoca en él una reacción moral. A la cual se agrega una reacción estética:

³⁷¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 72.

³⁷² Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 26.

³⁷³ *Id.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 24

el ritmo en el que los transeúntes se cruzan y se sobrepasan le desagrada [...] El autor viene de una Alemania aún provinciana; quizás la tentación de perderse en una marea de hombres le es desconocida por completo”.³⁷⁵

Sin embargo, será de esas masas amorfas de las que Marx extraerá “la masa férrea del proletariado”.³⁷⁶ Pues la multitud es la condición sine qua non de la producción mercantil capitalista, la masa de hombres que producen a ritmo fabril al mundo o bien que lo ordenan desde sus escritorios; habitantes de enormes ciudades, esas masas fueron objeto de reflexión contante de Benjamin durante su exilio: “No se trata de ninguna clase, de ningún cuerpo colectivo articulado y estructurado. Se trata nada más que de la multitud amorfa de los que pasan, del público de las calles”.³⁷⁷ A este público que rebosaba las capitales del siglo XIX, había que presentarle un espectáculo que pudiese mostrarse multitudinariamente, tentarlos sensiblemente en su tiempo de ocio.

Así comenzaron a poblar las grandes ferias internacionales, con sus enormes pabellones de hierro (“Las primeras construcciones en hierro servían a fines transitorios: mercados cubiertos, estaciones ferroviarias, exposiciones”³⁷⁸ las cuales, dice Benjamin, parecen sumergidas en lo onírico³⁷⁹), aquellos monstruos que asoman cuando la razón sueña, cuando duerme. Son los monstruos del mundo bárbaro, de la irracionalidad, de la deformidad, el tipo de monstruos que se presentaban en los *freak shows* o en los *zoos* humanos. Estos espectáculos masivos, propios del siglo XIX, eran el lugar perfecto para mostrar a la sociedad capitalista, a su masa trabajadora, el peligro de abandonar los ideales burgueses, de recaer en la barbarie.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 17

³⁷⁶ *Id.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 14

³⁷⁸ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *loc. cit.*, p. 177

³⁷⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 175

Lo que se puso en marcha a partir de ese momento, en el mundo del entretenimiento y de las ferias internacionales, en conjunto con el mundo científico, fue una decisiva transformación del estatus de la alteridad. Ésta podía ser ahora racionalizada en términos de tipología racial, la cual estaba siendo científicamente establecida (o en proceso de ser articulada), y para la cual el criterio era el hombre occidental, específicamente la raza caucásica, elogiada por Buffon por su armonía corporal. Pero la “ciencia de las razas” pronto iba a abandonar el mundo cerrado del laboratorio e involucrarse con el Progreso y las cuestiones geoestratégicas internacionales.³⁸⁰

Esas exhibiciones humanas buscaban construir una alteridad radical como prelude de la exclusión total de aquellos considerados los otros. Así, el éxito de estas exposiciones se basaba en hacer notar las diferencias en cuanto a lo civilizado y lo bárbaro, lo horrible y lo bello, lo monstruoso y lo normal, lo superior y lo inferior, etcétera. Dichas dicotomías proporcionaban al colonialismo europeo el discurso justificador de sus salvajes incursiones por todo el mundo para despojar, explotar, vender y esclavizar³⁸¹ a los diversos pobladores, pues eran prueba de la supuesta superioridad de la raza blanca; pero al lograrlo se caía todo el andamiaje discursivo del humanismo que la Ilustración había forjado.

³⁸⁰ Boëtsch, “From Cabinets of Curiosities to the Passion for the Savage” en *Human Zoos. The Invention of the Savage*, editado por Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch y Nanette Snoep, Arles: Actes Sud y Musée du Quai Brandy, 2011, p. 91. (La traducción es nuestra, L. S.)

³⁸¹ Sin duda las poblaciones africanas han sido las más flageladas a este respecto. El holocausto africano, *Maafa* (término propio de la lengua kiswahili o swahili, que señala la ocurrencia de un desastre, de una gran tragedia), se remonta más allá del siglo XIX, a las postrimerías del capitalismo europeo, es decir, a 500 años atrás. Se considera que en el *Maafa* se han perdido más de 10 millones de vidas de manera directa, aunque resulta imposible de contabilizar la cifra total por enfermedades; o por la violencia propia del modo de vida esclavo. Por otro lado, no hay acuerdo respecto al número de africanos extraídos de su continente como mercancías hacia América, Europa y Asia, se habla de, al menos, 70 millones. La importancia de las ferias internacionales, los *zoos* humanos y los *freak shows*, en cuanto a este terrible fenómeno, es que estos espectáculos ocurrieron cuando la burguesía alcanzó el pleno poder en Europa y América, principalmente. Al establecerse como la clase triunfadora su discurso se convirtió, así mismo, en hegemónico; éstas exhibiciones buscaban de esta forma “demostrar” científicamente la inferioridad de las otras poblaciones y, por tanto, que éstas no merecían ser reconocidas por la Carta de los Derechos del Hombre.

Durante todo el siglo XIX en las principales capitales del mundo se exhibieron a humanos como monstruos de feria, o bien como salvajes en espectáculos masivos, como en las exposiciones universales: esos “centros de peregrinación de las mercancías—fetiche”.³⁸² Sin embargo, fueron los llamados *zoos* humanos los que más resaltan, al haber logrado conjuntar el espectáculo de masas con la investigación científica en medio de enormes pabellones construidos para mostrar los avances del capitalismo y sus diversas mercancías:

Fue un sistema “global” (probablemente uno de los primeros en la historia antes que los deportes, la música y las películas) basado en un modelo que se convirtió en genérico. Entrañaba una puesta en escena que acompañó a la construcción de los grandes imperios coloniales, al desarrollo de las ciencias sociales, y a la aparición de las teorías de las diferencias raciales, eugenésicas y segregacionistas; todo en conjunto con el mecanismo del naciente capitalismo.³⁸³

Dichas formas de representación de los otros buscaban demarcar los límites entre lo racional, lo civilizado, lo correcto, lo verdaderamente bello y bueno y todo aquello que no halla sitio entre lo aceptable para el occidente. Eso que occidente ve como monstruos que lo acechan y que han de permanecer fuera: “La Venus de Hotentote, a principios del siglo XIX en Europa, y Ota Benga, a principios del XX en EU, fueron ejemplos consumados de este principio de exclusión”.³⁸⁴ Ambos son casos de habitantes africanos llevados para su exhibición en *freak shows*, ferias, e inclusive en zoológicos de EU y Europa; ambos causaron el interés morboso de los habitantes citadinos y la atracción científica de los investigadores; ninguno de los dos pudo

³⁸² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 54

³⁸³ Blanchard, Boëtsch y Snoep, *Human Zoos. The Invention of the Savage*, loc. cit., p. 20-22

³⁸⁴ *Id.*

volver a su natal África; abandonados a su suerte, murieron vejados, marginados: Saartjie de sífilis a los 25 años y Ota se suicidó a los 31.³⁸⁵

El objetivo de esos primeros espectáculos de masas, que llegaban a atraer a millones de visitantes³⁸⁶, era mostrar al otro como distinto. Ésta ha sido, sin duda, una de las más exitosas estrategias que la ideología burguesa ha utilizado para justificar la explotación, el robo y la violencia sin límites con las que Europa y, siguiendo de cerca sus huellas, EU han mostrado al enfrentarse y someter otras culturas. Gracias a este tipo de puestas en escena y los diversos recursos estéticos que desplegaban el prejuicio sobre las diferencias raciales se fortaleció e introyectó en las grandes masas ciudadanas: “El prejuicio negativo y el positivo forman uno solo: son dos caras de una cosa. El que el negro sea peor por esencia significa que el blanco por esencia es mejor, y que no necesita hacer nada para serlo [...] los blancos autóctonos tienen garantizadas sus propias cualidades morales, su yo se fincha, pues pertenece a la raza debida y en lugar de los méritos propios aparece la calidad de miembro de la colectividad”.³⁸⁷ Así, la superioridad moral está implícita en la victoria sobre los demás. “Y como las víctimas son intercambiables entre sí según la constelación histórica: vagabundos, judíos, protestantes,

³⁸⁵ Resulta interesante hacer notar que de ambos casos hay versión fílmica de sus vidas, los documentales: *On l'appelait la Vénus hottentote*, Dir. Zola Maseko (1988) y *Ota Benga, the documentary film*, Dir. Niyi Coker Jr. y Jean Bodon (2015), así como el documental/cortometraje: *Ota Benga: A Pygmy in America* Dir. Alfeu França (2002). En el caso específico de Saartjie, cabe mencionar la película *Vénus Noire*, Dir. Abdellatif Kechiche (2009), por la controversia que ha causado el filme de Kechiche, pues en él, nuevamente se muestra a Saartjie en esa combinación de salvajismo y erotismo que tan fructífera resultó ya en el siglo XIX en el mundo del espectáculo, explotando nuevamente ambos aspectos. (Cfr. Barlet, “Venus noire on Screen, Fiction and Exhibition”, en *Human Zoos. The Invention of the Savage*, loc. cit., p. 283). Pero más allá de esta reutilización de la imagen de Saartjie o, también, de la actriz que la interpreta, Yaima Torres, está el hecho de que una vez más estos dos tristes personajes son objeto de un espectáculo de masas.

³⁸⁶ “15, 000,000 de visitantes en la exposición de 1867”, (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 207).

“Hamburgo, Londres, Bruselas, Chicago, Génova, Barcelona, Osaka... Todas las grandes ciudades que accedían a la modernidad, exponían en los zoos humanos aquellos a quienes ellos consideraban salvajes [...] Más de mil millones de visitantes se apresuraban para ver este tipo de exhibiciones entre 1860 y 1940”. Zeitoun, Testard-Vaillant y Cailloce, “Aux origines du racisme” en *CNRS Le journal*, núm. 263, p. 21. (La traducción es nuestra

³⁸⁷ Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, traducción de Víctor Sánchez, Madrid: Taurus, 1971, p. 96.

católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel de los asesinos, y con el mismo ciego placer de matar, tan pronto como se siente poderoso como la norma”.³⁸⁸

Por supuesto esto no se muestra inmediatamente, pues lo que la cultura de la época burguesa trata de propagar sobre las bondades de la Ilustración y el liberalismo que profesa es “la imagen de una sociedad en la que el odio deje de reproducirse y de seguir buscando cualidades sobre las que pueda desfogarse. Pero la tesis liberal, al presuponer la unidad de los hombres ya en principio realizada, contribuye a la apología de lo existente”.³⁸⁹ Y lo existente es, para occidente, la idea de progreso realizada, la cual ha sido alcanzada mediante el arduo trabajo de la razón:

El trabajo fabril, la rigidez y la organización de la vida citadina; la ocultación del cuerpo y de los deseos fisiológicos, la represión en fin de las pulsiones, se veían en estos espectáculos confrontados con su contrario; y ese otro [...] era el perdedor, el humillado, el esclavizado, el exiliado, exhibido y mostrado frente a la audiencia como animal, y ser animal en el mundo humano, donde reina la razón [...] es lo peor que puede sucederle a cualquiera, por eso había que ir a verlos y pagar por ello para que todos esos caídos recordasen el auditorio que el mundo moderno capitalista es el mejor de los mundos posibles.³⁹⁰

Esos fueron los primeros espectáculos hechos para las grandes multitudes citadinas; diseñados para que las masas proletarias se convencieran de las diferencias infranqueables entre sus sociedades “civilizadas” y esa vida casi animal, salvaje; ellos impidieron no sólo la compasión y el deseo por el otro, sino la identificación misma. Al respecto de ello resultan ilustradoras dos miradas sobre las masas occidentales: “En Poe la multitud tiene algo de

³⁸⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. loc. cit.*, p. 216.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 214.

³⁹⁰ Silva, *Entre el polvo del mundo, loc. cit.*, p. 62.

bárbaro”, dice Benjamin;³⁹¹ Adorno, por otro lado, encontró en la crítica reaccionaria de Oswald Spengler el lado oscuro al que ya Poe había hecho referencia acerca de las masas:

Spengler ha visto la conexión que existe entre la atomización y el tipo humano regresivo, tal como se ha manifestado en las explosiones totalitarias subsiguientes: “Una miseria espantosa, una barbarización de todas las costumbres de la vida, que están criando ya, entre altillos y buhardillas, en sótanos y patios, un nuevo hombre primitivo, se encuentran en todas esas lujosas ciudades de masas”.³⁹²

Sin embargo, eso que los habitantes de las grandes metrópolis encontraban como decadente y terrible en los otros, aquellos venidos de “tierras salvajes” y que se asemejaban a la naturaleza, se les ocultaba de sí mismos y de su vida, resultado del discurso progresista. Pues el costo del progreso es justamente lo que no se revela. Sin embargo atrás de la estela del progreso civilizatorio habría otra imagen, aquella que Benjamin describe como la mirada del ángel de la historia, pues “en lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”.³⁹³

Y es esta ambigüedad de la vida moderna la que se ha de buscar en los bienes culturales, pues esas “monstruosidades modernas” no están exentas del “entrelazamiento dialéctico entre ilustración y dominio, la doble relación del progreso con la crueldad y la liberación”.³⁹⁴ Estas contradicciones, más bien, se muestran de otro modo en las mercancías culturales y es justamente esto lo que les da su poder, pues apelan a un lenguaje distinto:

³⁹¹ Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 24

³⁹² Adorno, “Spengler tras el ocaso”, *Critica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 29

³⁹³ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, loc. cit., p. 44.

³⁹⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 214.

El gran arte burgués, al crear el dolor y la tristeza como fuerzas externas del mundo, quebró en el corazón de los hombres la resignación irreflexiva ante lo cotidiano. Al pintar con los brillantes colores de este mundo la belleza de los hombres, de las cosas y una felicidad supraterrrenal, infundió en la base de la vida burguesa, conjuntamente con el mal con el suelo y una bendición falsa, también una nostalgia real. este arte, al elevar el dolor y la tristeza, la penuria y la soledad, a la categoría de fuerzas metafísicas, al oponer a los individuos entre sí y enfrentarlos con los Dioses, sin mediación social, en una pura inmediatez espiritual, contiene, en su exageración una verdad superior: un mundo de este tipo sólo puede ser cambiado haciéndolo desaparecer.³⁹⁵

Lo que puede arrojar luz acerca de la eficacia de las mercancías culturales para exhibir las contradicciones modernas abiertamente es que, a diferencia de otros productos culturales, éstas no tienen que ser un producto de la razón: “Con la precisa separación entre ciencia y poesía, la división del trabajo efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes”.³⁹⁶ En cambio, la razón ilustrada tiende a ocultarse a sí misma sus límites, a denegar de sus fallas y considerarse infalible si es seguida al pie de la letra. Así se ha desarrollado el miedo a su ausencia o a que no sea ella la que lo rige todo, por ello “la pasión en un orden de falta de libertad es demasiado desordenada y por consiguiente, inmoral; conduce a la desgracia cuando no es desviada hacia los fines deseados por la generalidad”.³⁹⁷ De ahí el rechazo a la naturaleza vista como antítesis del orden racional.

En el proceso de su emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto de su mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar

³⁹⁵ Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, loc. cit., p. 52-53.

³⁹⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 72.

³⁹⁷ Marcuse, “A propósito de la crítica al hedonismo”, *Cultura y sociedad*, loc. cit., p. 101.

en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extra humana. Y no sólo eso sino que para conseguirlo tiene que su juzgar a la naturaleza que hay en el mismo.³⁹⁸

Y son justo las sensaciones, la percepción estética lo otro de la razón; pues las sensaciones, a diferencia de los pensamientos, "incluso cuando se hallan enlazadas a representaciones verbales no deben a estas su acceso a la conciencia sino que llegan a ella directamente".³⁹⁹

Pero puesto que la razón que ha tomado el lugar de la autoridad en la época burguesa, no se puede permitir ausentarse, perderse en el sueño: "Así como toda vida tiende hoy cada vez más a someterse a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo, incluyendo sus impulsos más secretos, que antes conformaban su esfera privada tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalización y de la planificación".⁴⁰⁰ La razón Ilustrada, positiva y físico—matemática no puede permitirse flirtear con la ensoñación, su estado es la vigilia, debe permanecer vigilante. Cuando a la razón se le contempla como algo enteramente positivo, progresivo evolutivamente, mejor que otros estadios entonces el sueño de la razón no sólo produce monstruos, sino que produce los peores monstruos:

Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización. Desde la perspectiva del presente fascista, en el que lo que estaba escondido surge a la luz, también la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel el lado oscuro, que ha

³⁹⁸ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 116

³⁹⁹ Freud, *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, traducción de Ramón Rey y Luis López-Ballesteros, Madrid: Alianza editorial, 2012, p. 21

⁴⁰⁰ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 118

sido descuidado tanto por la leyenda oficial de los Estados nacionales como por su crítica progresista.⁴⁰¹

Para la Ilustración, para la modernidad europea el fenómeno del fascismo, en general, y del nazismo, en particular, fueron vistos como una aberración, la vuelta de la barbarie en medio de la civilización. Para los autores de la Teoría crítica en cambio, estaba claro que éste era una continuidad de la modernidad, una de las posibilidades de la forma de reproducción social capitalista de actualizarse: “Max Weber acentuó el aspecto racionalista del espíritu burgués sin embargo el aspecto irracionalista no está menos ligado a su historia desde el comienzo”.⁴⁰²

El nazismo fue, dentro de la lógica que articula al mito moderno, el discurso que logró de manera eficaz vincular a la racionalidad con la irracionalidad; pues “en cuanto la razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel o despótico que sea, con tal que funcione”.⁴⁰³ Y el nazismo no sólo funcionó, sino que consiguió reunir exitosamente los fines más irracionales con medidas racionales y viceversa. Luchó, por ejemplo, contra el intelectualismo y la racionalidad, a favor de lo natural, lo orgánico; del sentimiento; de la sangre y la tierra; y sin embargo, utilizó métodos sumamente racionales; estrategias por demás calculadas, e inclusive fomentó la investigación científica y tecnológica y la creación cultural y artística de maneras insospechadas. La política nazi enarboló, asimismo, los ideales de la igualdad y la identidad, sólo que a costa de exterminar a aquellos considerados distintos.

El papel de la cultura en el nacional socialismo, la llamada estetización de la política, actuó al respecto de la reconciliación de estas contradicciones de manera muy eficiente. Y en

⁴⁰¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 277.

⁴⁰² Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador”, en o. c., p. 195

⁴⁰³ Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, loc. cit., 1971, p. 208.

esta mistificación de la cultura, sin duda el papel de los lenguajes artísticos fue preminente, por ello la Teoría crítica localiza estos fenómenos como objetivos a analizar: “Los actuales sentimientos entre las masas, sin duda, son fáciles de explicar; siempre han sido el efecto de mecanismos sociales. Pero, ¿cuál es esa facultad oculta en cada individuo al cual el arte apela? ¿Cuál es el sentimiento inequívoco en el que confía una y otra vez a pesar de todas las experiencias de contradicción?”⁴⁰⁴

Segundo Pasaje

Otra de estas sendas para recorrer algunas reflexiones de la Teoría crítica sobre la cultura y sus bienes, va por el camino de los deseos de la razón, esto es, el sueño que la razón ambiciona alcanzar: la promesa del progreso sin fin; los alcances de la racionalidad científica; el cumplimiento de los ideales ilustrados; la expansión del liberalismo económico—político, etcétera. Todos estos anhelos no sólo han marcado los derroteros de la cultura occidental, sino que han sido y son el discurso hegemónico que rige nuestra realidad global. A este sueño de la razón responde Aldous Huxley con su novela futurista *Brave New World* la cual, como expone Adorno, “sólo prolonga las líneas características de este mundo”:

Lo único que queda claramente sentado es que se trata de un sistema clasista racionalizado y a escala planetaria, esto es, que se trata de un capitalismo de estado planeado y sin lagunas, que a la total colectivización corresponde el dominio total, y que siguen funcionando la economías dinerarias y el motivo del beneficio privado.

⁴⁰⁴ Horkheimer, “Art and Mass Culture”, en *Zeitschrift für sozialforschung*, loc. cit., p. 290-291.

En lugar de las tres palabras de la Revolución Francesa se tienen la tríada *Community, Identity, y Stability*. La *Community* define un estadio de la comunidad en la cual todo individuo está incondicionalmente subordinado al funcionamiento del todo.⁴⁰⁵

Esta novela es una expresión del anhelo burgués que lleva al paroxismo las metas planteadas por los ideales ilustrados. Así, el ideal tolerante de la modernidad, para la cual las diferencias culturales son necesarias para la pluralidad humana, se reduce en la realidad a que estas diferencias son aceptadas siempre y cuando “se subordinen al funcionamiento del todo”; pues en esta enorme *Community* lo que ha de regir es la racionalidad.

El liberalismo es una teoría racionalista. Su elemento vital es la fe optimista en el triunfo final de la razón que se impone a toda oposición de intereses o de opiniones en la armonía del todo. Este triunfo de la razón vincula liberalismo (y aquí comienza la típica concepción liberal del racionalismo), y por consiguiente a sus concepciones económicas, con la posibilidad de una interacción libre y franca de los distintos puntos de vista y conocimientos, cuyo resultado será la verdad racional.⁴⁰⁶

Pero el liberalismo encuentra sus límites en la supuesta razón que lo comanda, pues “la organización económica de la sociedad está basada en la libre competencia de los sujetos económicos privados, es decir, en la unidad de las oposiciones y en el desacuerdo de lo desigual”;⁴⁰⁷ pero dicha armonía no sólo no es posible dentro del capitalismo, sino que no es siquiera pensable, sino de forma puramente abstracta, como la armonía preestablecida de Leibniz. Así, “la plausibilidad del racionalismo liberal se quiebra debido a la agudización de las contradicciones sociales y de las crisis económicas, la ‘armonía’ general se vuelve cada vez más

⁴⁰⁵ Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, en *Crítica cultural y sociedad, loc. cit.*, p. 98-99

⁴⁰⁶ Marcuse, *Cultura y sociedad, loc. cit.*, p. 25

⁴⁰⁷ Id

improbable; en este punto la teoría liberal tiene que recurrir también a justificaciones irracionales”⁴⁰⁸.

De este modo, la forma de reproducción social capitalista tiene que apelar, constantemente, a *justificaciones irracionales* que aclaren por qué se ve incapacitada de proveer a la sociedad entera aquellos fines que, supuestamente, dirigen su desenvolvimiento histórico; como lo son la igualdad, la libertad, la justicia social, la tolerancia ante las diferencias, la dignidad humana y demás derechos comprendidos en la carta de los Derechos Humanos. Ya que nuestra verdadera realidad es que “esta sociedad ha conseguido que a una creciente cantidad de hombres se le cierre la felicidad que es posible si tenemos en cuenta la riqueza general de las fuerzas económicas”⁴⁰⁹.

Así, en cada uno de los postulados fundamentales de la modernidad estas contradicciones se hacen patentes, pues ellas provienen del carácter irracional del proceso económico, el cual empapa todas las relaciones sociales. En la novela de Huxley, en cambio, esto se resuelve mediante el *conditioning* que significa “la adaptación sobre sí mismo, es la interiorización y la aprobación de la presión y la opresión sociales”⁴¹⁰. Sin embargo, sin que en nuestra actual cotidianidad seamos sometidos a lo que en el *Brave New World* significa el *conditioning*: “la total preformación del hombre por la intervención social, desde la generación artificial y la dirección técnica de la conciencia y del inconsciente en los primeros estadios de la vida, hasta el

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 26

⁴⁰⁹ Horkheimer, *Materialismo metafísico y moral*, *loc. cit.*, p. 97. Y esto es válido hoy más que nunca, por sólo nombrar uno de los datos más aplastantes de nuestra realidad social: la Confederación Internacional Oxfam hizo público, recientemente, su informe acerca de la pobreza mundial, en él expone como el 1% de la población mundial es más rica que el 99% restante. <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2015-01-19/richest-1-will-own-more-all-rest-2016>

⁴¹⁰ Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, en *Crítica cultural y sociedad*, *loc. cit.*, p. 99

death conditioning, un training que quita a los niños el miedo a la muerte”;⁴¹¹ aun sin este *conditioning*, decíamos, el carácter irracional de nuestra sociedad se oculta o se nos presenta como natural:

En las actuales formas económicas, la sociedad aparece tan ciega como la naturaleza inconsciente, pues los hombres no regulan el proceso por medio del cual producen su vida, dentro de la unión social, por consideraciones y resoluciones comunes, sino que la producción y distribución de todos los bienes se cumple a través de innumerables acciones no coordinadas entre sí y de enfrentamientos entre grupos e individuos.⁴¹²

Este es el corazón del mito moderno: la naturalidad de las formas económicas, este discurso mítico presenta a las relaciones burguesas, como dice Marx, “como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto” y a su forma de producción como “regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia”.⁴¹³ Pues lo que caracteriza al pensar mítico es que dentro de él se agota todo, él lo comprende todo y da razón de la totalidad, la cual se encuentra fijada de una vez y para siempre. “El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo [...] Lo que podría ser distinto es igualado”.⁴¹⁴ Este mundo tal y como se presenta es el mejor de los mundos posibles y esta idealidad se la da, justamente, su realidad.

El altavoz gigantesco de la Industria del ocio cultural reduplica —indefinidamente la superficie de la realidad resonando en conversaciones comercializadas y anuncios populares que cada vez se diferencian menos entre sí. Todos los ingeniosos aparatos de la industria del ocio reproducen una y otra vez de nuevo escenas banales de la vida cotidiana, que no dejan de ser al mismo tiempo

⁴¹¹ *Id.*

⁴¹² Horkheimer, “Autoridad y familia”, en *Teoría crítica, loc. cit.*, p. 108.

⁴¹³ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política, loc. cit.*, p. 286.

⁴¹⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, loc. cit.*, p. 67.

engañosas, ya que la exactitud técnica de la reproducción emboza el contenido ideológico o la arbitrariedad con la que es presentado ese contenido [...] La moderna cultura de masas glorifica el mundo tal cual es.⁴¹⁵

Pero ni la narrativa mítica ni la praxis irracional del modo de vida de la sociedad productora de mercancías son evidentes para sus miembros. Por ello, el discurso moderno, políticamente correcto, encuentra en el fascismo y su fascinación por lo mítico e irracional, su némesis, pues “lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar”.⁴¹⁶

Así, aunque el nazismo ha sido visto como una aberración en la historia de la civilización europea, como un terrible descuido que logró brincar los sólidos fundamentos sobre los que descansa la cultura occidental e imponerse; no obstante, como afirma el filósofo francés Jean Luc Nancy, habría que “insistir tenazmente en la pertenencia intrínseca de los fascismos (de los totalitarismos, en general) a la historia de Europa y, por lo tanto, a su esencia o verdad. Es necesario insistir en ello porque esta pertenencia es constantemente negada o minimizada por la conciencia general y políticamente bien pensante”.⁴¹⁷

La Teoría crítica empero, vio con claridad esa pertenencia desde un principio. Reconoció que “los comportamientos prehistóricos sobre los que la civilización ha puesto un tabú, habían llevado, transformados en comportamientos destructivos bajo el estigma de la bestialidad, una existencia subterránea”;⁴¹⁸ y que el discurso de la sangre y la tierra era una llamada a la rebelión de la naturaleza soterrada. Por eso, estos autores no se asombraron cuando esta existencia subterránea salió a la luz en la figura del pueblo racial. “La relación del nacionalsocialismo con

⁴¹⁵ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 153

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁴¹⁷ Jean Luc Nancy, “Vuestro espíritu marcha en nuestras filas...” en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, dirección científica de Pascal Huynh, Barcelona: Fundación Caixa Catalunya, 2007, p. 151.

⁴¹⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 141

la rebelión de la naturaleza fue compleja. En la medida en que una rebelión de este tipo, por auténtica que sea, contiene siempre un elemento regresivo, resulta desde un principio utilizable como instrumento para fines reaccionarios”, de esa manera, “los nazis manipularon los deseos reprimidos del pueblo alemán”.⁴¹⁹ Es el llamado a la venganza de “los impulsos naturales reprimidos”; el odio a la civilización que exige la adaptación a las condiciones de vida capitalistas y que “fue puesto al servicio del racionalismo nazi”.⁴²⁰ Es esta racionalidad sobre la que queremos poner aquí el acento, pues para el pensar burgués, ilustrado, el pensar racional la meta que justifica todos los medios, pero esta apuesta por la racionalidad como fin en sí misma, ha dado como resultado una razón evacuada, instrumental:

Los hechos que dirigen el pensamiento y la acción del hombre no son los de la naturaleza que debe aceptar para poder dominar, o los de la sociedad que debe cambiar porque ya no corresponden a las necesidades y potencialidades humanas. Son más bien los del proceso de la máquina, que en sí mismo parece como la personificación de la racionalidad y la eficiencia.⁴²¹

Dicha razón instrumentalizada es la adaptación a la maquinaria en el proceso de industrialización y tecnificación total del capitalismo tardío. Ella se caracteriza porque requiere de una actitud de sumisión altamente racional, para poder seguir con eficiencia todos los pasos necesarios y accionar todos los dispositivos: “Los negocios, la técnica, las necesidades humanas y la naturaleza se funden en un mecanismo racional y eficaz. Le va mejor a quien sigue sus instrucciones, a quien subordina su espontaneidad a la sabiduría anónima que se lo ordenó todo”.⁴²² Pues la civilización exige que los individuos controlen y dominen por entero a la

⁴¹⁹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 137

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 138

⁴²¹ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 60

⁴²² *Id.*

naturaleza interna: “los hombres se someten a amar lo que tienen que hacer, sin saber siquiera que eso es someterse”⁴²³ (dice Adorno sobre los individuos en el mundo futurista de Huxley, pero lo podría decir igualmente sobre lo que le acontece a la humanidad en este momento). Sin embargo, “para la mayoría de los hombres la civilización ha significado la presión a convertirse en adulto y asumir responsabilidades y a menudo significa pobreza”.⁴²⁴ Ahora bien, esta represión se paga con la mimesis de la represión misma: “lo único que respetan realmente y que intentan imitar es el poder”.⁴²⁵ He aquí el fundamento del carácter sadomasoquista. Y quien mejor que el propio Sade para ilustrarlo, por eso Horkheimer y Adorno toman sus palabras para recrear esta constante imitación del poder que tanto cunde en nuestra sociedad:

La mujer provoca el furor salvaje del hombre semiconvertido, que debe honrarla, lo mismo que el débil en general provoca el odio implacable del fuerte sólo superficialmente civilizado, que debe perdonarlo. Sade hace consciente este odio. “Nunca he creído que de la unión de dos cuerpos pueda surgir la de los corazones: veo en esa unión física muchos motivos de desprecio..., de repugnancia, pero ni uno solo de amor” dice el conde Ghigi, comandante de la policía romana. Y el ministro Saint—Fond, cuando una muchacha aterrorizada por él, funcionario ejecutivo del rey, estalla en lágrimas, exclama: “Así es como me gustan las mujeres... ¡Que no pueda reducir las a todas a este estado con una sola palabra!” [...] Extirpar de raíz la irresistible tentación de recaer en la naturaleza. Esa es la crueldad que brota de la civilización fracasada, la barbarie, la otra cara de la cultura.⁴²⁶

Aunque el discurso fascista llama explícitamente a la rebelión de la naturaleza, la Teoría crítica devela que si este llamado surte efecto es por el odio que habita en el individuo

⁴²³ Adorno, “Aldous Huxley y la utopía”, *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 100.

⁴²⁴ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 136

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. loc. cit., p. 141

superficialmente civilizado, para el cual la racionalidad no conlleva un estado de libertad, o de mayor bienestar, sino el de una opresión sin fin:

Desde el comienzo la idea y la realidad de la Razón en el periodo moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación.⁴²⁷

Y esto resulta así, según Marcuse, porque “la razón es, por esencia, contradicción, oposición, negación en tanto que la libertad no se haya hecho real”.⁴²⁸ Por eso, como Nancy afirma: “el nazismo no salió de la nada, como un champiñón; no bajó del cielo de repente como una especie de *diabolus ex machina* cuyo artificio e inconsistencia mecánica se pudiera descubrir al fin y al cabo con bastante facilidad”.⁴²⁹ El nazismo, en cambio, aprovechó las contradicciones del discurso liberal y las extremó. Llamó a la rebelión de la naturaleza a través de los sentimientos y de lo orgánico sólo para controlar, con mayor racionalidad, lo que ya venía siendo dominado.

La utilización de mecanismos de coerción u organización anteriores, pero con una cara renovada, fue un procedimiento habitual en el nacionalsocialismo (y en general sucede así en cualquier forma de gobierno que no remueva las relaciones de propiedad). Un buen ejemplo fue el caso del papel de la música en la cultura alemana, así en el “movimiento musical de la juventud”:

⁴²⁷ Marcuse, *Razón y revolución*, loc. cit., p. 415.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 416

⁴²⁹ Nancy, “Vuestro espíritu marcha en nuestras filas...” en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit., p. 151.

Formado por distintas organizaciones creadas entre 1895 y 1925, que comparten el propósito de refundar un Alemania orgánicamente unida, mediante el desarrollo de una cultura musical popular [...] este modo de vida debería ser abrazado de manera espontánea por la juventud que, no habiendo sido corrompida por la industria y el individualismo ligado a ella, es capaz de establecer a un una relación simple con la naturaleza y demostrar su camaradería [...] de hecho en este movimiento se descubre de manera evidente la continuidad no sólo de la educación musical de este periodo, sino también de la ideología totalizante que aquella contribuye a forjar entre orientación del movimiento musical de la juventud y la política nacional socialista [Así] en 1933 la disolución de las asociaciones musicales aporta a las juventudes hitlerianas los miembros los cuadros y la experiencia pedagógica de un movimiento que está entonces en su apogeo.⁴³⁰

Esto ilustra el modo en el que operaba la estetización de la política. La promoción y el cultivo de las artes y las mercancías culturales en general seguía estrategias por demás muy calculadas: la división burocrática de las cámaras y departamentos por demás jerarquizados; el uso de lenguaje específico, técnico e inclusive la innovación en este terreno; así como la exposición constante de lo que pertenecía a la cultura alemana y lo que no (en el mismo tono de los *freak shows* y los *zoos* humanos);⁴³¹ pero que sin duda seguían una lógica ya consolidada: “La afirmación de que Hitler ha destruido la cultura alemana no es más que un truco propagandístico de los que desean reedificarlas desde sus mesas de despacho, lo que Hitler ha aniquilado en arte y pensamiento llevaba hace ya tiempo una existencia escindida y apócrifa,

⁴³⁰ Lefebvre, “La enseñanza musical en el Tercer Reich: la perversión de un modelo”, en *La música y el III Reich*, loc. cit., p. 132-133

⁴³¹ Entre las políticas generadas alrededor de esta dicotomía entre lo puro y lo impuro no sólo se encontraba el prohibir a los artistas judíos el seguir trabajando o recluirlos en guetos especiales donde se les permitía trabajar, pero bajo la censura nazi, también la prohibición de toda producción artística que tuviera que ver con la llamada “raza judía”, sino que incluyó exposiciones donde se mostraba el llamado arte degenerado y la música degenerada; entre este *arte degenerado* se encontraban las principales vanguardias artísticas, así como el jazz. Cfr., *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit.

cuyos últimos refugios barrió el fascismo”.⁴³² En lo que el nazismo realmente innovó fue en la importancia de la organización sistemática de la cultura, es decir, una específica política cultural para la efectiva estetización de la política:

Entre 1933 y 1945 la política cultural formó parte del programa de imposición del dominio nacionalsocialista. Gracias a ella la concepción del mundo (*Weltanschauung*) nacionalsocialista se consolidó en la sociedad alemana, convirtiéndose en un sistema de interpretación hegemónico. La política cultural nacional socialista se basaba en el propósito de “reconstruir” la “cultura alemana” supuestamente en declive [...] En la percepción de los ideólogos nacionalsocialistas, la política, la pertenencia racial y la creatividad artística estaban ligadas. La comunidad nacional (*Volksgemeinschaft*), “limpia” de las franjas de población que se consideraban “extranjeras”, tenía que hacerse valer, decían, en la lucha de los pueblos por el predominio y el espacio vital. A ello debía contribuir la revitalización del paradigma nacional del “arte alemán”.⁴³³

De este modo, los grandes conciertos multitudinarios en toda plaza o fábrica alemana implicaban un movimiento de masas tan importante como los masivos congresos del partido en Núremberg. Ambos servían para que las multitudes, en lugar reconocerse como clase, se aglutinaran indistintamente, encontrando identificación en diversidad de temas, como lo podía ser la nacionalidad; los gustos por un género musical; la aversión por un grupo étnico; o el culto al *Führer*; pues “la política cultural de un estado totalitario es a la vez introvertida y extrovertida. Por un lado, reduce el arte a los cánones de la ideología oficial. Por otro, recurre al arte para escenificar su poder. El arte se convierte así en un medio de propaganda pero la propaganda se

⁴³² Adorno, *Minima moralia*, loc. cit., p.62

⁴³³ Ruppert, “La política cultural nacionalsocialista”, en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, p. 97.

convierte también en arte”.⁴³⁴ Indudablemente, los dirigentes nazi captaron, con astucia, esta sutil y fructífera dialéctica.

Esta posibilidad dialéctica del arte en la época burguesa ya era evidente, para Benjamin, por ejemplo en el papel de los carteles publicitarios decimonónicos: “La publicidad es el ardid con el que los sueños se imponen a la industria”⁴³⁵ o también: “Hace muchos años vi en el suburbano un cartel que, si en este mundo las cosas fueran como debieran, habría encontrado admiradores, historiadores, exegetas y copistas tanto como cualquier gran poesía o cuadro. Y de hecho era ambas de estas cosas”.⁴³⁶

Es la impostura, el carácter onírico del arte, falso y sin embargo convincente, lo que quizás lo haga tan seductor. Al igual que en los *zoos* humanos o en los espectáculos de los “salvajes”, en medio de las enormes exhibiciones internacionales, la “representación” del discurso propagandístico nacionalsocialista era muy cuidada, sobre todo, en el sentido estético: “La propaganda buscaba la eficacia y por lo tanto privilegiaba las artes que hacían uso de los nuevos medios de comunicación de masas”.⁴³⁷ Un ejemplo paradigmático de ello es la obra de la cineasta Leni Riefenstahl, donde el centro alrededor del cual gira todo es la impostura, la puesta en escena en sí, como dice la pensadora americana Susan Sontag de *El triunfo de la Voluntad*,⁴³⁸

⁴³⁴ Merlio, “Politización de la estética y estética de la politización”, en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit., p. 190.

⁴³⁵ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 192.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁴³⁷ Merlio, “Politización de la estética y estética de la politización”, en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit., p. 191.

⁴³⁸ *Triumph des Willens*, Dir. Leni Riefenstahl, (1935). Esta película es sin duda ejemplar respecto a los alcances de la estetización de la política, por ello ha despertado desde su primera exhibición mucha polémica; sobre todo por su estatus de documental, pues en realidad el congreso de Núremberg funcionó como una gran puesta en escena al servicio de las cámaras. En 1941, Luis Buñuel fue contratado por el Museo de Arte Moderno de Nueva York para seleccionar películas de propaganda antinazi. Su primer trabajo para el MoMA consistió en la reedición de *El triunfo de la voluntad*, de Leni Riefenstahl, buscando hacerla accesible a los miembros del Gobierno de Estados

“representa una transformación ya lograda y radical de la realidad: la historia se vuelve teatro [...] En *El triunfo de la voluntad* el documento (la imagen) no sólo es el registro de la realidad sino que es una razón de que la realidad se haya construido, y debe, a la postre, reemplazarla”.⁴³⁹

El exitoso uso de los medios masivos y el resultado de dicho mecanismo de impostura, conquistó la aceptación masiva del discurso nazi por parte de las masas alemanas. “Al apoyar a Riefenstahl garantizándole unas condiciones de trabajo ideales, Hitler demostró que era consciente del papel de los modernos medios de comunicación en lo que se ha dado en llamar, en términos de Walter Benjamin, la estetización de la vida política”.⁴⁴⁰

El fascismo intentó organizar a las masas proletarias que se han generado recientemente, pero sin tocar las relaciones de propiedad hacia cuya eliminación ellas tienden. Tiene puesta su meta en lograr que las masas alcancen su expresión (pero de ningún modo por supuesto su derecho). Las masas tienen un derecho a la transformación de las relaciones de propiedad; el fascismo intenta darle es una expresión que consiste en la conservación de esas relaciones. Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política.⁴⁴¹

La apuesta por la estetización de la vida política fue acertada para los nazis. El lenguaje, la arquitectura,⁴⁴² el cine, la música, la moda,⁴⁴³ nada de lo humano le fue ajeno a la propaganda

Unidos para evidenciar el potencial del cine como instrumento de propaganda. Cfr. Luis Buñuel y Jean Claude Carrière, *Mi último suspiro*, Barcelona: Random House Mondadori, 1982.

⁴³⁹ Sontag, “Fascinante fascismo” en *Bajo el signo de Saturno*, loc. cit., p. 91-92

⁴⁴⁰ Rupert, “La política cultural nacionalsocialista”, en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit., p. 103.

⁴⁴¹ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 96

⁴⁴² Dice Benjamín “La arquitectura ha sido desde siempre el prototipo de una obra de arte cuya recepción tiene lugar en medio de la distracción por parte de un colectivo [...] La recepción de los edificios acontece de una doble manera: por el uso y por la percepción de los mismos. O mejor dicho: de manera táctil y de manera visual” (*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 93), esa posibilidades de la arquitectura para su recepción masiva, no eran pasadas por alto por la propaganda nazi, de hecho, la arquitectura y por supuesto la música fueron las dos artes más ensalzadas durante el Tercer Reich (Cfr. *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, loc. cit.), por ejemplo “el 15 de octubre de 1933 se celebró en Múnich la colocación de la primera piedra de la Casa del Arte Alemán. En la ceremonia en presencia del arquitecto Paul Ludwig Troost, Hitler habló del nuevo despertar de Múnich como ‘capital del arte alemán’ y del ‘primer bello edificio del nuevo Reich’, un templo que

nazi. Esta buscaba, como expone Benjamin, organizar a las masas y lograr que alcanzaran su expresión, pero no su derecho. La expresión que le otorgó el nazismo a las masas fue el discurso del pueblo racial, y puesto que está llamada a la rebelión de la naturaleza sólo acarreó una nueva recaída en la represión, su manifestación fue la furia. “La rabia que advierten en sí cuando siguen a la propaganda es una antigua rabia contra el yugo, reforzada por la sensación de que la salida indicada por la propaganda es falsa”.⁴⁴⁴ Y su falsedad radicaba, en primer lugar, en que la propaganda nazi buscaba “movilizar el conjunto de los medios técnicos del presente bajo el mantenimiento de las relaciones de propiedad”,⁴⁴⁵ por ello desembocó en la guerra,⁴⁴⁶ sólo ella hace posible esto, porque, explica Marcuse: “La técnica impide el desarrollo individual sólo en tanto éste está ligado a un aparato social que perpetúa la escasez”.⁴⁴⁷ Pues el problema no radica en la técnica misma, sino en las específicas formas de producción y de propiedad que la utilizan;

sería un monumento conmemorativo de nuestra era” (Martynekewicz, *Salón Deutschland. Intelectuales, poder y nazismo en Alemania, 1900-1945*, traducción de Silvia Villegas, Barcelona: Edhasa, 2013 p.517). En la arquitectura nazi se mezclaban dos elementos indispensables del discurso nacionalsocialista: la superioridad de la raza aria y la eternidad del Tercer Reich: “La construcción de este ‘templo del arte’ había sido concebida como una especie de edificio sacro, que resaltara los valores de eternidad del arte y los representara de la mejor manera posible. No sólo se planifica un edificio para el arte, sino un pétreo monumento político que rindiera homenaje a los nuevos gobernantes y diera cuenta del nuevo apogeo cultural” (*Ibid*, p. 522).

⁴⁴³ Más allá del hecho de que fue el diseñador alemán Hugo Boss, quien diseñó los trajes de las SS, y las implicaciones que en el mundo de la moda ha tenido este diseño, resulta interesante citar al respecto la opinión de la filósofa americana Susan Sontag: “Si el mensaje del racismo ha sido neutralizado por una visión estética de la vida, sus adornos han sido sexualizados”. “Fascinante fascismo” *Bajo el signo de Saturno*, loc. cit., p. 110-111

⁴⁴⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. loc. cit., p. 300.

⁴⁴⁵ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 97.

⁴⁴⁶ Y, por supuesto, en la aniquilación sistemática y altamente racionalizada de los otros: “El racismo nazi no es reductible en exclusiva al antisemitismo, el exterminio de los judíos constituye el aspecto sobresaliente de una política global de ingeniería social.” (Pier Paolo Poggio, *Nazismo y revisionismo histórico*, traducción de Marta Malo, Madrid: Akal, 2006, p. 69). Así, esta “salida falsa”, mediante el exterminio directo, costó la vida de millones considerados no pertenecientes a la comunidad racial: los judíos en primer lugar; los roma y los sinti (comúnmente llamados “gitanos”); los homosexuales; la gente con discapacidades; síndrome de down; retraso o enfermedad mental; etcétera. Al igual que durante el siglo XIX, con las teorías raciales, supremacistas y eugenésicas, el nazismo actuó con mucha racionalidad y apoyó su normas raciales y antisemitas con investigación científica. En los campos de exterminio, por ejemplo, el encargado de la selección de los destinados a las cámaras de gas, directamente en la plataforma, es decir, bajando de los trenes, era preferentemente un médico; pues cada campo contaba con un amplio personal médico para, entre otras cosas, realizar experimentos científicos con los *Versuchspersonen* [conejiillos de indias humanos]. (Cfr. Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, loc. cit., p. 1035 y ss.)

⁴⁴⁷ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 82.

sin embargo, como afirma Marcuse: “el mismo aparato ha desatado fuerzas que puede volver añicos la forma histórica especial en la cual se utiliza la técnica”.⁴⁴⁸ Pues es indudable el carácter dialéctico de la tecnología, carácter que responde al contradictorio modo de producción capitalista:

La tecnología, como modo de producción, como la totalidad de los instrumentos, mecanismos y aparatos que caracterizan la edad de la máquina, es así al mismo tiempo un modo de organizar y perpetuar (o cambiar) las relaciones sociales, manifestación del pensamiento prevaleciente y de los modelos de comportamiento, instrumento para el control y la dominación.

La técnica por sí misma puede propiciar el autoritarismo así como la libertad, la escasez así como la abundancia, la extensión al igual que la abolición del trabajo arduo.⁴⁴⁹

Es por ello que para Benjamin las nuevas formas de reproductibilidad técnica no solamente son importantes porque cambian la manera de experimentar a los lenguajes artísticos y a la comunicación masiva, sino porque en sí mismas entrañan una nueva relación con la técnica. Esto debe ser tomado en cuenta a la hora de valorar y criticar estas formas de producción cultural.

No obstante, y esto tampoco debe ser pasado por alto, estos medios masivos de comunicación han sido y son grandes aliados de la propaganda y la publicidad en general —es decir, no exclusivamente fascista—, y logran con su rapidez, su impostura y todas las formas seductoras tomadas del lenguaje artístico reducir la apreciación imaginativa, para intercambiarla por el deseo de consumo y la asunción de que así es el mundo y no puede cambiar, como bien captan Horkheimer y Adorno en sus estudios sobre la industria cultural:

⁴⁴⁸ *Id.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 53-54

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 exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada. La atención que se crea es, por cierto, tan automática que no necesita ser actualizada, y sin embargo logra reprimir la imaginación”.⁴⁵⁰

A pesar de ello, como decíamos, las posibilidades de las nuevas técnicas de reproductibilidad de las mercancías culturales permiten vislumbrar lo que podría ser de otro modo, pues “la técnica liberada implica el dominio sobre las fuerzas sociales elementales como condición del dominio sobre las naturales”.⁴⁵¹ Esta inversión significaría que los sueños de la razón no necesariamente tienen que seguir produciendo monstruos, si la razón hasta ahora “es, por esencia, contradicción, oposición, negación”,⁴⁵² lo es porque la libertad aún no se ha hecho real, como afirma Marcuse. No hay imposibilidad en esto, como el mito moderno quiere hacernos creer, pues “la mecanización y la estandarización pueden algún día ayudar a cambiar el centro de gravedad de las necesidades de la producción material a la arena de la libre realización humana”.⁴⁵³ Benjamin lo formula de este modo:

¿Cómo puede esperarse que las mismas fuerzas que en el campo de la política llevan al fascismo puedan tener una función curativa en el campo del arte? A lo que hay que responder: como lo ha mostrado el psicoanálisis, el arte no es solamente ese ámbito especial en donde los

⁴⁵⁰ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 171

⁴⁵¹ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 117

⁴⁵² Marcuse, *Razón y revolución*, loc. cit., p. 416

⁴⁵³ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en *Guerra, tecnología y fascismo*, loc. cit., p. 160.

conflictos de la existencia individual pueden recibir un tratamiento, sino que cumple la misma función de una manera incluso más intensa en la escala social. La fuerza devastadora que es inherente a las tendencias apaciguadas en el arte no habla en contra de él; así como tampoco lo hace la locura en la que pudieron haber precipitado al creador los conflictos individuales que él, en la vida real, apaciguó convirtiéndolos en arte. A la estetización de la vida política que promueve el fascismo el comunismo responde con la politización del arte.⁴⁵⁴

Tercer Pasaje

Este camino es aquél que expresa oníricamente lo que la razón somete, aquello que no encuentra lugar en la conciencia; lo oculto e inquietante. Los monstruos que acechan en las vitrinas de este pasaje, surgen de lo que la razón desea y no se atreve a descubrir y lo reprime sistemáticamente. Estas mercancías culturales toman el contenido onírico de esta forma de reproducción social, pero también adoptan del mundo de los sueños la praxis liberadora que éste significa. Piezas de escritores más bien *oscuros*: Baudelaire, Poe, Sade, Nietzsche o Kafka decoran estas vidrieras. Ellos rasgan con su tenebrosidad la luminosa armonía preestablecida: “La obra de Sade, como la del Nietzsche, representa [...] la crítica intransigente de la razón práctica, frente a la cual incluso la del ‘demoledor’ aparece como retractación del propio pensamiento. La obra de Sade eleva el principio científico a principio destructor”.⁴⁵⁵

Pero lo monstruoso no sólo quebranta violentamente el orden, sino también da voz a la naturaleza oprimida. Dado que la concepción occidental del hombre como “dueño y señor”,⁴⁵⁶ ve en el principio de dominio “el ídolo al que todo se sacrifica”, la historia del sojuzgamiento de la naturaleza es larga y aciaga. Aunque ciertamente, como dice Benjamin, “la explotación de la

⁴⁵⁴ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 126-127.

⁴⁵⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 140.

⁴⁵⁶ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 124.

naturaleza por el hombre es el reflejo de la explotación efectiva de los hombres por los propietarios de los medios de producción”.⁴⁵⁷ Asimismo sucede dentro de cada uno de nosotros, pues “la voz interior pasó a ocupar el lugar del amo en la impartición de órdenes [...] El yo en cada sujeto se convirtió en la corporeización del Caudillo [...] Su primer aspiración es dominar las pasiones, esto es, la naturaleza en cuanto está hace notar su presencia en nosotros”.⁴⁵⁸ Esta dominación desde la más temprana edad de la cultura occidental, se repite generación tras generación en cada niño que “sufre al someterse a ese poder” y que, sin entender las exigencias que entrañan los postulados fundamentales de la civilización, “se ve obligado a resistirse a la presión inmediata de sus impulsos [...] Obedece para no ser reprendido o castigado, para no perder el amor de sus padres, del que tiene una profunda necesidad. Pero el sufrimiento que acompaña a la sumisión perdura y desarrolla contra su padre una profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la propia civilización”.⁴⁵⁹

A través de estas pesadillas la naturaleza reprimida emerge. Su voz, es la voz del espanto con la que Baudelaire responde en el duelo de la creación. “A merced del espanto, Baudelaire no deja a su vez de provocarlo”.⁴⁶⁰

Recuerda aquel objeto que vimos, alma mía,
En la templada mañana estival:
Al doblar el sendero, una carroña infame
Sobre un lecho sembrado de piedras

Las patas en alto, como una hembra lúbrica
Destilando un ardiente veneno,
Se abría de forma indolente y cínica
Su vientre repleto de miasmas

⁴⁵⁷ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 53.

⁴⁵⁸ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 126.

⁴⁵⁹ Id

⁴⁶⁰ Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 14.

Abrasaba el sol sobre aquella podre
Como para acabar de cocerla,
Y devolver ciento a la naturaleza
De aquello que uniera una vez⁴⁶¹

En los relatos y poemas de estos autores algo de la voz de la naturaleza, deformada y resentida, se expresa. “La represión de los deseos que la sociedad consigue mediante el yo se convierte en cada vez más irracional no sólo para la población en su conjunto, sino también para cada individuo”.⁴⁶² En las mercancías de estos autores encontramos el espanto, el shock; lo doloroso que repulsa; lo que cayó en el olvido. “El olvido es el recipiente del cual surge a la luz el inagotable mundo intermedio de las historias de Kafka [...] Pero puesto que la cosa más extraña y olvidada es el cuerpo —nuestro propio cuerpo—, resulta comprensible porque Kafka denominó “la bestia” al acceso de tos que irrumpía desde su interior”.⁴⁶³

Así retornan desde lo inmemorial las bestias, los monstruos, los insectos que habitan los sueños en los que el colectivo expresa sus condiciones de vida, pues “en el sueño pueden emerger impresiones de tempranas épocas de nuestra vida, de las cuales no dispone nuestra memoria en la vigilia”.⁴⁶⁴ Y qué más antiguo que nuestras pulsiones reprimidas, que el cuerpo forzado a repetir mecánicamente los gestos de la adaptación:

En el modo burgués de producción la indestructible herencia mimética de toda praxis es condenada al olvido [...] Los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el entorno civilizado. Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar. Es la gesticulación

⁴⁶¹ Charles Baudelaire, “Una carroña” (fragmento), en *Las flores del mal*, traducción de Antonio Martínez, Madrid: Grijalbo Mondadori, 1998, p. 36.

⁴⁶² Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. *loc. cit.*, p. 126.

⁴⁶³ Benjamin, “Franz Kafka”, en *Ensayos escogidos*, *loc. cit.*, p. 70-71.

⁴⁶⁴ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, *loc. cit.*, p. 31

contagiosa de la inmediatez reprimida y sofocada por la civilización: tocar, acercarse, calmar, convencer.⁴⁶⁵

Son los gestos de la multitud lo que captura a Poe y que él apresa,⁴⁶⁶ pues esos gestos develan la condición de masa: tocan su sombrero, se acomodan la ropa, fruncen el entrecejo; a pesar de que “la mayor parte de los que pasaban tenía un aspecto de gente satisfecha de sí y sólidamente instalada en la vida”.⁴⁶⁷ Un código maquinal que le es inquietante al narrador americano, pues, como aclara Benjamin, “Poe advierte en el espectáculo que ofrece la gente algo amenazador”⁴⁶⁸ (Baudelaire, en cambio, es cómplice de las masas, “sucumbe a la violencia con la que la multitud lo atrae hacia sí”⁴⁶⁹). Pareciera entonces que es a través del gesto, en ese especial lenguaje del cuerpo, como se comunican los habitantes ciudadanos, así lo explica la filósofa Ana María Martínez de la Escalera: “En efecto ahí está la cuestión, el cuerpo o los cuerpos resultan ser, sobre todo, experiencias de cuerpo tanto como la realidad es, por su parte, efecto de realidad. Partes integrantes entonces, de una pragmática de la vida cotidiana (los cuerpos en tanto son usados, abusados), de la vida en la ciudad”.⁴⁷⁰ Así, los cuerpos de las multitudes se comunican mediante esa velada red simbólica de gestos, quizás tan automáticamente como usan sus herramientas o manipulan sus máquinas.

⁴⁶⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. loc. cit.*, p. 226

⁴⁶⁶ Benjamin se ve también, al parecer, apresado por los gestos. Ávido de ellos, los encuentra en diversos autores, pareciera un “coleccionista” de gestos y a su vez, como dice Silvana Rabinovich, su gesto es el del “coleccionista”. Resulta muy interesante cómo esta pensadora le da otra vuelta de tuerca a este asunto de la atención a los gestos de los autores, pues proponiendo “el ejercicio de leer la escritura de los filósofos, también, como un conjunto de gestos generadores de significación” (Silvana Rabinovich, “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico,” en *Acta Poética*, núm. 28 (1-2), primavera otoño 2007, pp. 245), esta autora lee en el gesto de Benjamin como coleccionista, la escritura del filósofo berlinés, sus afanes, sus obsesiones, pero sobre todo los “encandilantes hallazgos” del pepenador de objetos que ha redimido al coleccionista de libros”.

⁴⁶⁷ Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos, loc. cit.*, p. 20

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 21

⁴⁶⁹ Id.

⁴⁷⁰ Ana María Martínez de la Escalera, “Más allá de la gramática del gesto” en *Revista Fractal*, núm. 50, julio-septiembre 2008, <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal50AnaMariadelaEscalera.html>

Para Kafka, en contraste, “algo se dejaba atrapar sólo en el gesto”.⁴⁷¹ Pues la gesticulación contagiosa, los reflejos miméticos una y otra vez reprimidos, que aun así emergen para despertar nuestra inquietud, son los signos de lo natural que todavía no es totalmente barrido. Dice Benjamín “se puede ver con certidumbre que toda la obra de Kafka representa un código de gestos que no poseen a priori para el autor un claro significado simbólico, sino que son interrogados a través de ordenamientos y combinaciones siempre nuevos [...] Los gestos de los personajes de Kafka son demasiado fuertes para su ambiente e irrumpen en un espacio más vasto. A medida que creció su maestría estilística Kafka fue renunciando progresivamente adaptar tales gestos a situaciones normales, a explicarlos”.⁴⁷² Los dejaba mostrarse como en el lenguaje onírico emergen los *fragmentos sin valor*, lo que tiene *un carácter secundario*.⁴⁷³ Podría pensarse que los gestos que Kafka retrata tienen la fuerza de las impresiones indiferentes en las que se deposita, por desplazamiento, el acento psíquico en los sueños; esto es, que aunque inicialmente son débiles toman “una energía que las capacita para forzar el acceso a la conciencia”.⁴⁷⁴ Esta atención kafkiana en la irrupción del gesto quizás se relacione con esta aserción de su diario: “[...] toda persona está irremisiblemente perdida en sí misma, y sólo puede consolarla la observación de los demás y de la ley que impera en ellos y en todo”.⁴⁷⁵ Y qué otra cosa son los gestos, sino la ley antigua que impera, a pesar de él, sobre el civilizado.

En vez de sanar la neurosis, Kafka busca en ella misma la fuerza salvadora, que es la del conocimiento: las heridas que la sociedad infiere al individuo son leídas por éste como cifras de la no—verdad social, como negativo de la verdad. Su potencia es potencia de descomposición.

⁴⁷¹ Benjamin, “Franz Kafka”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 68.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 60-61

⁴⁷³ Cfr. Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 17

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 20

⁴⁷⁵ Franz Kafka, *Diarios. (1910-1923)*, traducción de Feliu Formosa, Barcelona: Tusquets, 1995, p. 220.

Kafka arranca la fachada conciliatoria que recubre la desmesura del sufrimiento, cada vez más sometido a los controles racionales.⁴⁷⁶

Quizás a esto se deba la fuerza de *La metamorfosis*. Pues si hay una obra que atraviesa el siglo XX desmoronado toda lógica, es la historia de Gregorio Samsa. Él es el perfecto ejemplo de un monstruo de factura onírica. Ese hombre que despierta de un sueño inquieto convertido en un gran insecto y que lo hace, además, en el seno de la familia, de la célula social: “no por azar Gregorio Samsa se despierta convertido en insecto precisamente en la casa de sus padres”.⁴⁷⁷ Sólo en el lenguaje de los sueños de la razón que producen monstruos es comprensible tal creatura. (Así como sólo subsumidos por el doble carácter de la mercancía es comprensible que Conchita sea interpretada por dos actrices). Sólo en el siglo XX, el siglo del racismo, una obra literaria, una mercancía cultural como esta puede ser tan contundente y retratarnos así. Gregorio se convierte en insecto en el seno de su familia “en casa de sus padres” y es sacrificado por ella⁴⁷⁸: “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio”.⁴⁷⁹ En Kafka el sacrificio del héroe sólo vale para determinar su inutilidad, para delinear negativamente los bordes del mito moderno:

Las laberínticas descripciones de Kafka dependen unas de otras como ocurre a las mitologías. [...] Los sistemas de pensamiento y de política no desean nada que no sea igual que ellos; pero cuanto más se robustecen, cuanto más unifican el nombre de lo que existe, tanto más lo oprimen y tanto más se alejan de ello. Precisamente por eso le resulta insoportable la menor “desviación” como amenaza al principio entero, como a las potencias y a los poderes los extraños y solitarios en la obra de Kafka. Integración es desintegración, y en ella el lazo mítico coincide con la

⁴⁷⁶ Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, en *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 161

⁴⁷⁷ Benjamin, “Franz Kafka”, en *Ensayos escogidos*, loc. cit., p. 57.

⁴⁷⁸ “En su profundidad, Kafka toca el fundamento que no le dan ‘ni las intuiciones de la sabiduría mítica’ ni la ‘teología existencial’. Es tanto el fondo del pueblo alemán como el del pueblo judío”. *Ibid.*, p. 72.

⁴⁷⁹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*. loc. cit., p. 107.

racionalidad del dominio. El llamado problema de la casualidad o del azar, tortura de los sistemas filosóficos, es producido por ellos mismos: por la propia inexorabilidad de los sistemas, todo lo que se cuele por las mallas de sus redes se les convierte en mortal enemigo, como le ocurre a la reina mítica de los cuentos que no puede vivir tranquila me entra siga viviendo en las montañas la niña más hermosa que ella. No hay sistema sin pozos. Contemplándolos profetiza Kafka. En su necesario mundo, todo lo que ocurre reúne en sí la expresión de lo absolutamente necesario con la de lo absolutamente casual y sórdido: así descifra Kafka la ley infame, como en escritura reflejada por un espejo.⁴⁸⁰

Tanta represión, tanto poder de la razón, tanta fuerza de la lógica encuentra su expresión, con la misma potencia, en un monstruo como Gregorio Samsa. Así, la monstruosidad de los sueños kafkianos van más allá de lo simplemente pesadillescos, nos revelan asuntos caídos en el olvido.

Por eso, creemos, funciona la analogía entre los sueños y los productos culturales pues no sólo la relación estética que tenemos con ambos es muy parecida, sino que, al decir de Freud: “El sueño y en general todo síntoma neurótico es susceptible de una súper interpretación e incluso precisa de ella para su completa inteligencia, así también toda verdadera creación poética debe de haber surgido de más de un motivo y un impulso en el alma del poeta y permitir, por tanto, más de una interpretación”.⁴⁸¹ Pero hay algo más respecto a la pertinencia de interpretar, como al sueño, ciertas mercancías culturales; sobre ello girarán las últimas líneas de este trabajo...

Las mercancías culturales, como las imágenes oníricas, se encuentran enlazadas de forma peculiar con los deseos inconscientes; en ellas se muestran los deseos y las fantasías colectivas.

⁴⁸⁰ Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, *Crítica cultural y sociedad*, loc. cit., p. 168-169.

⁴⁸¹ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 114

Comparten también la develación del pasado remoto olvidado, pues “hay un saber—aún—no—consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar”.⁴⁸² Ese despertar y recordar, pero recordar como desciframiento, es la propuesta de Benjamin respecto a la interpretación de las imágenes dialécticas, más aún, “toda exposición de la historia tiene que comenzar con el despertar”.⁴⁸³

En la imagen dialéctica lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez “lo que ha sido desde siempre”. Como tal, empero sólo aparece en cada caso de los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esta imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños.⁴⁸⁴

Traer a la conciencia el pasado olvidado, pero interpretarlo a la manera como el psicoanálisis interpreta al sueño, es decir, tomar en cuenta tanto el contenido manifiesto como el contenido latente que le dan forma y contenido a ese pasado que experimentamos como onírico, esa sería la labor del desciframiento histórico que no se contente con hacer historicismo: “La experiencia compulsiva, drástica, que refuta toda *progresividad del devenir* y muestra todo aparente ‘desarrollo’ como un vuelco dialéctico sumamente complejo es el despertar de los sueños.”⁴⁸⁵ De tal modo, la propuesta de Benjamin para el materialista histórico sería deudora del psicoanálisis en la medida en que: “El nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado. ¡Pasar por el pasado en el recuerdo del sueño! – Por tanto:

⁴⁸² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, loc. cit., p. 394

⁴⁸³ *Ibíd.*, p. 467.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 466.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 394. (Las cursivas son nuestras)

recordar y despertar son íntimamente afines. Pues despertar es el giro dialéctico, copernicano, de la rememoración.”⁴⁸⁶

Si, como veíamos en el apartado: “El malestar (y el placer) en la cultura”, para Walter Benjamin la cultura es la expresión de la estructura, pero lo es como el sueño lo es de comer demasiado (o demasiado poco) la noche anterior, no como mero reflejo: “su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado pero no su reflejo, aunque el estómago pueda ‘condicionar’ causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas se encuentran su expresión en los sueños y en el despertar su interpretación”;⁴⁸⁷ entonces, el análisis de la cultura busca ese desciframiento; en ella puede residir la posibilidad de que lo que se presenta como eternamente igual: el mito moderno, sea conjurado por el despertar.

De ahí la importancia para el pensador berlinés de analizar los fenómenos y las mercancías culturales, pues en ellas no sólo yace el entramado expresivo del capitalismo, sino también a través de ellas se devela la recepción masiva de lo que está perdido: “Toda corriente de moda o cosmovisión adquiere su impulso partir de lo olvidado. Lo olvidado es tan fuerte que normalmente sólo la colectividad puede entregarse a ello, mientras que el individuo —el precursor— está amenazado de sucumbir ante su violencia”.⁴⁸⁸ Pues los colectivos se entregan a lo olvidado con distracción, en la arquitectura, en la moda y también en el cine.

Retomando ambas propuestas benjaminianas, por un lado, ver en el sueño mostrado por los productos de la cultura tanto la expresión de la estructura como su pasado más remoto, y, por el otro lado, descifrar dicho sueño para recuperar el pasado olvidado y poder interpretar el

⁴⁸⁶ *Id.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 397.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 398

presente, indagaremos —para finalizar esta investigación— una de las mercancías culturales más fértiles, creemos, para este ejercicio interpretativo: el cine.

La experiencia fílmica, para Benjamin, reúne varias características muy importantes para ensayar este desciframiento. En primer lugar, su lenguaje es lo más parecido que hay al lenguaje propiamente onírico, para este filósofo la cámara cinematográfica nos proporciona una serie de recursos técnicos inigualables tanto para la experiencia y la comprensión de la vida consciente como de la inconsciente:

Sólo gracias a ella tenemos la experiencia de lo visual inconsciente del mismo modo en que, gracias al psicoanálisis, la tenemos de lo pulsional inconsciente.

Por lo demás entre estos dos tipos de inconsciente existe la más estrecha de las relaciones, puesto que los diversos aspectos del aparato de filmación puede sacar de la realidad se encuentran en su mayor parte sólo fuera del espectro normal de las percepciones sensoriales [...] El cine ha abierto una brecha en la antigua verdad heracliteana: los que están despiertos tienen un mundo en común, los que sueñan tienen uno cada uno.⁴⁸⁹

Por el otro, el cine nos acerca a un tipo de técnica que se relaciona con la maquinaria productiva propia del aparato mecanizado que domina al mundo moderno. Esta segunda técnica —que Benjamin diferencia de aquella primera relacionada con la magia— más bien lúdica, permite atisbar lo que sería la experiencia de esta mecanización liberada, una técnica que Benjamin caracterizaría como de “interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad”, el cine en específico ayuda a ejercitarse en esta interacción concertada:

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 87.

El cine sirve para ejercitar el ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día. Al mismo tiempo, el trato con este sistema de aparatos le enseña que la servidumbre al servicio del mismo sólo será sustituida por la liberación mediante el mismo cuando la constitución de lo humano se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica.⁴⁹⁰

Por último, es el tipo de mercancía cultural más próximo a las masas, tanto por sus cualidades para la recepción masiva, como porque en él las masas encuentran un reflejo de su producción y también una venganza ante la vida mecanizada.

El intérprete de cine no actúa ante un público sino ante un sistema de aparatos. [...] El interés en este desempeño es inmenso puesto que es ante un sistema de aparatos ante el cual la mayor parte de los habitantes de la ciudad, en oficinas y en fábricas, deben deshacerse de su humanidad mientras dura su jornada de trabajo. Son las mismas masas que, en la noche, llenan las salas de cine para tener la vivencia de cómo el intérprete de cine toma venganza por ellos no sólo al afirmar *su* humanidad (o lo que se les presenta así) ante el sistema de aparatos, sino al poner esa humanidad al servicio de su propio triunfo.⁴⁹¹

No obstante, chocamos aquí con un problema, pues es sabido que con respecto a la recepción del fenómeno fílmico al interior de la Teoría crítica no hubo acuerdo. Por un lado, Walter Benjamin, como hemos visto, vio con entusiasmo al cine y sus potencialidades, en cambio, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno fueron más que escépticos, sumamente críticos y rechazaron que éste pudiese librarse de la labor propagandística que la industria cultural le ha encomendado. De este modo, las suyas parecen dos posiciones antitéticas, irreconciliables. Sin embargo, en el caso del pequeño experimento que aquí proponemos, ambas lecturas pueden ser

⁴⁹⁰ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 56

⁴⁹¹ *Ibíd.*, p. 68

sumamente útiles. Esto es, si consideramos al fenómeno fílmico como una experiencia onírica a interpretar, es decir, si tomamos esta mercancía cultural cual si fuese un sueño y lo desciframos con las herramientas psicoanalíticas tenemos que encontrar en él, primero, el contenido manifiesto, esto es, lo nimio, secundario e ínfimo que toma el inconsciente como material onírico, esto lo encuentra en el pasado más reciente. Después, hay que buscar los restos más antiguos, inmemoriales, los de la primera infancia:

[...] el sueño prefiere evidentemente las impresiones de días inmediatos anteriores [...] efectúa una selección conforme a principios diferentes de aquellos a los que se adapta nuestra conciencia despierta, recordando no lo esencial e importante sino lo accesorio y desatendido. [Asimismo] dispone de nuestras más tempranas impresiones infantiles, llegando hasta reproducir detalles de dicha edad que nos parecen nimios y que nuestra vida despierta teníamos por olvidados hace ya mucho tiempo.⁴⁹²

La lectura de Adorno y Horkheimer podría ser, en este caso, la interpretación del contenido manifiesto; ellos ven en el lenguaje fílmico como éste se preocupa por nimiedades, caracteres secundarios y superfluos: “el altavoz gigantesco de la industria cultural reduplica infinitamente la superficie de la realidad resonando en conversaciones comercializadas y anuncios populares [...] Todos los ingeniosos aparatos de la industria del ocio reproducen una y otra vez de nuevo escenas banales de la vida cotidiana”.⁴⁹³ Lo que dice Freud al respecto es que el sueño retoma de los acontecimientos más próximos estos aspectos superficiales y banales, para figurar su contenido manifiesto: “En el contenido manifiesto no encuentro sino una alusión a la impresión indiferente y de este modo queda confirmado que el sueño acoge con preferencia el

⁴⁹² Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 8

⁴⁹³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, loc. cit., p. 153.

dicho contenido aquello que en la vida diurna no posee sino un carácter secundario”.⁴⁹⁴ Esta elección por los fragmentos sin valor le da al sueño, de hecho, un carácter enigmático y ha sido la fuente de que, hasta antes de las investigaciones psicoanalíticas al respecto, se considerara que el sueño no tenía ningún valor para la vida psíquica. Sin embargo, la gran aportación freudiana ha sido que esta apariencia de nimiedad desaparece al analizar lo que se esconde detrás de lo manifiesto, es decir, el contenido latente de éste.

Sin embargo, no es tan simple el descubrimiento de dicho contenido, pues además de que las imágenes oníricas se alimentan del material de desecho de la vigilia: residuos sin valor; detalles secundarios; manifestaciones casualmente oídas o actos superficialmente observados de otras personas; es decir, lo más incidental de la vida diurna, además de ello, tenemos como constante del desarrollo onírico que éste acontece como un absurdo: “Los sueños carecen, en su mayoría, de orden y comprensibilidad. No nos ofrecen el menor auxilio mnémico, y la rápida dispersión de sus elementos contribuye a su inmediato olvido”.⁴⁹⁵

Justo como sucede con los sueños, según Freud, en los cuales no es necesario el entramado lógico que explique lo que acontece, así para Adorno y Horkheimer ocurre con estas mercancías de la industria cultural, lo cual estos pensadores captan con gran agudeza: “Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada, los desarrollos deben surgir en la medida de lo posible de la situación inmediatamente anterior y no de la idea del todo”.⁴⁹⁶ Ellos ven, también, “la tendencia del producto a recurrir malignamente al puro absurdo”,⁴⁹⁷ la cual asemeja al cine con la descripción de Freud del contenido manifiesto del

⁴⁹⁴ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 17

⁴⁹⁵ Freud, *La interpretación de los sueños 1*, loc. cit., p. 36.

⁴⁹⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. loc. cit., p. 182.

⁴⁹⁷ *Id.*

sueño, pues “el sueño piensa principalmente en imágenes [...] al aproximarnos al estado de reposo, y en la misma medida en qué las actividades voluntarias se muestran cohibidas, surgen representaciones involuntarias constituidas en su totalidad por imágenes”.⁴⁹⁸ El sueño, a decir de Freud, en vez de proceder por conceptos lo hace por imágenes⁴⁹⁹, pero dichas imágenes se nos presentan no como imágenes pictóricas, sino más bien como un jeroglífico, por ello su orden nos es ilógico: “Ante estas imágenes podríamos expresar la crítica de que, tanto su yuxtaposición como su presencia aislada, son absurdas e insensatas”.⁵⁰⁰ Esto se debe a que estamos formando sobre dichas imágenes un juicio equivocado, si en lugar de leerlas con las argucias de la razón y de la crítica nos adaptamos a su carácter de jeroglífico, su interpretación nos proveerá de otros sentidos, pues “el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes”.⁵⁰¹ Visto así, la lectura del contenido manifiesto del cine por Horkheimer y por Adorno es por demás pertinente, de hecho, la prognosis sobre el poder y la importancia que éste tiene en nuestra sociedad es innegable.

Pero así como en el caso del enfermo mental, del neurótico o de cualquiera afectado por alguna dolencia psíquica, la ayuda que la interpretación de los sueños puede proporcionar depende no solamente del contenido manifiesto de éstos, sino de encontrar su contenido latente. De éste, diríamos, se ocupó Benjamin, por eso encuentra en la expresión fílmica la posibilidad de recordar el uso de otra técnica. Este hallazgo en la producción cinematográfica de un ejercitamiento de la segunda técnica es muy revelador, por parte de Benjamin, y de nueva cuenta conecta con aspectos característicos del sueño, dice, por ejemplo: “El origen de la segunda

⁴⁹⁸ Freud, *La interpretación de los sueños 1*, loc. cit., p. 38.

⁴⁹⁹ Cfr., *id.*

⁵⁰⁰ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 123

⁵⁰¹ *Id.*

técnica hay que buscarlo allí donde, por primera vez y con un *astucia inconsciente*, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza. En otras palabras hay que buscarlo en *el juego*".⁵⁰² Esto recuerda a lo dicho por Freud respecto al contenido latente del sueño, el cual expone, detrás del contenido manifiesto, deseos olvidados y antiguos: "El sueño posee con frecuencia *varios sentidos*. No sólo pueden yuxtaponerse en él varias realizaciones de deseos, sino que un sentido, una realización de deseos pueden encubrir a otra, hasta que debajo de todas hayamos la de un deseo de nuestra primera infancia".⁵⁰³ Y que otra cosa parece ese primer acercamiento a la técnica mediante el juego, que Benjamin describe, si no la evocación del deseo infantil de una interacción concertada con la naturaleza. Este anhelo procedente de lo más antiguo, pues "toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil",⁵⁰⁴ o como lo dice Freud: "todo sueño posee a más de un enlace con los recientemente vivido, en su contenido manifiesto, una relación, en su contenido latente, con lo vivido en las más lejanas épocas de la existencia".⁵⁰⁵

Tomando en cuenta que las percepciones y reacciones del ser humano actual "están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día";⁵⁰⁶ o como abunda Marcuse al respecto: "Los hechos que dirigen el pensamiento y la acción del hombre no son los de la naturaleza que debe aceptar para poder dominar, o los de la sociedad que debe cambiar porque ya no corresponden a las necesidades y potencialidades humanas. Son más bien los del proceso de la máquina que, en sí mismo parece como la personificación de la

⁵⁰² Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 56 (Las cursivas son nuestras).

⁵⁰³ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 63.

⁵⁰⁴ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 393.

⁵⁰⁵ Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 62.

⁵⁰⁶ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 56.

racionalidad y la eficiencia”.⁵⁰⁷ Entonces, dicha posibilidad de ejercitamiento en esta técnica es, en sí mismo, el cumplimiento de un deseo antiguo pues “el trato con este sistema de aparatos le enseña que la servidumbre al servicio del mismo sólo será sustituida por la liberación mediante el mismo cuando la constitución del humano se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica”.⁵⁰⁸ En esto Marcuse está por completo de acuerdo y formula así este mismo deseo —que quizás nos acompañe desde la infancia del capitalismo—: “La mecanización y la homogeneización pueden algún día ayudar a que en el centro de gravedad no estén las necesidades de producción material sino en la arena de la realización humana libre”.⁵⁰⁹ Por ello Benjamin investigaba los Pasajes Parisinos, pues los consideraba los restos materiales de la infancia del capitalismo tardío en el que vivimos:

El siglo XIX, un periodo (un tiempo onírico) en el que la conciencia individual, en la reflexión, continúa manteniéndose, mientras que la conciencia colectiva, por contra, se adormece en un sueño cada vez más profundo. El durmiente —sin distinguirse en esto del loco— inicia el viaje macrocósmico mediante su cuerpo. Pero los ruidos y sensaciones de su interior, que en la persona sana y despierta se diluyen en el mar de la salud —presión arterial, movimientos intestinales, pulso y tono muscular—, engendran en sus sentidos interiores, de inaudita agudeza, el delirio o la imagen onírica, que los traducen y explican. Así le ocurre también al colectivo onírico, el cual, al adentrarse en los pasajes, se adentra en su propio interior. Este colectivo es el que tenemos que investigar para interpretar el siglo XIX —en la moda y en la publicidad, en las construcciones y en la política— como consecuencia de su historia onírica.

Su búsqueda por sacar del olvido, restos y desechos perdidos, así como los lugares donde buscaba y los métodos utilizados, recuerdan el método del psicoanalista intentando

⁵⁰⁷ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, *loc. cit.*, p. 60.

⁵⁰⁸ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, *loc. cit.*, p. 57.

⁵⁰⁹ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, *loc. cit.*, p. 83.

descifrar el contenido latente de los sueños analizados, pues él sabía que: “No es sólo que no se pueda hacer abstracción de las formas de manifestación del colectivo onírico del siglo XIX, no es sólo que ellas lo caracterizan mucho más rotundamente que cualquier otro siglo pasado, sino que presentan asimismo, rectamente interpretadas, la mayor importancia práctica permitiéndonos conocer el mar por el que navegamos y la orilla de la que partimos”.⁵¹⁰

Pero además de mostrarnos nuestros deseos más recónditos, perdidos en el tiempo de la infancia moderna, el cine también muestra aquello que reprimimos y deseamos liberar: el “fuego del odio” que sentimos ante la violencia y la represión que significa este modo de vida, pues “no hay escape personal del aparato que ha mecanizado y homogeneizado el mundo”⁵¹¹ y, sin embargo, “todos los hombres actúan con la misma racionalidad, o sea, de acuerdo con los cánones que garantizan el funcionamiento del aparato y por ende el mantenimiento de su propia vida”.⁵¹² El costo de dicha racionalidad es muy alto y requiere de un escape:

Cuando uno se da cuenta de las peligrosas tensiones que la tecnificación y sus secuelas han generado en las grandes masas —tensiones que en estadios críticos adoptan un carácter psicótico—, se llega el reconocimiento de que esta misma tecnificación ha creado la posibilidad de una vacuna psíquica contra tales psicosis masivas mediante determinadas películas en las que un desarrollo forzado de fantasías sádicas o alucinaciones masoquistas es capaz de impedir su natural maduración peligrosa entre las masas.⁵¹³

⁵¹⁰ Benjamin, *Libro de los pasajes*, loc. cit., p. 396.

⁵¹¹ Marcuse, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, loc. cit., p. 60

⁵¹² *Ibid.*, p. 67

⁵¹³ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 87

Entre estas vacunas fílmicas, Benjamin señala las películas de Disney, como un ejemplo de “voladura terapéutica del inconsciente”.⁵¹⁴ Así pues, para finalizar nuestro experimento, retomaremos lo dicho sobre estos dibujos animados por Horkheimer y Adorno, cual si estuviéramos viendo el contenido manifiesto de estas imágenes oníricas. De tal modo, podemos utilizar ambas teorías como un intento de interpretación de estos sueños colectivos:

Los dibujos animados fueron una vez exponentes de la fantasía contra el racionalismo. Ellos hicieron justicia a los animales y las cosas electrizados por su técnica, en la medida en que prestaban a los seres mutilados una segunda vida. Hoy no hacen sino confirmar el triunfo de la razón tecnológica sobre la verdad. Hace algunos años tenían acciones coherentes que sólo en los últimos minutos se disolvían en el torbellino de la persecución. [...] Pero ahora las relaciones temporales se han desplazado y en las primeras secuencias del dibujo animado se anuncia un motivo de la acción para que, en el curso de ésta, se puede ejercitar sobre él la destrucción: en medio del vocerío del público el protagonista es zarandeado como un harapo. [...] Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de acostumbrar a los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en nuestra sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.⁵¹⁵

Más allá de lo atinado de la crítica y su validez hasta nuestros días, esta larga cita busca hacer *como si* el análisis de estos autores fuese la descripción del contenido manifiesto de esta imagen onírica proyectada fílmicamente. En esta descripción encontraríamos entonces algunos de los aspectos referidos por Freud, primero, el absurdo: “Hace algunos años tenían acciones

⁵¹⁴ *Id.*

⁵¹⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. loc. cit.*, pp. 182-183

coherentes [...] Pero ahora las relaciones temporales se han desplazado y en las primeras secuencias del dibujo animado se anuncia un motivo de la acción para que, en el curso de ésta, se puede ejercitar sobre él la destrucción”.⁵¹⁶ Esta incoherencia, incluso temporal, esas imágenes que tarde o temprano se dispersan en un torbellino son, según Freud, características de la experiencia onírica: “La incapacidad para aquella labor de representación que sentimos como intencionadamente voluntaria y la aparición de imágenes enlazadas siempre a esta dispersión son los caracteres que el sueño presenta en todo caso y que habremos de reconocer en su análisis psicológico como caracteres esenciales de la vida onírica”.⁵¹⁷

Los filósofos señalan otros dos elementos que forman parte también de los materiales que el sueño elige: la conjunción de impresiones recientes con tempranas impresiones olvidadas: “Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de *acostumbrar a los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida*, es el de martillar en todos los cerebros *la vieja sabiduría* de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en nuestra sociedad”.⁵¹⁸

Ahora bien, según Freud la característica más importante del sueño es la de cumplir un deseo, frecuentemente un deseo antiguo y olvidado, pero, tal como lo analizan Horkheimer y Adorno, este tipo de mercancías culturales estarían diseñadas para introyectar el estado de cosas; es decir, en vez de liberar, reprimir: “El placer en la violencia que se hace al personaje se convierte en violencia contra el espectador, y la distracción se transforma en esfuerzo”.⁵¹⁹ Pero si

⁵¹⁶ Id.

⁵¹⁷ Freud, *La interpretación de los sueños 1*, loc. cit., p. 38.

⁵¹⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., pp. 183

⁵¹⁹ Id.

es así, ¿cuál sería el deseo que se está cumpliendo en estas imágenes oníricas? ¿Qué represión estaría aquí siendo superada?

Al respecto resulta interesante la elección de estos autores de los dibujos animados, así como su análisis, puesto que curiosamente consideran que los protagonistas de estos filmes: “reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos”.⁵²⁰ Cuando, sin mucho esfuerzo, podemos considerar una interpretación contraria, ellos están vengando a la naturaleza reprimida; al débil vapuleado por el fuerte; al indefenso en manos del poderoso. En las historias de los dibujos animados el ratón golpea al gato, el conejo engaña al cazador y el correccaminos lastima al coyote; de modo inmisericorde y *absolutamente absurdo* el débil maltrata sádicamente a su depredador. Así quizás, como dice Benjamin: “un desarrollo forzado de fantasías sádicas o alucinaciones masoquistas es capaz de impedir su natural maduración peligrosa entre las masas”,⁵²¹ De tal forma, que los sueños de los dibujos animados ayudan a dar rienda suelta a nuestras fantasías vengativas. Pero si esto es así, por qué Horkheimer y Adorno le ven el sentido contrario y en lugar de encontrar el placer del deseo de venganza cumplido, lo experimentan como displacer.

Al respecto hay una reflexión de Freud sobre deseos cuya realización produce displacer que tal vez pueda ser de ayuda, ya que expone cómo aun en medio de sensaciones displacenteras, el sueño cumple un deseo, aunque quizás para realizar un antiguo anhelo, el sueño utilice un material actual penoso:

La vida anímica dispone también de deseos cuya realización produce displacer, cosa que a primera vista parece contradicción, pero que se explica por la existencia de dos instancias

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 182-183

⁵²¹ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 87

psíquicas y de una censura situada entre ambas [...] existen en la vida anímica deseos *reprimidos* que pertenecen al primer sistema y a cuya realización se resiste el segundo. No quiere esto decir que tales deseos existieron antes del proceso represivo y quedarán luego destruidos por el mismo, nada de eso; la teoría de la represión afirma que tales deseos reprimidos existen todavía, aunque al mismo tiempo exista también una coerción que pesa sobre ellos. La disposición psíquica para que tales deseos reprimidos lleguen a una realización permanece conservada e intacta. Mas cuando tal realización llega cumplirse, el vencimiento de la resistencia que a ello oponía el segundo sistema (capaz de conciencia) se exterioriza como displacer.⁵²²

No sólo Horkheimer y Adorno estarían encontrando un deseo realizado en estas fantasías de venganza, deseo que entonces aparece como displacer, como rechazo, sino que, de hecho, ellos mismos lo mencionan como algo que dejó de acontecer: “Los dibujos animados *fueron una vez exponentes de la fantasía contra el racionalismo. Ellos hicieron justicia a los animales y las cosas electrizados por su técnica, en la medida en que prestaban a los seres mutilados una segunda vida*”.⁵²³ Entonces Benjamin tendría razón respecto a la ayuda terapéutica que el sueño puede prestar e inclusive a sus potencialidades respecto a su interpretación al despertar.

Sin embargo, puede ser también que Benjamin haya tenido la razón sólo a medias, es decir, que ciertamente: “Las colosales cantidades de sucesos grotescos que se consumen en el cine son un agudo indicio de los peligros que amenazan a la humanidad a partir de las represiones que la civilización trae consigo”,⁵²⁴ pero a diferencia de las esperanzas de este autor, de que “la carcajada colectiva representa un estallido anticipado y bienhechor de psicosis colectivas”⁵²⁵ y en ese sentido las grotescas películas produjeran una voladura terapéutica; en lo

⁵²² Freud, *La interpretación de los sueños 2*, loc. cit., p. 82

⁵²³ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, loc. cit., p. 182

⁵²⁴ Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., p. 88

⁵²⁵ *Ibíd.*, pp. 87-88

que Adorno y Horkheimer tuvieron razón, pues Auschwitz se los había constatado ya, es que: “la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada. [...] La hilaridad quiebra el placer que podría proporcionar aparentemente la visión del abrazo y posterga la satisfacción hasta el día del pogromo”.⁵²⁶ La gran diferencia radica, quizás, en que Horkheimer y Adorno —a diferencia de Benjamin— habían presenciado, para cuando escribieron estas líneas, la insuficiencia de estos estallidos para tranquilizar la psicosis colectiva que atacó a Europa después de un sueño inquieto.

En ese caso, se sigue tratando entonces de la psicosis colectiva llamada antisemitismo, racismo, xenofobia y eurocentrismo y de la cual ahora menos que nunca podemos creer que occidente se haya librado. Aunque esta interpretación que hemos aventurado no deja de ser sólo *una* interpretación más, de los sueños de la razón, y si, como dice Sigmund Freud, “Jamás podemos estar seguros de haber agotado la interpretación de un sueño”,⁵²⁷ dejemos entonces esta pequeña puerta onírica entreabierta para próximas exploraciones.

⁵²⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. loc. cit.*, p. 183

⁵²⁷ Freud, *La interpretación de los sueños 2, loc. cit.*, p. 124

Conclusiones

La chronique scandaleuse de los revolucionarios
es al revés de las leyendas de los príncipes. La moral
burguesa y la religión nunca son tan tolerantes como ante
la vida de las gentes ricas, y nunca tan exigentes como
ante aquellos que quieren abolir la pobreza.

Max Horkheimer, *Ocaso*

En un momento como el actual, en el que las huestes fascistas retoman la palabra y hasta el poder, el trabajo emprendido por Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund Adorno y Herbert Marcuse no sólo muestra su vigencia, sino que se convierte en una fuente indispensable para elucidar los acontecimientos más urgentes de nuestra realidad. Pero a pesar de la validez que exhibe el trabajo de la Teoría crítica, no son pocos los esfuerzos por bloquear el conocimiento de esta propuesta, de hecho, mucha de la crítica más feroz viene de la propia izquierda; la imagen del “Gran Hotel Abismo” de Lukács, al que hicimos referencia en la introducción, es ejemplar. Del mismo modo, la ironía de Bertolt Brecht y su proyecto de novela sobre los Tui.

La larga lista de literatura secundaria donde se enfatizan los problemas al interior del trabajo realizado por el Instituto de Investigación Social, da cuenta de ello. Aun algunos de los trabajos más serios o renombrados, dedican más páginas de las necesarias a exponer las discrepancias entre Adorno y Benjamin; la ruptura de Horkheimer con Fromm; el enfrentamiento entre las posturas de Pollock y Neumann; la dependencia de Walter Benjamin del Instituto y la manipuladora censura de Horkheimer ante la precariedad de Benjamin; pero sobre todo a hablar sobre el dinero ¡oh, sí!, el dinero, pues como dice Horkheimer, en el mismo aforismo que sirve de epígrafe a estas conclusiones: “...si un literato revolucionario consigue de alguna parte un par de cientos de marcos, y se lo pasa un poco bien con ellos; incluso si él, con sus escritos radicales, que siempre tiene un contenido positivo, gana regularmente dinero y vive mejor que un obrero,

¡uf!, ¡que inmoralidad!”⁵²⁸ El aforismo se llama, por supuesto, “La moral burguesa” y expresa muy bien una de las trabas que muchos estudiosos y sus escritos han colocado para entrar a profundidad en los resultados de esta original empresa, llevada a cabo por el Instituto y los intelectuales adscritos a él. Una tarea que implicó la articulación de investigaciones empíricas con análisis teóricos; así como la organización de conjunto de investigadores de diversas disciplinas trabajando por objetivos comunes; la coordinación de este conjunto de labores a través de dos continentes y de varios años, en medio de la guerra y la persecución. Por ello resulta inquietante que se haga énfasis en los gastos y no en los logros, pero como dice Horkheimer, nuestra moral burguesa nunca es tan exigente como ante aquellos que quieren abolir la pobreza. Todo ello muestra, como decía, una cierta tendencia a impedir el conocimiento pleno de esta propuesta teórica.

Justo por la inquietud que me produce el velo que se tiende sobre la Teoría crítica como un trabajo conjunto durante una de las épocas más difíciles de la historia reciente, es que una de las finalidades que me propuse con este trabajo fue, precisamente, mostrar la serie de textos de estos autores al respecto de la cultura y sus bienes como una articulación que, sin pretender ser un sistema cerrado, funciona como un aparato heurístico sumamente fértil para la crítica y comprensión de los fenómenos culturales de la época burguesa, que se alarga hasta nuestros días.

Nuestra conclusión es que a partir de la crítica de estos fenómenos, que estos pensadores realizaron, arrancó efectivamente una interpretación bien distinta de las posibilidades y las bondades de la evolución occidental. Pues la interpretación de estos cuatro filósofos no acepta, por principio, el fundamento racional de la confianza en la administración científica de la vida social, ya que no ve en ella más que los restos de una Ilustración perversamente constreñida a

⁵²⁸ Horkheimer, Ocaso, loc. cit., p. 76-77

una mera mitología legitimadora, es decir, reducida precisamente a aquello contra lo que pretendió luchar. Más que los brotes incontrolados de irracionalidad, el problema que estos autores detectan es la corriente de hiper racionalidad que une, por ejemplo, escenarios de locura colectiva tan diversos como un campo de concentración con las aparentemente inocuas manifestaciones de la cultura de masas.

Desde la perspectiva crítica de la que estos cuatro pensadores se ocupan, una experiencia como la del holocausto es considerada como un masivo esquema de ingeniería social que extiende la racionalidad productiva de la fábrica moderna más allá de sus muros. De todo ello da testimonio esta cultura, pues como Benjamin decía: “La humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden”.⁵²⁹

Así, esta investigación ha sido un intento por averiguar en qué medida esa concreción de una teoría crítica de la cultura devino en una crítica *sui generis* a la sociedad del capitalismo tardío. Al inspeccionar los escritos de estos autores, elaborados durante el destierro al que se vieron obligados por la persecución nazi, y trabajar con ellos como un conjunto de reflexiones que comparten un suelo teórico común, frente a un mismo enemigo, pude visibilizar la serie de nociones comunes y útiles que nos heredaron. El concepto de cultura que estos autores esgrimían, es un buen ejemplo, éste incluye aquellas formas del cultivo de la cotidianidad, como el lenguaje, las relaciones sociales, los productos artísticos, así también y de un proceder por demás dialéctico, las maneras de apropiarse de los modos de producción, intercambio y circulación de las mercancías. De tal manera que, al entender a la cultura como el conjunto de

⁵²⁹ Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, loc. cit., pp. 98-99.

objetivaciones con las cuales los individuos dan significado a sus acciones, ésta es vista por ellos como una esfera desde la cual resulta aún posible dar la lucha al proceso de colonización de todos los ámbitos de la vida que el capitalismo lleva a cabo. Pues la reproducción de la sociedad capitalista depende del conocimiento y la ignorancia, las acciones y la inacción, la conducta, las actitudes y los sentimientos de los individuos concretos.

Por ello, si algún tipo de pensamiento crítico es necesario hoy en día, es, en mi opinión, el pensamiento que se sale del circuito de “ignorancia” y “culpabilidad”, aquél que desea romper con la idea de que el pensamiento crítico es un proceso de revelación de los mecanismos sociales que ofrecen a los movimientos sociales la explicación de la estructura social y del movimiento histórico. Es por esto que me parece relevante la Teoría crítica que estos autores construyeron, pues dicha teoría no buscaba aleccionar a las “masas ignorantes” ni despertarlas a la conciencia, sino más bien actuar como un tábano, es decir, por un lado poner el dedo en la llaga y, por el otro, insistir en las posibilidades humanas que aún no han sido realizadas.

Al tomar a la cultura como una cuestión central de sus investigaciones Adorno, Benjamin, Horkheimer y Marcuse, buscaban comprender, pero sobre todo criticar la irracionalidad y la hiper-racionalidad de la que el capitalismo tardío hace alarde; puesto que en los fenómenos culturales encontramos una expresión —que, al decir de Benjamin, busca ser interpretada— de nuestra paradójica realidad. Al abordar a la cultura, estos autores dan una vuelta, una especie de rodeo al problema que la modernidad capitalista no deja de plantearnos: ¿Es esta la mejor forma de producción social, la más “racional”? ¿Es acaso la única que nos es posible? Y, si no es así, ¿por qué continuarla? ¿Qué nos impide salir de ella, producir otra? Estas interrogaciones, considero, subyacen en los estudios de la cultura que realizaron estos filósofos.

Cuando contrasté los diagnósticos realizados por estos autores acerca de cómo se relaciona la cultura —que esta forma de reproducción social despliega— con el hecho de que los seres humanos, a pesar de estar cada vez más sojuzgados por el modo de producción capitalista y su organización política, sean cómplices no pocas veces gustosos de su continua reproducción y desenvolvimiento —conformándose con el consumo de los bienes que producen, pero de los que se encuentran extrañados—, quedó patente para mí el gran aporte de la Teoría crítica al pensamiento marxista mediante las categorías psicoanalíticas. Pues la contribución freudiana al análisis social es el papel de la libido y del inconsciente en el funcionamiento eficiente del aparato capitalista, al cual los miembros de la sociedad producen y mantienen a través de su fuerza y su energía libidinal, a pesar de ser explotados por él.

Este mecanismo es un poco más comprensible si se considera que el consumo de las mercancías a las que es posible acceder gracias a la propia cosificación, se ha convertido en uno de los pocos placeres permitidos —otro es la crueldad—, pues como dice Freud, “ni aún la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa”.⁵³⁰ La fuerza de nuestra libido y la búsqueda incansable por la satisfacción nos moviliza, pero paradójicamente al ser utilizada ideológicamente, nos ata. Lo que ahora se hace patente —una vez más— es que al reducirse, para la gran mayoría, la posibilidad de alcanzar el gozo a través del consumo, aumenta la oferta del gozo a través de la crueldad. Esa es la oferta fascista.

Por eso, la teoría crítica examina el hecho de cómo la verdadera búsqueda del placer y la felicidad, por parte de los individuos, siempre ha sido uno de los dispositivos más peligrosos en contra de esta forma de sociabilidad, pues como dice Herbert Marcuse: “El hedonismo no es utilizable como ideología y de ninguna manera puede ser aplicado para justificar un orden que

⁵³⁰ Freud, *El malestar en la cultura*, loc. cit., p. 176.

esté vinculado a la opresión de la libertad y al sacrificio del individuo. [...] Tiene sentido hablar del progreso de la razón general que se impone a pesar de todas las desgracias de los individuos, pero hablar de una felicidad general separada de la felicidad de los individuos es una frase sin sentido”.⁵³¹

⁵³¹ Marcuse, “A propósito de la crítica al hedonismo”, en *Cultura y sociedad*, *loc. cit.*, p. 102.

Bibliografía

Abromeit, John. “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse”, en *Radical Philosophy Review*, vol. 16, núm. 1, 2013.

—*Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

—y William Mark Cobb, edits. *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Nueva York: Routledge, 2004.

—y Richard Wolin, edits. *Heideggerian Marxism. Herbert Marcuse*, Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

Adorno, Theodor Wiesengrund “Sobre el jazz”, en *Obra completa 17. Escritos musicales IV*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons, Madrid: Akal, 2006.

—*Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, traducción de Eduardo Giordano, Buenos Aires: Paradiso ediciones, 2005.

—*Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa 4*, traducción de Joaquín Chamorro, Madrid: Akal, 2004.

—*Escritos sociológicos I*, traducción de Agustín González Ruiz, Madrid: Akal, 2004.

—*La actualidad de la filosofía*, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona: Paidós, 1991.

—*Crítica cultural y sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Madrid: Sarpe, 1984.

—y Benjamin, Walter. *Correspondencia (1928-1940)*, traducción de Jacobo Muñoz y Vicente Gómez, Madrid: Trotta, 1998.

—y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 2004.

—y Max Horkheimer. *Sociológica*, traducción de Víctor Sánchez, Madrid: Taurus, 1971.

Azaola, Elena. “Traite et exploitation sexuelle a la frontière du Mexique et des États-Unis”, en *Alternatives Sud: Prostitution la mondialisation incarnée*; (coord.) Richard Poulin, vol. 12-2005/3.

Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*, traducción de Antonio Martínez, Madrid: Grijalbo Mondadori, 1998.

Benjamin, Walter. *Escritos franceses*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

—*Ensayos escogidos*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

- Angelus novus*, traducción de H. A. Murena, Granada: Editorial Comares, 2012.
- Cartas de la época de Ibiza*, traducción de Germán Cano y Manuel Arranz, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Sobre la fotografía*, traducción de José Muñoz, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Walter Benjamin's Archive. Images, texts, signs*, traducción de Esther Leslie, Nueva York: Verso, 2007
- Libro de los Pasajes*, traducción de Luis Fernando Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid: Akal, 2005.
- Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2004.
- El autor como productor*, traducción de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2004.
- La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México: Itaca, 2003.
- Tentativas sobre Brecht*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Santillana, 1998.
- Blanchard, Pascal, Gilles, Boetsch, and Snoep N. Jacomijn. *Human Zoos: The Invention of the Savage*. Arles: Actes Sud; Musée du Quai Brandly, 2011.

- Blanchard, Pascal. "Venus noire on Screen, Fiction and Exhibition", en *Human Zoos. The Invention of the Savage*, (ed.) Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch y Nanette Snoep, Arles: Actes Sud; Musée du Quai Brandly, 2011.
- Boëtsch, Gilles. "From Cabinets of Curiosities to the Passion for the Savage", en *Human Zoos. The Invention of the Savage*, (ed.) Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch y Nanette Snoep, Arles: Actes Sud; Musée du Quai Brandly, 2011.
- Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof, México: Siglo XXI, 1981.
- Walter Benjamín, escritor revolucionario*, traducción de Mariano López Seoane, Buenos Aires: Interzona, 2005.
- Buñuel, Luis y Carrière, Jean Claude. *Mi último suspiro*, Barcelona: Random House Mondadori, 1982.
- Cacho, Lydia. *Los demonios del edén*, México: Grijalbo, 2005.
- Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, traducción de Vicente Gómez Ibáñez, Granada: Universidad de Granada, 2006.
- Congress, United States of America. "Library of Congress." United States of America Congress, <https://www.loc.gov/>.

Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, traducción de Juan Miguel Figueroa Pérez, México: Siglo XXI, 1992.

"Dual Citizenship in Germany: Jus Sanguinis Revisited." Economist London Online edition. <http://www.economist.com/news/europe/21572822-how-not-treat-people-more-one-passport-jus-sanguinis-revisited> (2013).

Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM; El equilibrista, 1995.

—*Definición de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica; Itaca, 2010.

—*La modernidad de lo barroco*, México: Siglo XXI, 1998.

Ferris, David, (editor). *The Cambridge Companion of Walter Benjamin*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Freud, Sigmund. *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, traducción de Ramón Rey y Luis López-Ballesteros, Madrid: Alianza editorial, 2012.

—*La interpretación de los sueños 1*, traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid: Alianza editorial, 2002.

—*La interpretación de los sueños 2*, traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid: Alianza editorial, 2002.

—“El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. 21, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

—“El fetichismo”, en *Obras completas*, vol. 21, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

Fromm, Erich. *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, traducción de Héctor Piccoli y Lucio Piccoli, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, México: Siglo XXI, 2009.

—*Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid: Tecnos, 2003.

García Barrios, Marco Aurelio. “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, (coord.) Stefan Gandler, México: UAQ; Miguel Ángel Porrúa, 2016.

Gandler, Stefan, (coord.) *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México: UAQ; Miguel Ángel Porrúa, 2016.

—*Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica* México: Siglo XXI, 2009.

—*Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México: Fondo de Cultura Económica; UNAM; FFyL; UAQ, 2007.

Gubern, Roman. *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Madrid: Akal, 1989.

Global Study on Homicide 2013: Trends, Contexts, Data, 2014. Versión en línea, Accesible en:

http://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf

Gómez, Santiago Castro. "Cinismos." Santiago Castro Gómez,

<http://santiagocastrogomez.sinismos.com/>.

Gramsci, Antonio. *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*, (ed.) David Forgacs, Nueva York: New York University Press, 2000.

Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1986.

Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*, traducción de Cristina Piña Aldao, Madrid: Akal, 2005.

Horkheimer, Max. "Los judíos y Europa", en *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, núm. 4, diciembre 2012.

—*A life in letters. Selected correspondence*, traducción de Manfred R. Jacobson y Evelyn M. Jacobson, Nebraska: University of Nebraska Press, 2007.

—*Estado autoritario*, traducción de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2006.

—*Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albizu, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

—*Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid: Trotta 2002.

—*Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López, Barcelona: Paidós, 2000, p. 96.

—*Materialismo, metafísica y moral*, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid: Tecnos, 1999.

—“The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, en *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, traducción de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer y John Torpey, Cambridge: MIT Press, 1995.

—*Ocaso*, traducción de José M. Ortega, Barcelona: Anthropos, 1986.

—*Eclipse of reason*, New York: The Continuum Publishing Company, 2005.

—“Geschichte und Psychologie”, en *Zeitschrift für Socialforschung*, núm. 1, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

—“Art and Mass Culture”, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, núm. 9, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

Institute, Migration Policy. "Mexican-Born Population over Time, 1850-Present." Migration Policy Institute, <http://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/mexican-born-population-over-time>.

International, OXFAM. "Richest 1% Will Own More Than All the Rest by 2016." OXFAM International, <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2015-01-19/richest-1-will-own-more-all-rest-2016>.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, traducción de Juan Carlos Curutchet, Buenos Aires: Taurus, 1991.

—*Adorno*, traducción de Manuel Pascual Morales, Madrid: Siglo XXI, 1988.

—*Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Berkeley: University of California Press, 1982.

—“Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, (coord.) Stefan Gandler, México: UAQ; Miguel Ángel Porrúa, 2016

Jennings, Michael, "Walter Benjamin and the European avant-garde", en *The Cambridge Companion of Walter Benjamin*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Kafka, Franz. *Diarios. (1910-1923)*, traducción de Feliu Formosa, Barcelona: Tusquets, 1995.

— "Informe para una Academia", en *Bestiario*, traducción de María Rosa Oliver, Barcelona: Anagrama, 1990.

Katz, Barry. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, Nueva York: Verso Books, 1982.

Klemperer, Victor *LTI. Apuntes de un filólogo*, traducción de Adán Kovacsics, Barcelona: Editorial Minúscula, 2002.

Korsch, Karl. *Ten Theses on Marxism Today*, traducción de Andrew Giles-Peters, *TELOS*, núm. 26, invierno 1975-76, <https://www.marxists.org/archive/korsch/1950/ten-theses.htm>

Lukács, György. *Teoría de la novela. Un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, traducción de Micaela Ortelli, Buenos Aires: Godot, 2010.

— *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, México: Grijalbo, 1969.

Marcuse, Harold. "Herbert Marcuse. (1898-1979) Official Homepage". Harold Marcuse, <http://www.marcuse.org/herbert/>

Marcuse, Herbert. *El carácter afirmativo de la cultura*, traducción de Claudia Kozak, Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011.

—*Razón y revolución*, traducción de Julieta Fombona de Sucre, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

—*Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001.

—*Ensayos sobre política y cultura*, traducción: Juan Ramón Capella, México: Planeta, 1986.

—*Cultura y Sociedad*, traducción de E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Buenos Aires: Editorial Sur, 1978.

—“Los Manuscritos económico filosófico de Marx. Nuevas fuentes para la interpretación del materialismo histórico”, traducción de Myrian de Aragón, en *Ideas y valores*, núm. 35-37, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970.

Martínez de la Escalera, Ana María. “Más allá de la gramática del gesto” en *Revista Fractal*, núm. 50, julio-septiembre 2008,
<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal50AnaMariadelaEscalera.html>.

—“El extraño: Metáfora de la situación humana”, en *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia*, (ed.) por Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera, México: Siglo XXI; UNAM; Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002.

- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México: Siglo XXI, 2013.
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador, 1857-1858*, traducción de Pedro Scaron, México: Siglo XXI, 2007.
- “Manuscritos económico-filosóficos”, en *Marx y su concepto de hombre* de Erich Fromm, traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- El capital I. Crítica de la economía política*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- La miseria de la filosofía*, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Madrid: Sarpe, 1984.
- y Engels, Friedrich. “Tesis sobre Feuerbach”, en *La Ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, México: Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- Nancy, Jean Luc. “Vuestro espíritu marcha en nuestras filas...” en *La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin*, dirección científica de Pascal Huynh, Barcelona: Fundación Caixa Catalunya, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, traducción de Andrés Sánchez, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Oliva, Carlos. *Semiótica y capitalismo: Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México: UNAM; FFyL; Itaca, 2013.

Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito, "Informe Mundial Sobre La Trata De Personas. Resumen Ejecutivo." 10. México y Centroamérica: Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito, 2009.

Organization, International Labour, "21 Million People Are Now Victims of Forced Labour, Ilo Says." International Labour Organization, http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_181961/lang--it/index.htm.

Pachico, Elyssa. "Latin America Dominates List of World's Most Violent Cities." InSight Crime. Investigation and Analisis of Organized Crime, <http://www.insightcrime.org/news-analysis/latin-america-dominates-list-of-worlds-most-violent-cities>.

Poggio, Pier Paolo. *Nazismo y revisionismo histórico*, traducción de Marta Malo, Madrid: Akal, 2006

Poulin, Richard. "Quinze thèses sur le capitalisme et le système prostitutionnel mondial", en *Alternatives Sud: Prostitution la mondialisation incarnée*; (coord.) Richard Poulin, vol. 12-2005/3.

Rabinovich, Silvana. "Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico," en *Acta Poética*, núm. 28 (1-2), primavera-otoño, 2007.

— “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, en *Acta Poética* 26 (1-2), primavera-otoño, 2005

Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón. Vida de Felix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires: Debate, 2014.

Robinson, Paul. *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Nueva York: Cornell University Press, 1990.

Rubio, Laura y Pérez, Brenda. “Desplazados por violencia. La tragedia invisible”, en *Nexos*, núm. 457, enero 2016.

Sholem, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*, traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Sontag, Susan. “Fascinante fascismo”, en *Bajo el signo de Saturno*, traducción de Juan Urquilla, México: Random House Mondadori, 2008.

Sotelo, Laura. *Ideas sobre la historia: la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

Silva, Lissette. *Entre el polvo del mundo. La irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*, México: UNAM, 2014.

Traverso, Enzo, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, traducción de Silvana Rabinovich, México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004.

Wallace, Micheal. *The Devil's Pleasure Palace: The Cult of Critical Theory and the Subversion of the West*, Nueva York: Encounter Books, 2015.

Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, traducción de Carlos Romano Hassan, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

Vink, Maarten P. y de Groot, Gerard-René. "Birthright Citizenship: Trends and Regulations in Europe", en *EUDO Citizenship Observatory*, Florencia: European University Institute, 2010. http://eudo-citizenship.eu/docs/birthright_comparativepaper.pdf

Zeitoun, Charline, Testard-Vaillant, Phillipe y Cailloce, Laure. "Aux origines du racisme" en *CNRS Le journal*, núm. 263, diciembre 2011.

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la Ideología*, traducción de Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Películas

Buñuel, Luis. *Cet Obscur Objet Du Désir*, producción de Serge Silberman; Francia, España, 1976.

Coen, Joel y Ethan Coen. *Hail, Caesar!*, producción de Ethan Cohen, Joel Cohen, Eric Fellner, Tim Bevan, Mike Zoss Productions, Working Title Films; Estados Unidos, Reino Unido, 2016.

Coker, Niyi Jr. *Ota Benga. The Documentary*, producción de Jean Bodon; Camerún, Estados Unidos, Reino Unido, Bélgica, Francia, Congo, 2015.

França, Alfeu. *Ota Benga: a Pygmy in America*, producción de Film Arts Foundation, Brasil, 2002.

Kechiche, Abdellatif. *Venus Noire*, producción de MK2 y France 2 Cinéma; Bélgica, Francia, Túnez, 2010.

Maseko, Zola. *On l'appelait la Vénus hotentote*, producción de YLE, Dominant 7, France 3, Mail and Guardian TV, SABC (South African Broadcasting Corporation); Sud África, 1988.

Riefenstahl, Leni. *Triumph des Willens*, producción de Leni Riefenstahl y Adolf Hitler; Alemania 1935.