

La teoría crítica ante el antisemitismo: la especificidad histórica del iluminismo interrogada

Facundo Nahuel Martín

Universidad de Buenos Aires – CONICET
Argentina
facunahuel@gmail.com

Cita sugerida: Martín, F. N. (2015). La teoría crítica ante el antisemitismo: la especificidad histórica del iluminismo interrogada. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (46). Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn46a03>

Resumen

Me propongo visitar los “Elementos de antisemitismo” en *Dialéctica del Iluminismo* a la luz del desarrollo posterior de la teoría crítica. Como se sigue de las críticas de Habermas o Wellmer, el texto citado encierra el peligro de caer en una filosofía de la historia universal pesimista, que socava todo potencial de racionalidad, paradójicamente refrendando la dominación de la totalidad (y sus consecuencias, como el antisemitismo). Para evitar esa deriva pesimista, propongo releer la *Dialéctica del Iluminismo* a la luz de los aportes contemporáneos de Postone, que vincula la dinámica de la totalidad a la especificidad histórica del capitalismo.

Palabras Clave: Antisemitismo; Iluminismo; Totalidad

Critical Theory and Antisemitism: Interrogating the Historical Specificity of the Enlightenment

Abstract

This paper attempts to revisit the “Elements of Anti-Semitism” in *Dialectic of Enlightenment*, regarding the later development of Critical Theory. As Habermas or Wellmer have pointed out, the mentioned text may lead to a pessimistic philosophy of universal history, undermining any potential of rationality and therefore paradoxically sustaining the domination of totality (and its consequences, as anti-semitism). In order to avoid this pessimistic turn, I propose a reading of *Dialectic of Enlightenment* under the prism of the approach developed by Postone, which links the dynamic of totality with the historical specificity of capitalism.

Keywords: Anti-Semitism; Enlightenment; Totality



Introducción

La presencia brutal del antisemitismo en la Alemania nazi configura, sin dudas, una pieza clave del trasfondo histórico de *Dialéctica del Iluminismo*. Con la aparición del fenómeno antisemita, el iluminismo cierra un ciclo histórico de regresión a la producción, una y otra vez repetida, de la uniformidad. Ese ciclo, a la vez, atraviesa a los individuos desde su nervio más íntimo, configurándolos de antemano para odiar lo que sea que aparezca ante ellos como diferente. Este ciclo, cuya dialéctica es regresiva, genera entonces las bases civilizatorias para el antisemitismo, que aparece como su coronación despiadada. *Dialéctica del Iluminismo* puede interpretarse como una investigación sobre las bases históricas del antisemitismo. Siguiendo esta línea de lectura, los fenómenos antisemitas podrían inscribirse en las determinaciones estructurales de las modernas sociedades capitalistas, lo que podría arrojar cierta inteligibilidad sobre la gestación sistemática y recurrente del odio racial y la xenofobia en el mundo moderno.

Sin embargo, las potencialidades del planteo de Adorno y Horkheimer para el despliegue consistente de una teoría crítica del antisemitismo resultan limitadas. Como han señalado varios lectores de relevancia (entre ellos, Habermas y Wellmer), en *Dialéctica del Iluminismo* la crítica históricamente específica de algunos aspectos de la modernidad iluminista se trueca (al menos ambiguamente) en una concepción invariablemente pesimista de la naturaleza humana como tal, en un rechazo generalizado de la razón sin más. Esto conduce a la teoría crítica a situar su contenido emancipador en un plano de irrealizabilidad utópica más allá de la historia. En efecto, por momentos la teoría crítica de la modernidad parece inscribirse (aunque no unívocamente) en una filosofía de la historia universal pesimista, de oscuras bases antropológicas. La especificidad histórica del iluminismo es ambigua en el pensamiento de Adorno y Horkheimer: en algunos aspectos parece remitir a un fenómeno específicamente moderno (ligado, como veremos, al desarrollo del capitalismo) mientras que, en otros aspectos, parece remitir a una tendencia histórico-universal omniabarcadora e incluso a una concepción ahistórica de la naturaleza humana. Esta ambigüedad constitutiva del concepto de iluminismo socava las bases de la teoría crítica. Si el iluminismo, denunciado como movimiento totalizante de producción de uniformidad, es el resultado inexorable de la historia universal o de la naturaleza humana como tal, entonces cae toda posibilidad inmanente de una alternativa histórica a su regeneración violenta. En ese caso, la teoría crítica deviene melancolía, conciencia desahuciada de una dominación

irrefrenable; y el iluminismo es investido (aunque en medio de lamentaciones) como destino de *toda* la cultura sin más. Esta tendencia a la “naturalización” ahistórica de las formas de violencia del iluminismo es un momento fundamental en la crítica de Habermas a Adorno y Horkheimer, y persiste probablemente como el núcleo problemático al que cualquier recuperación contemporánea de la teoría crítica de la “primera generación” tiene que responder.

Para formular una crítica más adecuada del antisemitismo, es preciso hurgar en los argumentos de Adorno y Horkheimer apostando a elaborar una diferenciación sistemática entre los aspectos transhistóricos, antropológicos o “cuasientológicos” que podamos encontrar en el iluminismo, por un lado; y un concepto de iluminismo históricamente determinado (que precise de manera históricamente no ambigua las bases de la dinámica totalizante de la “identidad”), por el otro. De poder formularse esa diferenciación de manera satisfactoria, sostengo, buena parte de los “Elementos de antisemitismo” sintetizados en el año 1944 podrían recuperarse para la producción contemporánea de una teoría crítica con intención emancipatoria.

Para formular la buscada reconversión a la especificidad histórica del concepto de iluminismo (o, más precisamente, de algunos de sus aspectos) me basaré en la formulación de Moishe Postone, que aporta una concepción crítica e históricamente determinada de la totalidad (ligada a la auto-mediación del trabajo abstracto en el capitalismo). Esa formulación, como intentaré mostrar, permite recuperar buena parte de los planteos de Adorno y Horkheimer, liberándolos del lastre de una ontologización o naturalización de la dominación.

Iluminismo y producción de uniformidad

Antes de indagar en la especificidad histórica del iluminismo, es preciso mostrar algunos aspectos de su lógica interna, para comprender cómo éste permite clarificar el fenómeno antisemita. Para Adorno y Horkheimer, el antisemitismo no es un accidente histórico virulento y desafortunado. Se trata, en cambio, de un fenómeno inscripto lógicamente en la dinámica del iluminismo. El antisemitismo obedece a la tendencia del iluminismo a la producción de uniformidad, que se plasma en la violencia del sujeto contra todo lo que aparezca ante él como diverso y en la constante subsunción de lo particular por lo universal social. Es en el seno de la dinámica global iluminista, que tiende a la reducción de la diferencia a la identidad, que el antisemitismo adquiere sus dimensiones características.

El iluminismo, para Adorno y Horkheimer, conduce dialécticamente a un ciclo de regresión. Su movimiento histórico-espiritual se invierte en sí mismo y resulta contradictorio y dual. El iluminismo se estructura a partir de los cambios en la actitud del sujeto frente a la objetividad. Por un lado, el sujeto iluminista se distancia de la naturaleza, abordándola como material disponible para el dominio. El iluminismo es un proceso de separación de razón y naturaleza, de escisión entre la subjetividad y el mundo natural. Pero, a la vez, el sujeto escindido cumple un ciclo regresivo de subsunción en la identidad. El propósito del iluminismo es “quitar el miedo a los hombres” (Adorno y Horkheimer, 2002, 13), tornarlos señores en el universo. El hombre se separa de la naturaleza y la domina, enfrentándose al mundo en actitud señorial. La razón deviene entonces un instrumento que provee a la manipulación y control de la empiria. El conocimiento se identifica con la *operation*: le interesan los objetos en la medida en que puede utilizarlos, controlarlos, manipularlos (Adorno y Horkheimer, 2002, 14). Los hombres incrementan su poder frente al mundo al precio de enajenarse a la naturaleza corporal. El objeto es algo perdido y hostil para el sujeto, que sólo se vincula con él para violentarlo. El elemento trascendente, negativo y crítico del ejercicio pensante, ligado a la comunicación de significados, es degradado por el iluminismo, que sólo tolera el pensamiento que sirva a fines inmediatos. El saber, que se sustrae de la naturaleza y la domina, se identifica con el poder para disponer de ella y de los hombres. La separación de la razón frente a la naturaleza es al mismo tiempo su conversión en un aparato ciego: el pensamiento como instrumento se vuelve una sumatoria de mecanismos abstractos e irreflexivos. Para servir como aparato conceptual de manipulación de datos, la razón se desembaraza del contenido objetivo y se vuelve un molde vacío que permite amarrar la experiencia de modo útil. En suma, el iluminismo es un proceso de formalización de la razón, que se libra de todo vínculo objetivo y queda reducida a un mero instrumental para el control eficiente del material sensible.

El proceso iluminista se da entre dos polos: la *instrumentalización de la razón* y la *reducción de la diferencia a la identidad*. Estos polos se contraponen puramente como momentos escindidos, al tiempo que se reenvían continuamente entre sí (pues cada uno posee internamente la necesidad de moverse hacia el otro, en una dialéctica negativa). La razón se instrumentaliza cuando pasa a identificarse con la *operación*, o sea, cuando el accionar intelectual se orienta predominantemente a la generación de efectos controlables sobre la realidad, desembarazándose del mandato de expresar la verdad o comunicar significados. La razón se limita entonces a registrar relaciones espacio-temporales calculables entre los

fenómenos (Adorno y Horkheimer, 2002, 34). Así, deviene un “aparato” conceptual (Adorno y Horkheimer, 2002, 37) ciego, incapaz de reflexión y meramente disponible para su utilización práctica. El saber tiende entonces a identificarse con el poder (Adorno y Horkheimer, 2002, 14); el conocimiento se vuelve mero *procedimiento eficaz*. La idea de captación de lo esencial a la cosa es desechada como arcaica y reemplazada por la descripción detallada y utilizable de los procesos observables (Adorno y Horkheimer, 2002, 15). La razón se vuelve, bajo el iluminismo, un “instrumento”, un conjunto de disposiciones mediante las cuales incrementar el poder humano sobre el mundo. El hombre conoce las cosas en la medida en que puede “hacerlas” (Adorno y Horkheimer, 2002, 19) en sentido instrumental, aprehendiéndolas de acuerdo con su explotación posible.

En suma, bajo el iluminismo el conocimiento se vuelve *manipulación y control de la experiencia*. La razón como instrumento es meramente un accesorio que provee a la autoconservación de la especie, como la garra para el tigre (Adorno y Horkheimer, 2002, 36). La naturaleza es, en manos de la razón manipulativa, materia disponible para el dominio y por lo tanto objeto de martirio y violencia. La relación entre intelecto y naturaleza deviene entonces “patriarcal” (Adorno y Horkheimer, 2002, 14): éste domina a aquélla cada vez más, al tiempo que ve reducida su potencia a la mera capacidad para registrar e identificar regularidades abstractas. Así, la razón parece tener por sola función la manipulación de la realidad y el enseñoramiento del hombre en ella. La razón es el “instrumento ideal” capaz de aferrar todas las cosas (Adorno y Horkheimer, 2002, 45). Paradójicamente, cuanto mayor poder sobre el mundo logra el sujeto racional, más se empobrece la propia razón, que se configura como un mero instrumento, lo que socava sus potencialidades para la reflexión y la crítica. La formalización de la razón, que se vacía de todo contenido objetivo y por lo tanto se contrapone a la realidad; equipara, sin embargo, la propia razón con un instrumento, es decir con algo enteramente cósmico. El incremento del poder racional denigra las pretensiones de la razón autónoma.

El iluminismo se revela también como movimiento de primado de lo idéntico o de reducción de la diferencia a la identidad. El sujeto es el principio y sustrato de la razón equiparada con el dominio. Las “múltiples afinidades” (Adorno y Horkheimer, 2002, 19) en el seno de la realidad son reducidas a una oposición única entre sujeto y objeto. El sujeto se erige así en dador de sentido racional y el objeto, mero ejemplo del concepto, se vuelve receptor ocasional de ese sentido. La naturaleza que recibe extrínsecamente el ordenamiento

racional aparece como caos, heterogeneidad anárquica y materia informe. El sujeto racional, en cambio, aparece como orden, principio y forma. Así, se afirma su relación patriarcal con el ser natural: el polo subjetivo, activo, racional y dador de orden, gobierna sobre la naturaleza (Adorno y Horkheimer, 2002, 18). La razón como instrumento tiene por fin proveer a la autoconservación por el dominio y el hombre como sujeto racional afirma su primacía sobre el mundo objetivo, constituyéndose en amo del ser natural.

La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad calculadora, es entonces el cometido del iluminismo. Este cometido comporta un ciclo de reducción de la diferencia a la identidad que acaba por socavar la propia libertad del sujeto. El sujeto es, ante todo, el que pone la identidad y la universalidad conceptuales en la multiplicidad sensible. La subjetividad es la unidad de la conciencia que acompaña a toda representación confirmando su pertenencia a unívoca. Adorno y Horkheimer llaman al sujeto “sí” (Adorno y Horkheimer, 2002, 23), autoconciencia racional que ordena la sensibilidad y la subordina. “Sí” es el “carácter idéntico, práctico, viril” (Adorno y Horkheimer, 2002, 40) del hombre. La identidad del sujeto opera una doble subordinación. Primero, subordinación de la naturaleza interior. El hombre se asume como un “sí” o un sujeto racional autónomo solamente a través de la subordinación de sus propias pasiones e impulsos a la tiranía del control racional. Luego, el sujeto subordina la naturaleza exterior, logrando incrementar técnicamente su poder sobre el mundo.

Por la elevación del “sí”, del sujeto racionante, a principio universal, el iluminismo acaba volviéndose una lógica de la repetición y la asimilación. Bajo esta lógica, todo lo heterogéneo debe ser transformado en idéntico. El iluminismo es “reducción del pensamiento a la producción de uniformidad” (Adorno y Horkheimer, 2002, 42). Si la razón instrumentalizada se separa del contenido objetivo y se formaliza, esa separación es a su vez socavada en un giro dialéctico, cuando el iluminismo lo unifica todo. La otra cara del iluminismo es, pues, la lógica de la asimilación, lógica iterativa de la producción de mismidad.

El iluminismo implica, según lo anterior, una concepción dual de la razón. Por un lado, la razón aparece como un mero instrumento dispuesto para el control de la experiencia. Así, aquélla se desvincula de la objetividad, sobre la que interviene en forma distanciada. Sin embargo, y por eso mismo, la razón se vuelve incapaz de encontrar en el objeto que aprehende algo que le sea heterogéneo. El movimiento de formalización de la razón, habitado por la dialéctica interna de escisión ante la objetividad y equiparación de razón e instrumento,

se revierte a sí mismo. Si la razón formalizada se contrapone al mundo objetivo, al mismo tiempo se identifica con él al asumir la forma de aparato cósmico. Así, el iluminismo consume la reducción de la diferencia a la identidad en el mismo instante en que efectúa la escisión entre razón y naturaleza. La razón, que ha perdido el ser natural y se limita a dominarlo, no puede encontrarse con ese ser en su heterogeneidad. Cualquier lazo que mantenga con él, entonces, debe ocluir toda diferencia. La razón formalizada, separada de la objetividad, sólo se encuentra en su objeto consigo misma. El iluminismo se muestra tan tautológico como el mito, pues siempre encuentra en lo que le es diverso el principio identificante de lo puesto por el sujeto.

El antisemitismo cobra significación histórica bajo la dialéctica que equipara razón formalizada y tautología. La “fungibilidad universal” (Adorno y Horkheimer, 2002, 19) en el iluminismo da paso al odio antisemita, o mejor, a un estado de cosas que decanta fácilmente en ese odio. “Los judíos son hoy el grupo que atrae sobre sí –en la teoría y en la práctica– la voluntad de destrucción que falso orden social genera espontáneamente” (Adorno y Horkheimer, 2002, 163). De ahí que la persecución de los judíos –“como la persecución en general”– es “inseparable” del orden social que deforma a los hombres (Adorno y Horkheimer, 2002, 164). Para Adorno y Horkheimer es ingenuo ver el antisemitismo como una casualidad triste o violenta. Se trata, en cambio, de un producto sistemático del orden iluminista, que persigue al judío en la misma medida en que persigue todo lo que encuentre o invista como diferente.

El antisemitismo tiene un carácter paranoico, en el que se condensa su condición inherentemente iluminista. El paranoico no puede captar el mundo como exterior, sino que se ve condenado a proyectar sobre él su propia identidad; “el paranoico percibe el mundo externo sólo en la medida correspondiente a sus ciegos fines [...] el paranoico crea a todos a su imagen y semejanza” (Adorno y Horkheimer, 2002, 182). Esa proyección, empero, es algo totalmente desgarrado: el paranoico, que está incapacitado para una apertura al mundo como otro de él mismo, en la proyección infinita de su yo no encuentra más que su propia persecución, su otredad contrapuesta y amenazante. Paranoica es la lógica del sujeto racional bajo el iluminismo, que no puede vincularse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo, pero por eso mismo se enfrenta a la naturaleza en una violencia perpetuamente desgarrada. “El Sí que proyecta obsesivamente no puede proyectar más que su propia desventura [...] Para los ojos del Yo que se hunde en el abismo sin sentido de sí mismo los

objetos se convierten en alegorías de perdición” (Adorno y Horkheimer, 2002, 183). El iluminismo acaba por producir un sujeto que sólo puede mantener una relación de subordinación antagónica con la objetividad. Relación de subordinación, porque no puede abordar el mundo en términos no impuestos por él mismo; y relación antagónica, porque en esa imposición perpetua el objeto se enfrenta al sujeto como lo negativo, como un polo contrario a ser perseguido y dominado.

Ahora bien, ¿es posible determinar históricamente la gestación del sujeto del iluminismo? ¿Hay una salida posible de las aporías del sujeto antagónico? El planteo de Adorno y Horkheimer ha sido criticado en numerosas ocasiones (por caso, Habermas, 1987, 1989) por conducir a una deriva pesimista sin salida, en la que se denuncian las consecuencias opresivas de la totalidad puesta por el iluminismo, al tiempo que se las eterniza como una condición inexorable de la historia sin más. Albrecht Wellmer, en una aproximación de impronta habermasiana, ha sintetizado este planteo:

“La crítica de la razón instrumental se ve necesitada de una filosofía histórica de la reconciliación, de una perspectiva utópica, porque de otro modo ya no sería concebible como crítica. Pero si la historia se ha de trocar en lo otro de la historia para poder salir del sistema de enmascaramiento de la razón instrumental, entonces la crítica del presente histórico se convierte en una crítica del ser histórico” (Wellmer, 1993, 80).

La conversión de la crítica del iluminismo en una “crítica del ser histórico” como tal es resultado de una insuficiente delimitación del carácter histórico de la totalidad centrada en el sujeto. Esta conversión transforma la crítica en melancolía, es decir, en imposibilidad de elaboración de la pérdida de la naturaleza por el sujeto. Al transponerse como melancolía, la teoría crítica pierde su condición, precisamente, crítica, pues se convierte en lamentación sin límites por una situación opresiva de la que no habría salida (uno de cuyos efectos es el antisemitismo). Si “la falsa proyección es inherente al espíritu en forma tan fatal que amenaza —como esquema abstracto de la autoconservación— con dominar todo lo que trasciende dicha proyección” (Adorno y Horkheimer, 2002, 186), entonces la conversión del iluminismo en mito no ofrece posibilidad alguna de salida. La constitución del “Sí” racional, que objetiva a la naturaleza y puede dominarla, en efecto, no es un movimiento históricamente determinado sino que parece afectar a los cimientos de la cultura como tal. La salida de la naturaleza que

da lugar al ciclo iluminista se identifica con la historia de conjunto, que por lo tanto se ve condenada a la petrificación en mito inmóvil o repetitivo.

Las dificultades en el planteo de la primera generación de la teoría crítica, a partir de lecturas como la de Habermas y Wellmer, se deben a la confusión de aspectos históricos y aspectos transhistóricos en el concepto de iluminismo. Adorno y Horkheimer parecen operar simultáneamente con un concepto transhistórico del iluminismo como condición humana, que se refiere a la gestación del sujeto racional como tal y a la objetivación de la naturaleza como condición de toda cultura; y un concepto históricamente determinado del iluminismo como construcción de una totalidad opresiva, en la que el sujeto no puede vincularse con la realidad en términos que excedan la “proyección paranoide” de su propia mismidad. Mezclar esos dos aspectos del iluminismo conduce a identificar la totalidad opresiva en la que el sujeto se priva de toda libertad para lo no-idéntico con el concepto del sujeto o la cultura sin más. La crítica se sume entonces en una parálisis pesimista, lo que socava sus bases como crítica (pues ésta supone la posibilidad de que lo vigente llegue a ser de otro modo). Teniendo en cuenta que la caída en el antisemitismo se plantea como uno de los resultados de la dinámica totalizante del iluminismo, resulta evidente que deshistorizar esa dinámica es peligroso, porque podría conducir a la aceptación naturalizada o políticamente desahuciada del fenómeno antisemita.

Dominick LaCapra, en una contribución reciente, indica también algunas claves críticas de importancia. Este autor diferencia las ausencias *constitutivas* de la subjetividad (y por ende inevitables) de las pérdidas históricamente determinadas, que responden a circunstancias específicas y eludibles. “Cuando la ausencia se convierte en pérdida, crece la posibilidad de la nostalgia extraviada o la política utópica en búsqueda de una totalidad nueva o una comunidad plenamente unificada” (LaCapra, 1999: 698; todas las citas de este texto son de traducción propia). La conversión [*conflation*] de la ausencia en pérdida se asocia a la transposición del trauma histórico en trauma transhistórico, que acarrea consecuencias indeseables para la subjetividad y sus capacidades de acción autónoma y transformadora.

La ausencia es para LaCapra una condición transhistórica de la existencia humana (“aparece en todas las sociedades y culturas”, LaCapra, 1999, 701) porque viene dada por las mismas pautas bajo las cuales los seres humanos se constituyen en sujetos. Puede concebirse como “ausencia de lo absoluto” (LaCapra, 1999, 702) que confronta a los hombres con la propia finitud. Esa ausencia puede introducirse en narrativas “mitológicas”

varias, que no apuntan a un acaecimiento histórico efectivo sino que intentan mostrar un “vacío en el origen”. La ausencia puede atribuirse a:

“El sentimiento oceánico correlacionado con la presimbólica, pre-edípica unidad imaginaria (o comunidad) con la madre (...), el pasaje de la naturaleza a la cultura, el ingreso al lenguaje, el encuentro traumático con lo «real», la alienación del ser genérico, la ansiosa caída del Dasein, la inevitable generación de la aporía o la naturaleza constitutiva de la pérdida melancólica” (LaCapra, 1999, 703).

Podemos apropiarnos del planteo de LaCapra para señalar que Adorno y Horkheimer confunden la “ausencia” transhistórica de la naturaleza, que pareciera constituir al sujeto como tal, con la génesis de la totalidad antagónica, en la que el sujeto se constituye de un modo específico, obturando toda relación no dominadora con lo no idéntico. No haber diferenciado esos procesos los llevó a anclar la violencia de la totalidad en una filosofía de la historia universal y no en procesos históricos específicos, lo que los sumió en la “parálisis melancólica”. Sin embargo, al diferenciar entre ausencia y pérdida, la propuesta de LaCapra nos sugiere que, tal vez, sea posible anclar históricamente el ciclo totalizante y antagónico del iluminismo.

Para salir de los atolladeros de la caída en una “teoría melancólica” y reconstituir el fermento crítico, sugiero que es preciso *situar históricamente* la generación de la totalidad iluminista, que encierra al sujeto en una dinámica clausurante y opresiva, distinguiéndola de toda “ausencia” originaria de la naturaleza. Para esto recurriré fundamentalmente al pensamiento de Moishe Postone que, como intentaré mostrar, guarda significativas afinidades con *Dialéctica negativa* y *Dialéctica del Iluminismo*, al tiempo que permite determinar históricamente la dominación totalista de la subjetividad en relación con la estructura social capitalista. Antes de recuperar el aporte de Postone, empero, me dedicaré a mostrar la continuidad entre el sujeto del iluminismo y el concepto de totalidad en *Dialéctica negativa*. La transición a este libro se justifica porque allí Adorno provee las bases *sociales* del concepto de totalidad, lo que favorece la inscripción de las aporías del iluminismo en la especificidad histórica.

La totalidad antagónica en *Dialéctica negativa*

La totalización que opera el sujeto iluminista, que da paso al antisemitismo, tiene la estructura de lo que en *Dialéctica negativa* Adorno llama “totalidad antagónica” (Adorno, 2008, 23). El sistema del idealismo (que puede considerarse momento o expresión del iluminismo, tanto como la racionalidad instrumental) expresa la naturaleza inherentemente antinómica de la totalidad gobernada por el sujeto, precisamente por la simultaneidad de totalidad y contradicción en sus fundamentos:

“La intranquilidad del ad infinitum hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa” (Adorno, 2008, 30).

El sistema idealista se erige sobre el principio de la *ratio* pura, a partir del que quiere construir la experiencia. Como sistema, pretende abarcar el todo, eliminando cualquier diferencia o exterior. Debe ser el sistema de todo lo real y posee en el sujeto el principio de todo fenómeno. Sin embargo, para sostener la pureza de su principio, el sistema debe inmunizarse como absolutamente limitado, estático y cerrado en sí ante lo fenoménico que quiere abarcar. Su contradicción interna lo vuelve a la vez estático, cerrado, limitado, y dinámico, abierto, infinito. La totalidad sistemática, cuyo principio es el sujeto, se convierte en el antagonismo puro.

El sistema imposta a priori la forma de la identidad a todo fenómeno: el objeto que cae en él es algo producido por el principio subjetivo que rige al propio sistema. La razón, que en *Dialéctica del Iluminismo* es vista como un ciego aparato de dominio empírico, se explicita aquí como el principio totalizante que subordina el conjunto de lo real. El totalismo idealista es furia sublimada en espíritu:

“El sistema en que el espíritu soberano se creyó transfigurado tiene su prehistoria en lo preespiritual, en la vida animal de la especie (...) En el idealismo rige implícitamente la ideología según la cual el no yo, l’ autrui, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo [...] El sistema es el vientre hecho espíritu” (Adorno, 2008, 32).

El idealismo, que quiere reducir sin resquicios todo lo real al sujeto, es por eso mismo infinitamente contradictorio. Al poner al sujeto como principio, lo sustrae a la objetividad, para inmediatamente intentar adjudicársela. La sola postulación de un principio primero del filosofar, que se abstrae de aquello de lo que es principio y a la vez debe abarcarlo y fundarlo, es para Adorno ya antinómica. La antinomia especulativa, asimismo, es continuación del antagonismo real, que opera a nivel de los instintos: el idealismo no es más que furia contra la presa, violencia sobre el mundo. En *Dialéctica del iluminismo*, Adorno y Horkheimer parten de la escisión entre sujeto y objeto para mostrar que ésta produce una totalización opresiva (el sujeto, enajenado a la naturaleza, no puede más que proyectar sobre ella su identidad). En *Dialéctica negativa* el movimiento es inverso pero análogo: se parte de la totalidad gobernada por el sujeto (el sistema idealista) y se muestra que ésta produce una escisión total, un antagonismo profundo.

En resumen, tanto en *Dialéctica del Iluminismo* como en *Dialéctica negativa* el movimiento de la totalidad puesta por el sujeto se desintegra por su propia fuerza. El sistema supone la identidad de todo lo real con el principio subjetivo que lo subsume, así como la razón formalizada del iluminismo se vuelve a la producción de uniformidad. El interés en pasar a *Dialéctica negativa* radica, a la vez, en que en este libro Adorno despliega más claramente las *bases sociales y objetivas* de la totalidad, mostrando que ésta no se produce sólo en la relación entre sujeto y objeto sino también en la propia constitución de las relaciones sociales.

En el “Excurso sobre Hegel”, Adorno desarrolla la dinámica de la totalidad antagónica en términos sociales, a partir de la contradicción entre lo universal y lo particular. El espíritu universal o espíritu del mundo [*Weltgeist*] compone el trasfondo social del sujeto totalista (que produce el sistema antinómico tanto como el iluminismo). El *Weltgeist* es para Adorno la historia misma, en tanto se constituye como independiente de los individuos. “El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales (...) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones” (Adorno, 2008, 280). El movimiento del todo social llega a ser algo autónomo con respecto a los particulares que lo sostienen. Se rige, entonces, por su propia dinámica objetiva y no por aquello que las personas puedan querer, sea aisladas o de conjunto. Adorno compara la autarquía de lo espiritual con la ley marxista del valor, en tanto ésta “se impone sin necesidad de que los hombres sean conscientes de ella” (Adorno, 2008, 271). Las relaciones entre los hombres aparecen como

relaciones entre cosas, regidas por leyes indiferentes a los individuos y que ellos, bajo las condiciones dadas, no pueden cambiar. Se trata de un mundo social autonomizado con respecto a los sujetos, un mundo que se rige por una legalidad propia para la que ellos son irrelevantes. Por eso, a la vez, es un mundo heterónimo, en el que todos viven sometidos a una ley que se impone como terrible y violenta. El espíritu es la sociedad “mistificada”, que se enfrenta a los sujetos como un poder independiente, gobernado por sus propias reglas. Para Adorno, el espíritu es la propia historia mistificada como una entidad superior a los individuos, y por ende sólo es conceptualizable como contradicción.

Los sujetos individuados se relacionan entre sí de tal modo que la vida histórica de conjunto se separa de ellos, y llega a portar como unos designios propios. La historia se enajena a los sujetos, se autonomiza, y así se constituye en espíritu universal:

“El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetiza (...) y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico” (Adorno, 2008, 274).

Lo universal objetivo, el todo social, no es más que los individuos relacionados y se realiza sólo a través de sus acciones particulares. Sin embargo, se abstrae de ellos asumiendo una entidad propia. La sociedad se autonomiza frente a los sujetos, que se enfrentan al complejo de sus relaciones como a algo ajeno. El espíritu objetivo es, pues, una unidad antagónica porque adquiere su identidad y autarquía al negar las vidas singulares mediante las que se realiza.

El espíritu es, como el sujeto del iluminismo, la unidad de totalidad y antagonismo. “Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico” (Adorno, 2008, 280). El espíritu como totalidad social necesita de los particulares, pues sólo se realiza a través de sus acciones. Al regirse por una legalidad propia, sin embargo, niega a esos particulares, sometiéndolos a una forma de existencia superimpuesta. El espíritu es la totalidad mistificada, cuyo mecanismo es heterónimo para los sujetos. No por eso debe considerárselo simplemente falso: “la desmontada mistificación tampoco sería (...) sólo ideología. Es igualmente la conciencia deformada de la hegemonía real del todo” (Adorno, 2008, 281). En suma, existen historia y espíritu universales en la medida en que los individuos

son reducidos a la impotencia para obrar conjuntamente sobre su propia existencia, en virtud del carácter heterónomo y mistificado que esa vida social asume.

El espíritu o la totalidad social mistificada, autonomizada frente a los particulares y vuelta ciegamente sobre sí misma, acaba por reducir toda diferencia a la identidad. En este punto, la totalidad se trueca en contradicción. El primado de lo universal en la dialéctica es la marca de la falsedad del todo. Éste no puede afirmarse sino en y por los particulares. Sin embargo, por haberse autonomizado frente a ellos, los niega, reconcentrándose en sus propios principios puros. Lo universal no tolera a lo particular, que debe sin embargo subsumir. Por eso mismo no es genuinamente universal, sino contradictorio, antagónico y por lo tanto particular: “lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente” (Adorno, 2008, 292). La universalidad del espíritu, que lo dota de unidad y continuidad, es sin embargo antagónica y socava toda unidad. La totalidad niega la diferencia, no la acomuna: “no es meramente unidad dentro de la multiplicidad, sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, es unidad sobre algo” (Adorno, 2008, 292). La totalidad espiritual es, según su propio principio, algo polarizado y carente de totalidad. Puesto que para reunir a los particulares los niega, oponiéndoles como unidad abstracta y exterior; la totalidad se vuelve negativa, contradictoria y particular. El principio de su totalismo, la autarquía frente a todo lo particular y diferente, es el mismo de su falta de unidad, que la vuelve contradicción total.

Con el pasaje a *Dialéctica negativa* avanzamos hacia la determinación histórica de la totalidad opresiva del iluminismo, ya que pudimos mostrar que ésta no opera únicamente en la relación entre sujeto y naturaleza sino que tiene un trasfondo social configurado en la relación entre universal y particular. Primero vimos que hay una continuidad entre la idea de “totalidad antagónica” de *Dialéctica negativa* y el movimiento contradictorio de *Dialéctica del iluminismo*, pues en ambos casos el sujeto describe un ciclo de reducción de la diferencia a la identidad. Luego mostramos que ese ciclo uniformante tiene una base social en la contradicción entre universal y particular exigida por el *Weltgeist*. El sujeto que se enfrenta a la naturaleza en actitud dominadora está, pues, vinculado constitutivamente a la trama objetiva de relaciones sociales que componen el *Weltgeist*. Si esa trama de relaciones sociales es históricamente caduca, superable, entonces también puede serlo el iluminismo –al menos en sus aspectos totalistas y opresivos– y sería posible rescatar la teoría crítica de la parálisis melancólica.

Las dificultades, sin embargo, resurgen en *Dialéctica negativa*. En efecto, en este libro Adorno oscila entre situar históricamente la dinámica totalista del *Weltgeist* y a la vez hipostatizarlo como destino inexorable, en el marco de una filosofía de la historia universal. Basta una breve colección de citas para mostrarlo. Por un lado, Adorno emplea conceptos cuyo campo de aplicación está acotado a la determinación histórica del capitalismo: “la ley marxista del valor” (Adorno, 2008, 276), “el desarrollo de la producción capitalista” (Adorno, 2008, 281), “el fetichismo del proceso de producción en la sociedad de canje” (Adorno, 2008, 283). A la vez, alterna estas afirmaciones con otras que parecen apuntar a tesis transhistóricas o a la construcción de una historia universal: “construcción filosófica de la historia” (Adorno, 2008, 279), “durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales” (Adorno, 2008, 281), “no hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí, sin duda, una que lleva de la honda a la megabomba” (Adorno, 2008, 295). Adorno pasa –a veces abruptamente– de consideraciones definidamente históricas sobre el capitalismo moderno a reflexiones de carácter transhistórico sobre la historia universal. La ambigüedad señalada despierta fuertes críticas aun en las recepciones más recientes de Adorno. Schnädelbach, por caso, entiende que Adorno produjo una “filosofía de la historia sin historia” [Geschichtsphilosophie ohne Geschichte] (Schnädelbach, 2004, 151) en la que se descuida toda historización concreta del objeto de estudio, al inscribirlo en una filosofía de la historia pesimista impostada de antemano. Para afirmar el carácter caduco e históricamente superable de la totalidad puesta por el espíritu, es preciso recuperar el aporte de Postone.

La reconstrucción de Postone: totalidad y trabajo abstracto

Para salir genuinamente de la melancolía pesimista, que quiere denunciar el antisemitismo pero acaba por introducirlo en una filosofía de la historia que sanciona su inexorabilidad, es preciso apelar al pensamiento de Moishe Postone. Postone ha construido una de las más atractivas reformulaciones contemporáneas de la teoría crítica, acentuando precisamente el carácter históricamente determinado de la totalidad, que se basa en la dinámica alienada y autopropulsada del trabajo abstracto en el capitalismo y no en una filosofía de la historia universal.

Para Postone, el trabajo no es un fundamento transhistórico de las relaciones sociales en general sino sólo en el capitalismo. El trabajo en el capitalismo tiene una peculiar forma histórica, pues se presenta dualmente, como trabajo concreto y abstracto. La forma histórica

del trabajo en el capitalismo lo torna en elemento mediador de la totalidad social, fundando su dinámica automática y alienada. El capitalismo se caracteriza porque, en su seno, “las relaciones sociales son sociales de un modo peculiar. Existen no como relaciones interpersonales abiertas, sino como un conjunto de estructuras cuasi-independientes” (Postone, 2006b, 185). El capital produce unas estructuras cuasi- independientes que gobiernan la vida humana y se fundan en el trabajo abstracto productor de valor: “el valor, en tanto forma de la riqueza, está en el núcleo de las estructuras de dominación abstracta” (Postone, 2006b, 187).

El trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista, estructurando sistemáticamente la interacción humana. El trabajo social tiene en el capitalismo un carácter mediador porque fundamenta las relaciones sociales. La mercancía, el valor y el trabajo son, pues, “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social” (Postone, 2006b, 211). Mientras que en sociedades no capitalistas “el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas”, en el capitalismo “un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas” sino que “el trabajo mismo –tanto directamente como expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones” (Postone, 2006b, 213). Bajo el intercambio en el mercado, los hombres equiparan las diferentes formas de su actividad en la medida común del trabajo abstracto. La cooperación social entre seres humanos en el capitalismo es determinada por el valor de cambio, que adquiere el carácter coactivo de una “ley”. No son los sujetos particulares los que gobiernan la dinámica del valor, sino que ésta se gobierna a sí misma (y a ellos). El trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el núcleo de las relaciones sociales capitalistas. “En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente automediados [*self-mediating*]” (Postone, 2006b, 114). La crítica del capitalismo se dirige contra el trabajo abstracto como mediador social alienado, independiente de los sujetos. El trabajo es objeto (y no sujeto) de la crítica al capital.

La contradicción fundamental del capitalismo se da entre la producción de riqueza y la de valor, basada en el carácter automediador del trabajo. Éste da al capital su dinámica histórica característica. “Una reinterpretación categorial debe, por tanto, centrarse en la distinción de Marx entre valor y riqueza material” (Postone, 2006b, 183). Para Postone, “la categoría de valor expresa las relaciones básicas de producción del capitalismo” (Postone, 2006b, 68). El valor, en virtud del carácter dual del trabajo, expresa “una forma particular de

riqueza” y “una determinada forma de relaciones sociales” (Postone, 2006b, 68). El valor como forma de riqueza “resulta constituido por el gasto de trabajo humano inmediato en el proceso de producción” al tiempo que “expresa aquello que es, y permanece como el fundamento básico de la producción capitalista” (Postone, 2006b, 69). El valor, en suma, es el principio estructurante de la sociedad capitalista. La dinámica temporal automática y contradictoria del capital, a la vez, está condicionada por el valor: “el valor expresa aquello que es, y permanece como, el fundamento básico de la producción capitalista. Con todo, surge una creciente tensión entre este fundamento (...) y los resultados de su propio desarrollo histórico” (Postone, 2006b, 69).

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal* pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el valor o el trabajo como principios automediadores, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. El trabajo abstracto es la “*función del trabajo como actividad de mediación social*” (Postone, 2006b, 214; cursivas originales). En el capitalismo la mercancía se universaliza porque se difunde e impone por doquier la producción para el cambio. La interacción humana de conjunto, entonces, pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo abstracto. El trabajo se “automedia” en el capitalismo: él mismo constituye autónomamente las relaciones sociales, sin depender de las iniciativas de los individuos y grupos humanos.

Postone intenta “redefinir las categorías marxianas de modo que puedan, de hecho, abordar el núcleo de la totalidad social en tanto que contradictoria” para comprender “no sólo el carácter contradictorio de la totalidad, sino también el fundamento de la falta de libertad que la caracteriza” (Postone, 2006b, 185). El capitalismo como mediación social fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. La mediación social capitalista tiene carácter impersonal y objetivo. Bajo el capitalismo, la existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de leyes de movimiento automáticas: “la sociedad, como otro cuasiindependiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo” (Postone,

2006b, 225). Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es, pues, sólo la explotación de clase sino también la “forma de trabajo” social característica, a saber, el trabajo abstracto, que gobierna las relaciones humanas configurando una legalidad ajena y aplastante para los individuos. El antagonismo de universal y particular, “proceso de objetivación del trabajo abstracto” (Postone, 2006b, 228), es, pues, una determinación estructural del análisis categorial propuesto por Postone.

Las relaciones sociales capitalistas, al igual que el *Weltgeist* de Adorno, componen una totalidad porque se fundan, precisamente, en el principio autónomo, automediador, del valor. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: “La crítica madura de Marx no supone una inversión ‘materialista’ y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la ‘justificación’ materialista de dicha dialéctica” (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas son gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento histórico, por lo que configura una totalidad. El de totalidad es un concepto filosóficamente denso: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter “especulativo”: el principio mediador de la totalidad, el valor, se funda a sí mismo y gobierna todos los momentos de lo social. “Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general, sustancialmente homogénea, que no es sólo el Ser del principio del proceso histórico sino que, desplegada, es el resultado de su propio desarrollo” (Postone, 2006b, 132; en cursivas y en alemán en el original). El valor, principio automediador de lo social, genera una totalidad porque se gobierna a sí mismo y a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de la voluntad de los sujetos. La dialéctica idealista de Hegel tiene un “núcleo racional” en tanto refleja la operatoria históricamente específica del valor, que se reproduce a sí mismo (el capital es *valor que pone valor*) a espaldas de los sujetos.

A partir de lo anterior, “la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización*, sino la *abolición* de la totalidad” (Postone, 2006b, 133, cursivas en el original). En una entrevista más reciente, Postone señala que el capital como valor que se autorreproduce se erige en Sujeto de lo social, aplastando a los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica (Blumberg y Nogales, 2008). El dominio del capitalismo es “total” *no* porque carezca de fisuras sino porque está regido por una lógica autónoma, que se gobierna por sus principios automáticos y prescinde de los sujetos particulares. Totalidad y

alienación, para Postone, componen una misma “lógica social”, que se revela en el análisis categorial del valor como sujeto automático que se media socialmente a sí mismo. La totalidad, pues, es la forma característica de las relaciones sociales alienadas, regidas por el valor como principio automediador independiente.

Volvamos ahora a Adorno. El valor del planteo de Postone radica en que permite situar históricamente las aporías de la subjetividad iluminista en una teoría crítica del capitalismo liberada de los remanentes de la filosofía de la historia universal. Antes señalamos, en el pensamiento de Adorno, una ambigüedad en la determinación histórica de la totalidad. No es claro si el *Weltgeist* es históricamente determinado (producto de la prelación del valor de cambio en el capitalismo) o transhistórico (principio estructurante de una filosofía de la historia universal pesimista). En la deriva y recepción posterior de la teoría crítica (como se evidencia en los citados Habermas, Wellmer o Schnädelbach), las críticas han provenido fundamentalmente de esta ambigüedad no resuelta. Las tesis de Postone resultan iluminadoras al respecto, porque muestran que (lo hayan comprendido Adorno y Horkheimer o no) la totalidad (gobernada por el *Geist*) es históricamente determinada; es decir, específicamente capitalista.

Siguiendo los lineamientos de Postone, se podría formular una interpretación de Adorno y Horkheimer que ligue el primado de la identidad al carácter reificado del valor de cambio y el trabajo capitalistas. Encontramos importantes antecedentes de esta interpretación especialmente en el ámbito anglosajón. Gilian Rose plantea explícitamente, en su temprano libro de 1978, que el trasfondo histórico del cuestionamiento de Adorno al “pensamiento identitario” es “una teoría de la reificación basada en el fetichismo de la mercancía” dependiente “de la teoría del valor de Marx” (Rose, 1978, 43, traducción propia). Frederic Jameson, de modo similar, equipara la penetrante omnipresencia de la identidad con la reducción del valor de uso al valor de cambio. Si el valor de uso se refiere a “las nociones de diferencia y de heterogeneidad, la otredad, lo cualitativo, lo radicalmente nuevo, lo corporal” (Jameson, 2010, 46), el valor de cambio remite a la identidad que subsume todo lo distinto –al menos, en la sociedad regida por el intercambio–. Por eso “la evocación filosófica y antropológica de la voluntad de dominio inherente al concepto deja paso a un sentimiento más intenso de las coacciones del sistema económico” (Jameson, 2010, 47).

A partir de la reformulación de Postone, y sobre la base de lecturas como la de Rose o Jameson, es posible recuperar ampliamente la comprensión histórica del antisemitismo,

desplegada por Adorno y Horkheimer, sustentándola en una visión históricamente más precisa de la totalidad antagónica. Si la dinámica antagónica de la totalidad está fundada en el carácter mediador del trabajo en el capitalismo, entonces no hay razón para hipostatizarla en la forma de naturaleza humana o de filosofía de la historia. El movimiento realizado en este trabajo, mostrando que el *Weltgeist* opera como trasfondo social de la subjetividad iluminista y sus pretensiones de dominio, coadyuva a esta reinterpretación. A la vez, sobre esta base puede evitarse concebir ingenuamente el antisemitismo como un accidente histórico, inscribiéndolo en cambio en el esquema civilizatorio capitalista, que produce la dinámica penetrante de la totalidad pero se revela a la vez como superable y caduco.

Aspectos históricos del concepto de iluminismo

En este trabajo intenté sentar las bases de una reconstrucción posible de los “Elementos de antisemitismo” en *Dialéctica del Iluminismo*, tomando en cuenta las principales críticas sufridas por el planteo original de Adorno y Horkheimer. He intentado mostrar que la virulenta persecución de lo diferente por el sujeto iluminista, que puede considerarse como fundamento histórico del antisemitismo, es un resultado exigido por la presión sistemática de la lógica de la totalidad social. A la vez, traté de señalar que esa lógica total no debería generalizarse indiscriminadamente hasta componer una filosofía de la historia universal o una visión desahuciada y melancólica de la naturaleza humana, so pena de desarticular la posibilidad misma de formular una teoría crítica. Recurriendo a la particularmente fructífera reinterpretación de Postone, vimos que la totalidad no es una categoría válida para reconstruir la historia universal sino una categoría específicamente capitalista ligada a la prelación del valor y a la institución del trabajo abstracto como mediador social. La teoría crítica del antisemitismo, en este marco, puede reinscribirse en el patrón más general de una teoría crítica del capitalismo. Las ansias totalitarias y el odio a lo que aparece como otro, a partir de este análisis, no deberían considerarse como un mal originario de la naturaleza humana sin más, pero tampoco como una casualidad inexplicable o una desgracia fortuita. Por el contrario, debería inscribírselos en las formas de subjetivación características de la mediación social capitalista.

Con el giro a la especificidad histórica, buena parte de la crítica adorniana de la totalidad social puede recuperarse como instancia de la crítica de la reducción del valor de uso al valor de cambio. El odio totalitario, que parece amenazar con resurgir continuamente en las sociedades democráticas, sería entonces producto de las formas objetivas y subjetivas

característicamente antagónicas de la sociedad capitalista. De esto no se deriva necesariamente que la teoría crítica pueda prescindir de todo planteo transhistórico o de cualquier fundamentación universalista, normativa u ontológica. Sí se deriva, empero, que el concepto de *totalidad* debe despojarse de toda metástasis transhistórica que lo equipare con la filosofía de la historia universal. La equiparación de filosofía de la historia universal y totalidad opresiva condujo, como Habermas y Wellmer han señalado, a la deriva pesimista de Adorno y Horkheimer. Resituarse la crítica de la totalidad en condiciones históricas más precisas, evitando su “conflación” indiscriminada en una filosofía de la historia universal, puede conducirnos a rehabilitar varios análisis concretos desplegados por Adorno y Horkheimer.

Bibliografía

Acha, Omar (2010). “La historicidad de la teoría crítica en Marx”. en *Revista Periferias*, Año 14, N° 19, FISyP, 15-29.

Adorno, Theodor Wiesengrund (2002). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Editora Nacional.

Adorno, Theodor Wiesengrund (2004) *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor Wiesengrund (2008) *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor Wiesengrund y Horkheimer, Max (2002) *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Editora Nacional.

Blumberg, Benjamin y Nogales, Pam (2008). “Marx after Marxism An interview with Moishe Postone”, *Platypus Review*, Disponible online: <http://platypus1917.org/>

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Jameson, Frederic (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: FCE.

LaCapra, Dominick (Buenos Aires). “Trauma, Absence, Loss”, en *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 4, 629-727.

Postone, Moishe (2006a). “History and Helplessness”, en *Public Culture*, N° 18: Vol. 1, 93-110.

Postone, Moishe (2006b). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.

Postone, M. (2009) *History and heteronomy. Critical Essays*. Tokio: UTCP.

Rose, Gillian (1978). *The Melancholy Science*. Nueva York: Columbia.

Schnädelbach, Herbert (2004). *Analytische und Postanalytische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Wellmer, Albrecht (1993). *La dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: La Balsa de la Medusa.

Recibido: 15/11/12

Aceptado: 30/03/15

Publicado: 29/09/15