



NUEVAS INVESTIGACIONES SOBRE TEORÍA CRÍTICA Y ANTISEMITISMO: DE ADORNO Y HORKHEIMER A MOISHE POSTONE

New Research on Critical Theory and Antisemitism: from Adorno and Horkheimer to Moishe Postone

Facundo Nahuel Martín¹

facunahuel@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

En este trabajo me propongo visitar “Elementos de antisemitismo” de Adorno y Horkheimer bajo la matriz reconstructiva de Moishe Postone. Intentaré mostrar que el concepto de antisemitismo es construido en *Dialéctica de la Ilustración* en términos que carecen de la suficiente especificidad histórica. El antisemitismo es comprendido como la culminación extrema de un proceso de auto-cancelación de la ilustración que coincide, al fin, con la historia de la civilización como tal. Esto conduce al peligro de eternizar el odio a la diferencia que la teoría crítica quiere precisamente cuestionar. Siguiendo a Postone, es posible reconstruir la teoría crítica del antisemitismo (y más ampliamente de algunos fenómenos totalitarios específicamente modernos) en términos de la crítica del capital históricamente determinada. Este giro a la especificidad histórica permitiría reformular los valiosos análisis de Adorno y Horkheimer, evitando la deriva pesimista a la que conduce su filosofía de la historia implícita.

Palabras clave: Antisemitismo, Teoría Crítica, Postone, Adorno, Horkheimer.

Abstract:

I intend to revise “Elements of Antisemitism” from the point of view of Moishe Postone’s categorial reconstruction of Critical Theory. I will try to show that Adorno’s and Horkheimer’s considerations of antisemitism in *Dialectic of Enlightenment* entail an implicit philosophy of history, which relates the hatred of difference with the development of rationality and civilization as such. This leads to a pessimistic impasse, since their theory ends up hypostatizing the very phenomena it intends to criticize. Following Postone, it is possible to reconstruct the critical theory of antisemitism in terms of the

¹ UBA-CONICET.

historically determinate categories of the critique of capital. This turn to historical specificity would allow for a recovery of some valuable insights in *Dialectic of Enlightenment*, but in terms that avoid the pessimistic consequences of its originally implicit philosophy of history.

Keywords: Antisemitism, Critical Theory, Postone, Adorno, Horkheimer.

Introducción

La brutal emergencia del antisemitismo en la Alemania nazi configura una pieza clave del trasfondo histórico de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno y Horkheimer comprenden el antisemitismo como la culminación del ciclo de auto-cancelación de la ilustración que conduce a eclipsar el rol del individuo en la sociedad capitalista avanzada, derivando en procesos totalitarios. Con este fenómeno extremo, la ilustración enfrenta sus límites, en el sentido de que desemboca en un ciclo regresivo por el que suprime sus propias bases. El proceso de ilustración implica la separación de sujeto y naturaleza, la objetivación del mundo circundante y la creciente formalización de la razón. Ese movimiento tiende a cancelarse a sí mismo o invertirse sobre sus propias bases, en un ciclo por el cual el sujeto, que se vuelve más poderoso frente a la naturaleza y el mundo que lo circunda, termina por verse reducido a la condición de objeto de aparatos administrativos y procedimientos instrumental-rationales incontrolables y ciegos. El desarrollo de la racionalidad como capacidad para controlar el entorno, que incrementa el poder de las personas, acarrea una serie de inversiones o formas regresivas que destituyen a los propios sujetos de sus capacidades para la autonomía, haciendo renacer formas arcaicas de conducta sobre nuevas bases. El antisemitismo es una forma de *proyección pática*, bajo la cual el sujeto pierde la capacidad para enfrentarse al mundo como algo diverso de él mismo, pero al mismo tiempo proyecta sobre él una imagen persecutoria, amenazante. En la violencia ejercida sobre las víctimas, se cumple el efecto límite de un proceso de escisión y totalización entre sujeto y objeto que caracteriza a la ilustración desde el origen. Así, el antisemitismo surge del seno de las contradicciones de la historia de occidente y del tipo de racionalidad que le es concomitante.

En el pensamiento de Moishe Postone, un reconocido exponente contemporáneo de la teoría crítica, sin embargo aun insuficientemente conocido en castellano, el antisemitismo moderno se vincula con las formas de mediación social surgidas con el capitalismo, en particular con la dualidad de concreto y abstracto plasmada en la forma mercancía. Esta forma social se divide en valor de uso y valor, que a su vez se expresan en la antinomia social entre el dinero (como repositorio de valor) y la mercancía misma como soporte material del valor. El capitalismo se expresa en estructuras duales donde lo abstracto y lo concreto se contraponen entre sí, apareciendo como polos recíprocamente irreductibles. En este contexto, las dimensiones “abstractas” de la sociedad capitalista tienden a verse como una excrescencia que parasita al trabajo concreto. Así, la producción industrial y el trabajo proletario moderno son considerados como realidades materiales neutras, no inherentemente capitalistas. En cambio, las finanzas, el comercio y otras actividades más alejadas del trabajo material, ligadas a los aspectos “abstractos” de la forma mercancía, aparecen como las responsables de la dominación capitalista. En el anti-semitismo moderno, los judíos son asociados a esas esferas “abstractas” (los grandes bancos, el comercio, etc.). Se les otorga imaginariamente un enorme poder social, pero que funciona de manera oscura e inescrutable o que no aparece como tal, sino que se expresa a través de emisarios o representantes tergiversados. La persecución de los judíos es vivida, entonces, como una forma de rebelión contra el capitalismo o contra la modernidad, comprendidos distorsionadamente como el imperio de abstracciones sobre la producción material. Las categorías de la crítica de la economía política, de este modo, enmarcan el análisis de Postone del antisemitismo moderno.

Tanto Adorno y Horkheimer como Postone construyen el antisemitismo como un fenómeno brutal, posibilitado en el marco de formas de dominación más amplias, cristalizadas en la modernidad. El antisemitismo, para los tres pensadores, sería un resultado patológico del desarrollo “normal” de la sociedad moderna, y no un accidente histórico o una mera rémora de formas de dominación preexistentes, ya que viene entrelazado con, paradójicamente, una actitud afirmativa hacia algunos aspectos de ese desarrollo, como la industrialización. Tanto Postone como Adorno y Horkheimer reconstruyen el antisemitismo nazi como un fenómeno específico de la modernidad. En el caso de Postone, se trata del fetichismo de la mercancía y la abstracción del valor en el proceso de intercambio. En el de Adorno y Horkheimer, de la “liquidación” del individuo y la mistificación de las masas en la sociedad capitalista tardía.

Adorno y Horkheimer, sin embargo, enmarcan la génesis del antisemitismo en una filosofía de la historia de mucho más larga duración, donde los elementos regresivos del proceso de ilustración, que estallan en forma límite en el fenómeno antisemita, están contenidos desde el origen de la civilización como tal. En este artículo intentaré comparar sendos análisis para sostener, finalmente, que mientras el estudio de Postone resalta de modo más adecuado las peculiaridades del antisemitismo *moderno*, las investigaciones de Adorno y Horkheimer corren el riesgo de sancionar el antisemitismo como expresión de un proceso de dominación inevitable, conforme una filosofía de la historia de signo negativo, que ve la deriva totalitaria de las sociedades capitalistas en el siglo XX como la culminación de un proceso de dominación de la naturaleza de bases arcaicas, que coincide con la civilización como tal. Esto conducirá, a su turno, a una discusión con algunas contribuciones contemporáneas sobre la teoría crítica del antisemitismo, como las de Seymour (2000), Ziege (2009) o Jacobs (2015), que de diferentes maneras enfatizan los elementos históricamente determinados en la lectura de Adorno y Horkheimer, en desmedro de una lectura crítica de la filosofía de la historia subyacente.

Finalmente, sobre la base de la comparación entre los planteos de Postone y de Adorno y Horkheimer, sostendré que las tesis de estos últimos permanecen valiosas para comprender cómo surgen fenómenos autoritarios más amplios en la sociedad moderna. Intentaré sostener que, despojado de su filosofía de la historia y reformulado en términos de un *giro a la especificidad histórica de la sociedad capitalista*, el análisis de *Dialéctica de la Ilustración* puede ser proseguido en términos compatibles con los de Postone y provee claves relevantes para comprender formas contemporáneas de autoritarismo y totalitarismo en general.

Contexto: el ascenso del fascismo y el exilio americano

Hacia comienzos de la década de 1940 el pensamiento de Adorno y Horkheimer se ve sacudido por la explosión del totalitarismo en Europa, que impone dar cuenta del signo catastrófico de la época. A las preguntas por una forma de teoría social comprometida con la emancipación humana, vigentes en “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), suceden preocupaciones más oscuras en torno al ascenso del fascismo y los regímenes totalitarios. Las preocupaciones centrales de ambos autores se focalizan en las razones por las que la sociedad capitalista avanzada, en medio de un desarrollo técnico sin precedentes, produce formas bárbaras de autoritarismo. Trabajos como *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas*, *Die Juden und Europa* o *Anti-Semitism among American Labor* reflejan un intento por explicar la irracionalidad de las masas que adoptan direcciones autoritarias. La constatación en el punto de partida es, en términos del propio Adorno, que “la gente no se comporta con suma frecuencia de modo que favorecería sus intereses materiales, incluso cuando les resulta claro cuáles son sus intereses” (Adorno, 2009: 162). Frente a estos fenómenos, Adorno y Horkheimer creen necesario suplementar la teoría social con elementos tomados del psicoanálisis.

Jordi Maiso (2010) caracteriza esta apelación al pensamiento de Freud en términos de un pasaje de la crítica de la ideología a la crítica de “lo ideológico”. “En la medida en que debía responder a una situación transformada, la Teoría Crítica tenía que actualizar y ampliar el análisis marxiano de la ideología” (Maiso 2010: 360).

“Lo ideológico” remite a una ampliación y modificación de la crítica marxiana de la ideología, que ahora contempla especialmente los factores psíquicos. Adorno y Horkheimer encuentran en Freud las claves para comprender un presente catastrófico, donde la conducta colectiva de las personas (y de la clase trabajadora en especial) no podía ya explicarse solamente en términos de ideología e intereses de clase: sería preciso introducir, también, un estudio de los fenómenos psíquicos y las dinámicas inconscientes. “El punto de partida del nuevo programa de desmitologización es que el ser social no sólo determina la conciencia, sino que también da forma a los contenidos del inconsciente, de los que se sirve el intento de neutralizar el antagonismo entre individuo y sociedad a través de lo ideológico” (Maiso 2010: 364). En la fase monopolista del capitalismo, la docilidad de masas ante los líderes fascistas y el antisemitismo tendría raíces en el proceso económico (en la impotencia real del individuo en un capitalismo de grandes corporaciones e intervencionismo estatal), pero sería imposible explicarla sin un suplemento psíquico para la teoría social. Como dice el propio Adorno: “dado que, sin embargo, el fascismo moderno es inconcebible sin una base masiva, la complejidad interior de sus potenciales adeptos sigue manteniendo su significado crucial” (Adorno 2009: 473-474).

El pasaje de la ideología a lo ideológico configura una instancia ulterior de la crítica social, donde es preciso dar cuenta de la génesis social de la conciencia y también de los procesos, mociones e identificaciones inconscientes. En el centro de esta crítica está la constatación de una mutación en el nivel de la organización económica y social. Con el pasaje al capitalismo tardío, con las correlativas formas económicas monopólicas y los procesos de intervención del Estado en la economía, los relativos márgenes de iniciativa que la economía liberal daba a los individuos, tenderían a desdibujarse. Si el individuo, en el capitalismo de libre empresa del siglo XIX, tenía ya una existencia atomizada y determinada socialmente bajo los procesos ciegos e incontrolables del mercado y la ley del valor; en la fase monopolista, con la administración centralizada de gigantes *trusts* y burocracias estatales, el individuo como figura histórica relevante tendería casi a desaparecer. “La disminución de la empresa y la iniciativa económica libres hace que la vida se le presente a la mayoría de la gente como algo que les sucede, más bien que como algo que determinan por su propia voluntad” (Adorno, 2009: 54). Bajo estas condiciones, el conflicto (que sigue existiendo objetivamente) entre individuo y sociedad, se manifiesta cada vez menos, en la medida en que el particular se ve aplastado *directamente* por las coacciones del aparato administrativo estatal o privado (antes que por los más mediatos mecanismos del mercado). Este cambio histórico no sólo afecta la conciencia de las personas, sino también a sus mociones inconscientes: bajo los mecanismos del *Werwaltete Welt* [*mundo administrado*], la presión de la socialización empuja a los individuos a ceder ante la autoridad antes de que se manifieste siquiera un conflicto con ella. Procesos psíquicos como la identificación colectiva con el líder, la paranoia y el narcisismo elevados a fenómenos de pasas, por lo tanto, estarían a la base de los emergentes ideológicos y políticos del antisemitismo, el totalitarismo y la industria cultural.

Dialéctica de la Ilustración es escrito en el contexto analizado arriba, como un intento por explicar por qué el desarrollo de la sociedad moderna condujo a la barbarie antes que a la emancipación. El marco inicial para dar cuenta del fenómeno resalta, por lo tanto, la especificidad histórica del antisemitismo moderno. El fenómeno es concebido como un resultado extremo del proceso social y psíquico de liquidación del individuo en la sociedad de masas. Este contexto conduce a que se exterioricen formas extremas de “odio a la diferencia”, donde las masas son retribuidas psíquicamente por la sumisión a sus líderes con el beneficio de descargar violencia sobre minorías relativamente indefensas.

Ahora bien, en *Dialéctica de la Ilustración* aparecen elementos que no son históricamente determinados. Si, por un lado, permanece la preocupación por el mundo administrado y la liquidación del individuo en el capitalismo avanzado; por el otro entran en consideración factores “arcaicos”, como la represión de la *mimesis* en la historia de la racionalidad occidental. Estos factores arcaicos, como intentaré mostrar en el apartado siguiente, son reconstruidos en el contexto de una filosofía de la historia cuyo alcance es la civilización occidental y su tipo dominante de racionalidad. El antisemitismo es visto, entonces, como hundiendo sus raíces en un “mal” (la persecución de lo diferente, la violencia sobre la naturaleza y lo otro) que sería concomitante con la razón y la civilización como tales.

El antisemitismo como resultado del proceso civilizatorio

El antisemitismo cobra significación histórica bajo la dialéctica de la ilustración como proceso histórico entre razón y naturaleza. La ilustración como la definen Adorno y Horkheimer no se limita a una corriente filosófica ni a un movimiento intelectual acotado. Se trata, en cambio, de una tendencia de carácter histórico muy amplio que opera al nivel de la historia universal. El pensamiento ilustrado en sentido amplio se refiere a la instrumentalización de la razón y la objetivación de la naturaleza. Este movimiento desmitologizante busca “quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores” (Adorno y Horkheimer 2007: 19). La dialéctica de la ilustración es el proceso por el cual la racionalidad se formaliza al extremo, contraponiéndose al mundo objetivo y natural como un mero aparato vacío de registro de datos. Esta racionalidad, vaciada de contenidos sustantivos y reducida a la capacidad de registrar y controlar, por un lado guarda una afinidad íntima con el poder y, por el otro, se deshace de sus vínculos con la realidad objetiva para acabar asimilándose a ella en forma subrepticia. “El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo” (Adorno y Horkheimer 2007: 20).

La racionalidad como mero sistema de registro de datos es afín al poder porque aparece como una herramienta en la supervivencia de la especie, que sirve para triunfar en la lucha por la vida. El incremento de la capacidad humana para manipular y controlar la realidad circundante es afín a las necesidades de la autoconservación y, por lo tanto, al poder. La racionalidad reducida al cálculo instrumental sirve meramente a fines de la vida práctica, sin cuestionarlos. Favorece el dominio humano sobre la naturaleza y los hombres, perdiendo capacidad para interrogarse por sus fines determinados. La naturaleza se desencanta, convirtiéndose en un cúmulo de regularidades cognoscibles carentes de sentido. “En el camino hacia la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, y la causa por la regla y la probabilidad” (Adorno y Horkheimer 2007: 21). La racionalidad formalizada, objetiva radicalmente a la naturaleza, a la que se enfrenta como materia disponible para ser manipulada, organizada y clasificada. “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen” (Adorno y Horkheimer 2007: 25).

En ese proceso, sin embargo, la razón se identifica con la objetividad de la que se escindió. Al exacerbar su carácter formalista, la racionalidad se vuelve irreflexiva. Empobrecida como aparato de manipulación y control de lo dado, la razón se identifica con un instrumento. Como herramienta para disponer del mundo en general, como instrumento ideal y universal, la razón pierde capacidad para reflexionar sobre su propia constitución y se sume cada vez más en el mundo –que ella misma constituye– de las “meras” cosas disponibles. Esto empobrece a la racionalidad, asimilándola a las herramientas ciegas, irreflexivas y disponibles para ser empleadas.

El proceso de ilustración, en el movimiento por el que escinde radicalmente sujeto y objeto, al mismo tiempo los identifica en su oposición. Esta dialéctica de escisión y unidad atraviesa toda la relación sujeto-objeto. El sujeto del iluminismo pierde la capacidad de vincularse con la naturaleza como no-idéntica a él mismo. Sus objetos se hayan preordenados por el mecanismo racional que los organiza y subsume, le son idénticos. “Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, aquello a lo que sucumbe la multitud de cualidades. La naturaleza descalificada se convierte en materia caótica de pura división y el sí-mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta” (Adorno y Horkheimer 2007: 26). La ilustración enajena al hombre con respecto a la naturaleza, reducida a un correlato pasivo de operaciones intelectuales subjetivas, “esta identidad [la del sujeto] constituye la unidad de la naturaleza” (Adorno y Horkheimer 2007: 25). La razón instrumental y su sujeto pierden la capacidad de encontrarse con el mundo como algo diverso. La naturaleza, en cuanto es convertida en objeto de la razón instrumental, se asimila a ella y es reducida a sus procedimientos identificadores.

La ilustración traza un ciclo regresivo de auto-negación o auto-inversión, mediante el cual llega a cancelarse a sí misma. Este ciclo regresivo se llama “dialéctica” porque no acaece como un quiebre venido del exterior, sino que es inmanente: el “pensamiento ilustrado (...) contiene ya el germen de aquella regresión” (Adorno y Horkheimer 2007: 13). La regresión de la ilustración consiste en su retorno a la ciega naturaleza. Razón y naturaleza, contrapuestas de manera tajante por el proceso de ilustración, se acaban identificando: “todo intento de quebrar la coacción natural quebrando la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción natural. Tal ha sido la trayectoria de la civilización europea” (Adorno y Horkheimer 2007: 29). El pensamiento que somete al mundo exterior, se somete a su vez a él. La lógica de la instrumentalización los subsume a ambos, identificándolos en su oposición. “Cuanto más sometido queda lo existente a la maquinaria del pensamiento, tanto más ciegamente se conforma éste con reproducirlo. De este modo la ilustración recae en mitología, de la que nunca supo escapar” (Adorno y Horkheimer 2007: 42). El sujeto, que petulantemente se separa de la naturaleza objetivada, olvida sus perdurables lazos genéticos con ella. Así, la reproduce de manera inconsciente, ciega. “La naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras” (Adorno y Horkheimer 2007: 45). En síntesis, la ilustración, por la forma irreflexiva y unilateral con que se separa de la naturaleza, redundando en una nueva identificación con ella.

El antisemitismo aparece como la expresión terminal y extrema de la dialéctica de la ilustración. El odio antisemita es una explosión irracional en medio de la racionalidad desarrollada. Es irracional en la medida en que no sirve, en condición de medio, a un fin ulterior, sino que aparece como un fin en sí que sume al sujeto en un proceso de autodestrucción. “El hecho de que la demostración de su irracionalidad hiciera aumentar, más que disminuir, la atracción por el remedio racista, remite a su verdadera naturaleza: no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo” (Adorno y Horkheimer 2007: 185). La explicación de esta explosión de irracionalidad se vincula con el ciclo iluminista, su movimiento regresivo y la dinámica que impone a las pulsiones humanas. El antisemitismo expresa fundamentalmente la constitución subjetiva del racista, transida por el odio a lo no-idéntico y un ansia de dominio exacerbada. “En la imagen del judío que presentan al mundo, los racistas expresan su propia esencia. Sus apetitos son la posesión exclusiva, la apropiación, el poder sin límites” (Adorno y Horkheimer 2007: 18).

Bajo la dialéctica de la ilustración, donde el sujeto se contrapone a la naturaleza como dominador pero a la vez se identifica con ella, se consolida un estado de cosas que decanta fácilmente en el odio antisemita. La persecución de los judíos se enmarca del carácter antagónico de la racionalidad instrumental, que pierde capacidad para comprender el mundo como diferente de ella misma, pero al mismo tiempo sólo proyecta sobre él sus propio desgarramiento. Para Adorno y Horkheimer el antisemitismo no es un fenómeno casual, un emergente contingente de la modernidad, sino una patología de la vida moderna surgida del proceso de la racionalidad.

Adorno y Horkheimer cifran el antisemitismo como una forma de paranoia que es resultado del proceso civilizatorio, en el que se condensa la dialéctica de la ilustración. El paranoico no puede captar el mundo exterior como diferente de él mismo, sino que proyecta sobre él a su propia identidad. “Los impulsos que el sujeto no reconoce como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, la víctima potencial” (Adorno y Horkheimer 2007, 201). El sujeto de la ilustración está encerrado en sus proyecciones, pero esa cárcel de la identidad dista de ser armónica, y proyecta en cambio desgarramiento tras desgarramiento. El paranoico, que está incapacitado para una apertura al mundo como algo otro de él mismo, empero, no encuentra más que a su propia persecución, a su otredad contrapuesta y amenazante. 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.

La ilustración describe un ciclo regresivo porque, sobre la base de la escisión entre razón y naturaleza, acaba identificando a ambas. En este juego de inversiones en la relación sujeto-objeto, cumple un rol importante el olvido de la mimesis. Adorno y Horkheimer postulan, recuperando laxamente un concepto de Benjamin (1971), un momento mimético como componente antropológico de toda conducta humana. Si Benjamin desarrolla el concepto de *mimesis* para enriquecer su teoría del lenguaje en términos de “semejanzas inmateriales” (1971: 168), Adorno y Horkheimer piensan la *mimesis* por contraposición al cálculo racional. La relación mimética con el mundo natural corresponde a tiempos arcaicos, donde el sujeto no se contraponía aun completamente a la naturaleza. La conducta mimética es una “acomodación orgánica” (Adorno y Horkheimer 2007: 205), de tipo espontáneo, hacia el entorno. La tendencia a la mimesis no es como tal positiva o negativa. Puede ayudar al sujeto a establecer relaciones más empáticas y cercanas con la naturaleza, o puede fomentar una identificación violenta, desgarrada, como la que se da al cabo de la dialéctica de la ilustración.

La mimesis se contrapone al cálculo racional. “En el lugar de la acomodación orgánica al otro, de la conducta propiamente mimética, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mimesis incontrolada es proscrita” (Adorno y Horkheimer 2007: 195). El proceso de ilustración, que separa sujeto y objeto, fuerza una relación distanciada con la naturaleza que es incompatible con la conducta mimética. Toda la socialización de las personas en la civilización del dominio es contraria al despliegue mimético incontrolado. “La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivante de los trabajadores e impide así que se dejen nuevamente arrastrar por el ritmo fluctuante de la naturaleza circundante” (Adorno y Horkheimer 2007: 195). El proceso de ilustración, como movimiento civilizatorio, inculca el tratamiento distanciado y objetivador de la naturaleza, impidiendo la disolución del yo en los impulsos miméticos. “El yo ha sido forjado por el endurecimiento” (Adorno y Horkheimer 2007: 195). El pensamiento conceptual reemplaza a la mimesis espontánea, el trabajo racional a la inmersión en el medio. De este modo, “la inextinguible herencia mimética de toda praxis” (Adorno y Horkheimer 2007: 196) es olvidada en el proceso de ilustración.

El antisemitismo permite “ceder a la seducción mimética sin renunciar al principio de realidad” (Adorno y Horkheimer 2007: 198). Los impulsos miméticos son descargados y liberados, pero ya no como asimilación a lo otro sino en forma de violencia contra ello. Cuando la razón ilustrada cumple su ciclo de regresión, se identifica con la mimesis, de la que se separó, pero en la forma de la proyección paranoide. La racionalidad formalizada deja de reconocer lo diverso en el mundo, al tiempo que se asimila a la naturaleza cuando se degrada al nivel de un mero instrumento. Al mismo tiempo, esta regresión mimética no se reconcilia con el mundo, sino que radicaliza la relación violenta con éste. La mimesis, que retorna en la civilización avanzada, está también marcada por el endurecimiento ante lo otro y, al final, por la persecución de lo diferente. “Cuando lo humano quiere ser como la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella” (Adorno y Horkheimer 2007: 195).

El resultado de la regresión a la mimesis en la dialéctica de la ilustración conduce a la “falsa proyección” (Adorno y Horkheimer 2007: 201). La falsa proyección impone al objeto la medida del sujeto, que sin embargo no proyecta otra cosa que la escisión. Se cumple así el movimiento de la mimesis, pero invertido. “Si para la mimesis lo exterior se convierte en el modelo al que lo interior se ajusta, y lo extraño en lo familiar, la falsa proyección traspone lo interior, preparado para saltar, en lo exterior y configura incluso lo más familiar como enemigo” (Adorno y Horkheimer 2007: 201). Bajo el fascismo, la alucinación persecutoria se convierte en la forma socialmente normal de captación del mundo circundante. La mimesis retorna en un giro regresivo de la civilización avanzada, pero lo hace en la forma distorsionada de la falsa proyección. Se cumple entonces la identificación del sujeto con el medio, pero en un proceso signado por la violencia, la persecución de lo diferente y la asimilación reductiva de lo otro a la mismidad.

La proyección pática del antisemitismo es irreflexiva. No hay, propiamente, relación no distorsionada proyectivamente del sujeto con el mundo exterior (“toda percepción es una proyección”, Adorno y Horkheimer 2007: 202). Pero la falta de reflexión, la incapacidad del sujeto para percatarse de sí mismo cuando proyecta, convierte la proyección en “pática”, en la mezcla de totalización y desgarramiento de la paranoia. “Lo pático en el

antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo” (Adorno y Horkheimer 2007: 204). El sujeto que se lanza a la carrera persecutoria contra lo diferente es a la vez omnipotente y desvalido. Omnipotente, porque reduce *a priori* todo intercambio con el mundo al molde de su identidad. Desvalido, porque esa identidad está desgarrada desde su constitución y sólo proyecta sus propios antagonismos. “Se hincha y se atrofia al mismo tiempo. Atribuye sin límites al mundo exterior lo que está en el, pero lo que le atribuye es la completa nulidad” (Adorno y Horkheimer 2007: 204).

Todo lo anterior muestra cómo, en la culminación del proceso de ilustración, se generan condiciones *generales* para una subjetividad persecutoria, que se dispone a violentar a lo diferente. El tipo de proyección pática, que no tolera lo diferente porque lo vive como persecutorio, se vuelve entonces una estructura dominante. La dialéctica de la ilustración, que se cancela a sí misma en su fase regresiva, lleva al retorno diabólico de la mimesis como falsa proyección. En ese marco, se dan condiciones generales para que los sujetos presten su aquiescencia a procesos totalitarios y se lancen a la caza de lo diferente.

Ahora bien, ¿por qué los judíos? “Elementos de antisemitismo” es una *reconstrucción general del surgimiento de procesos psíquicos y sociales autoritarios*, centrada en la persecución de lo otro, antes que una teoría específica del antisemitismo. Los judíos aparecen como el destinatario privilegiado del odio fascista y la proyección paranoide, en virtud de sus condiciones sociales de existencia precedentes. Dos elementos confluyen en esto: su relativa exterioridad a las culturas nacionales constituidas y su pertenencia a la esfera de la circulación. Primero, al conservarse como una cultura minoritaria, los judíos se convirtieron en imagen de lo diferente y también, durante siglos, de lo relativamente impotente ante los poderes constituidos. “La fidelidad inmutable a la particular ordenación de su vida los puso en una situación insegura dentro del orden dominante” (Adorno y Horkheimer 2007: 184). Así, el fascismo pudo poner a los judíos como blanco de la proyección pática, elevándolos a figura paradigmática de la otredad a perseguir. La tesis fascista de que los judíos son “la raza contraria, el principio negativo en cuanto tal” (Adorno y Horkheimer 2007: 184) fue entonces vuelta verdadera por la persecución fascista.

En segundo lugar, los judíos funcionan como chivo expiatorio del falso intercambio de equivalentes en el mercado. El capitalismo se basa en el intercambio de equivalentes y el contrato equitativo entre partes iguales. Ese intercambio esconde, sin embargo, la estafa generalizada que sufren los trabajadores, quienes son explotados a través del contrato de trabajo. “El trabajo productivo del capitalista (...) era la ideología que encubría la esencia del contrato laboral” (Adorno y Horkheimer 2007: 189). El resentimiento contra los burgueses se expresa, por un proceso de desplazamiento, como odio contra la esfera de la circulación, identificada con los judíos. “Los judíos no fueron los únicos que se dedicaron a la esfera de la circulación. Pero estuvieron encerrados en ella demasiado tiempo” (Adorno y Horkheimer 2007: 189). De ahí “se carga sobre él [el judío] la injusticia económica de toda la clase” (Adorno y Horkheimer 2007: 189). Los judíos son responsabilizados por la culpa colectiva de la burguesía, porque se los identifica con la circulación como ámbito donde la explotación capitalista se torna aparente.

El odio fascista cala en los judíos porque aparecen como el destinatario privilegiado del odio a la alteridad propia de la proyección pática. El fenómeno antisemita, sin embargo, no es aislado sino que es expresión de una estructura más general, que coincide con la auto-cancelación de la ilustración y la constitución de los sujetos para el odio a lo no-idéntico. “El hecho de que antisemitismo no sea tendencialmente más que una de las voces de un *ticket* intercambiable fundamenta sólidamente la esperanza de su próximo fin” (Adorno y Horkheimer 2007: 221). Sin embargo, la situación “termina por transformar incluso a los partidarios del *ticket* progresista en enemigos de la diferencia. Antisemita no es sólo el *ticket* antisemita, sino la mentalidad de los *tickets* en general” (Adorno y Horkheimer 2007: 221). El antisemitismo es un signo epocal, que marca la regresión de la razón al nivel de la mimesis en un contexto donde los sujetos se ven sumidos en el despliegue de sus pulsiones destructivas. El análisis del antisemitismo explica por qué la deriva fascista cala en la subjetividad, dando cuenta del momento de articulación del específico odio a los judíos con la gestación más general de la personalidad autoritaria.

Nota bibliográfica y evaluación crítica del planteo

Según mi análisis, dos líneas de reconstrucción histórica diversas confluyen en la constitución del antisemitismo moderno como lo comprenden Adorno y Horkheimer: la liquidación del individuo en el capitalismo tardío y el ciclo histórico-universal de auto-cancelación de la ilustración. El primer proceso es históricamente determinado y no responde al capitalismo o la época moderna como tales, sino a su particular fase “monopolista” o avanzada, donde los aparatos administrativos asumen el control de cada vez más aspectos de la sociedad. El segundo proceso, que es menos enfatizado en la bibliografía, tiene un alcance imposible de determinar, coincidiendo con una visión negativa de la historia universal como tal, donde los pilares de la civilización se articulan irremediamente con el dominio, la violencia sobre la naturaleza y la reducción de lo múltiple a la unidad impostada por el sujeto. La reconstrucción de este segundo proceso, por no ser susceptible de una determinación histórica precisa, corre el riesgo de identificar el “odio al otro” como un resultado del proceso civilizatorio en general. Así, se podría caer en cierta idea de “antisemitismo eterno”: las raíces psíquicas del odio a los judíos, fundadas en el odio a la diferencia, serían concomitantes con el despliegue histórico de la razón, en la medida en que el acto de objetivar la naturaleza y tornarla disponible para los sujetos encerraría como tal la violencia sobre lo diferente. Dado que el proceso civilizatorio se encamina al progreso de la racionalidad instrumental y el creciente control del mundo circundante por los hombres, la gestación de formas autoritarias de conciencia terminaría siendo un resultado inevitable, no de un tipo de sociedad en particular (el capitalismo, el mundo administrado), sino del desarrollo de la sociedad en general.

Una parte de la bibliografía más reciente sobre teoría crítica y antisemitismo, en este punto, parece dar menor importancia a la filosofía de la historia subyacente en “Elementos de antisemitismo”, enfatizando en cambio los elementos históricamente situados (el mundo administrado, el exilio americano, el ascenso del fascismo). Este es el caso del libro de Jack Jacobs (2014) *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. En el Capítulo 2 del libro, Jacobs analiza específicamente el desarrollo de una conciencia y una preocupación sobre el antisemitismo con la experiencia del exilio americano, pero más aun con la “confrontación con los eventos en Europa” durante aquellos años (Jacobs 2014: 44, traducción propia). La escritura de “Elementos de antisemitismo”, en lo fundamental construida bajo la influencia intelectual de Adorno, atribuye el antisemitismo moderno a “la muerte de la esfera de la circulación (...) en la era del capitalismo monopolista” (Adorno citado en Jacobs 2014: 60). Jacobs menciona suscitadamente que las “Tesis sobre el concepto de historia” benjaminianas influyeron en la construcción global de *Dialéctica de la Ilustración* (2014: 61), pero no analiza en detalle la concurrencia de los componentes históricos y transhistóricos en la reconstrucción teórica del antisemitismo.

Algo similar ocurre con el argumento de Eva-Maria Ziege (2009, 2014). Esta autora rescata el menos conocido estudio *Antisemitism in American Labor*, al que considera como “eslabón perdido” entre *Dialéctica de la Ilustración* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria* (2009: 11). Según Ziege, “esta teoría del antisemitismo estaba fundada en una teoría del así llamado capitalismo de Estado” (2014: 282, traducción propia). Leyendo *Dialéctica de la Ilustración* a la luz del *Labor Study*, Ziege reconstruye la concepción del antisemitismo de Adorno y Horkheimer en términos del odio distorsionado de los trabajadores hacia la burguesía: “de las entrevistas conducidas en el *Labor Study*, Adorno sacó la conclusión de que para el «verdadero trabajador», «el judío» representaba principalmente al burgués” (Ziege, 2014: 285, traducción propia). Nuevamente, la preocupación por la constitución de la racionalidad instrumental a lo largo del proceso civilizatorio queda en segundo plano, haciéndose énfasis en las relaciones entre antisemitismo y capitalismo tardío, sin analizar la más problemática construcción de la historia de la racionalidad.

Finalmente, David Seymour (2000) provee un análisis más detallado del vínculo conceptual entre “Elementos de antisemitismo” y la estructura general de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, el autor niega explícitamente que haya un problema en torno a la especificidad histórica o que Adorno y Horkheimer caigan en la

trampa del “antisemitismo eterno”. A su criterio, las dificultades en el planteo de *Dialéctica de la Ilustración* se relacionan con su teoría de la sociedad moderna y en particular del capitalismo tardío, antes que con filosofía de la historia implícita. “La acusación de antisemitismo eterno no puede ser sostenida. Es por supuesto cierto que se hace un recurso a formas arcaicas de dominación (...) Sin embargo, su tesis está diseñada para iluminar cómo estos modos arcaicos son sublimados en la dialéctica de la ilustración” (Seymour, 2000: 311).

En resumen, existe una importante corriente entre las reconstrucciones contemporáneas del problema del antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración* que hace énfasis en el plano de la especificidad histórica, esto es, en el antisemitismo como resultado de la sociedad administrada y la liquidación del individuo (o de la esfera de la circulación) en el capitalismo avanzado. Para estos autores, aun los que reconocen los factores “arcaicos” en la reconstrucción del antisemitismo, tales factores sólo conducen a la gestación del fenómeno antisemita bajo las peculiares condiciones de la sociedad de masas y el capitalismo tardío. Sin embargo, a partir de mi análisis del apartado anterior, es posible sostener que la propia reconstrucción del “mundo administrado” y su gestación, se hunde en el proceso civilizatorio como tal. La auto-cancelación de la ilustración, en efecto, se relaciona con el capitalismo tardío, pero no se explica por él sino por un proceso de liquidación del sujeto racional que es desatado por la propia historia de la racionalidad. Conforme progresa el dominio humano sobre la naturaleza, avanza la instrumentalización de la razón que, a su turno, conduce también a cancelar el ciclo iluminista sobre sus propias bases. El odio a la diferencia, identificada no sólo con los judíos sino también con otras figuras como la naturaleza o la mujer (Adorno y Horkheimer 2007: 267), es un resultado de la dialéctica de la ilustración como movimiento global de la civilización, movimiento del que propiamente el capitalismo tardío parece ser más un resultado que una causa. En este punto, Adorno y Horkheimer no proveen una explicación históricamente situada de la propia deriva regresiva de la ilustración. Esto permite discutir con planteos como el de Seymour, que sostiene que no hay un argumento de “antisemitismo eterno” en *Dialéctica de la Ilustración*. Superficialmente, el autor está en lo correcto, en la medida en que no hay en Adorno y Horkheimer una tesis de que el antisemitismo sea como tal transhistórico. Sin embargo, en la reconstrucción de sus condiciones de posibilidad, los elementos considerados son históricamente arcaicos. Esto significa que sí hay, por lo menos, una tesis sobre el carácter histórico-universal (que coincide con el proceso de civilización como tal) de la dominación de la naturaleza y los hombres. El odio antisemita, para los autores, toma en los judíos a sus chivos expiatorios, pero responde a la represión de la *mimesis* y la constitución de la racionalidad instrumental, en un proceso que propiamente coincide con la historia universal (o al menos la historia de occidente) de conjunto. Así, no hay una tesis específica de “antisemitismo eterno” en el libro, pero sí una tesis de “odio a la diferencia” como un componente de la historia universal, fundado en la renuncia a la *mimesis* y la constitución de la racionalidad, como elementos concomitantes de la civilización en general.

El planteo de Adorno y Horkheimer ha sido criticado en numerosas ocasiones (por caso, Habermas, 1987, 1989) por conducir a una presunta deriva pesimista, en la que se denuncian las consecuencias opresivas del proceso de ilustración, al tiempo que se las eterniza como una condición inexorable de la historia sin más. Albrecht Wellmer ha sintetizado este planteo haciendo énfasis en la filosofía de la historia:

“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 “crítica del ser histórico” como tal es resultado de una insuficiente delimitación del carácter históricamente determinado de los procesos de dominación desencadenados por la auto-inversión de la ilustración. La constitución del sujeto 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 y conduce a la regresión y el dominio.

Las dificultades en el planteo de Adorno y Horkheimer, a partir de críticas como la Wellmer, se deben a la confusión de aspectos históricos y aspectos transhistóricos en el concepto de ilustración. Adorno y Horkheimer parecen operar simultáneamente con un concepto transhistórico de la ilustración como condición de la civilización, que se refiere a la gestación del sujeto racional como tal y a la objetivación de la naturaleza; y un concepto históricamente determinado de la ilustración como construcción de una totalidad opresiva, en la que el sujeto no puede vincularse con la realidad en términos que excedan la “proyección pática” de su propia identidad. Confundir esos dos aspectos del concepto de ilustración 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 racionalidad 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 de inversión de la ilustración, resulta evidente que deshistorizar esa dinámica es peligroso, porque podría conducir a la aceptación naturalizada o políticamente desahuciada del fenómeno antisemita. Para salir de los atolladeros de esta deriva melancólica y reconstituir el fermento crítico de *Dialéctica de la ilustración*, sugiero que es preciso *situar históricamente* la auto-inversión de la ilustración. Para esto recurriré fundamentalmente al pensamiento de Moishe Postone, que construye una teoría crítica del antisemitismo *moderno* sobre bases históricamente determinadas.

El antisemitismo moderno como rebelión deformada contra la “abstracción” en el capitalismo

Moishe Postone es más conocido internacionalmente por su original reinterpretación del pensamiento maduro de Marx, en especial por su libro *Time, Labor and Social Domination* (1993). Sin embargo, buena parte de su trabajo académico se relaciona con la historia e interpretación crítica del antisemitismo; veta de su producción que es, exceptuando Alemania, menos conocida internacionalmente. Sin embargo, se trata no sólo de una contribución original a la teoría crítica del antisemitismo, sino también de una investigación articulada categorialmente con su lectura de Marx. En el artículo “Anti-semitism and National Socialism. Notes on the German Reaction to the «Holocaust»” (1980), Postone sintetiza algunos puntos de esta investigación, desarrollando una teoría original que vincula el concepto marxiano de fetichismo de la mercancía con las formas específicamente *modernas* de antisemitismo (como la evidenciada en el nacional-socialismo). Su propósito no es tanto explicar la *génesis* del antisemitismo moderno, cuanto dar cuenta de su *naturaleza y significado sociales*: “mi intención aquí no es explicar *por qué* el nazismo y el antisemitismo moderno lograron una ruptura y se volvieron hegemónicos en Alemania (...) El intento de este ensayo es, más bien, examinar *qué* es lo que logró una ruptura” (Postone 1980: 105, citas de traducción propia, cursivas agregadas). Su propósito es analizar las peculiaridades cualitativas del antisemitismo nazi. Se propone mostrar que el antisemitismo es “un resultado lógico [del nacional-socialismo] y no simplemente su más terrible epifenómeno” (1980: 104-105). Según Postone, el antisemitismo nacionalsocialista se distingue por sus aspiraciones de exterminio total y por su condición de fin en sí mismo, que no era un medio de motivos económicos, políticos o militares externos. Estas dos cualidades específicas (la búsqueda de la aniquilación total y como fin en sí mismo) singularizan al antisemitismo moderno con respecto a otras formas de racismo u “odio al otro” en general.

Según Postone, las interpretaciones tanto de izquierda como liberales del antisemitismo tienden a subsumirlo como un mero caso extremo o límite del racismo o el totalitarismo en general (1980: 98). De esta manera, no se explica el tipo de persecución a los judíos (totalizante y erigida en fin en sí) ni se analiza su vínculo interno con el nazismo. Frente a estas lecturas generalistas, que simplemente subsumen el antisemitismo como racismo o persecución de la diferencia *sans phrase*, Postone intenta elaborar cómo se constituye cualitativamente el antisemitismo específicamente moderno, a partir de las formas sociales fundadas en el fetichismo de la mercancía.

La particularidad del antisemitismo moderno se relaciona con el *tipo* de poder que atribuye a los judíos. Toda forma de racismo otorga imaginariamente alguna clase de poder “material o sexual” al dominado (Postone 1980: 106). El antisemitismo, sin embargo, otorga al judío un poder universal y abstracto, que no está encarnado materialmente sino que parece al mismo tiempo ser omnicomprendido y operar a espaldas de las personas mediante mecanismos conspirativos tan efectivos como inescrutables. “No es sólo el grado, sino también la cualidad del poder atribuido a los judíos, lo que distingue al antisemitismo de otras formas de racismo (...) [Este poder] es misteriosamente intangible, abstracto y universal” (Postone 1980: 106). Un póster de la Alemania Nazi ilustra esta construcción. Un trabajador alemán, fuerte y honesto, aparece amenazado por un John Bull británico al oeste y un comisario bolchevique al este. Ambos rivales son, sin embargo, controlados como marionetas por un judío, que opera secretamente fuera de los límites del globo. Así, ante los poderes “materialmente palpables” de los enemigos militares del régimen nazi, el judío aparece como poseedor de un poder desmaterializado pero secretamente omniabarcador.

El antisemitismo *moderno*, en esta lectura, se diferencia por el énfasis en el carácter abstracto, impersonal y oculto del poder atribuido a los judíos. Esta peculiaridad impide la subsunción simple del antisemitismo nazi como un aspecto extremo pero inespecífico del totalitarismo, el racismo o el odio al otro concebidos de manera históricamente genérica. “*Ningún análisis del nacional-socialismo que no dé cuenta de la exterminación de los judíos europeos es completamente adecuado*” (Postone 1980: 105, cursivas originales). Comprender esta especificidad del antisemitismo moderno permite explicar el carácter del exterminio nazi, en un triple sentido: como un exterminio que pretendió ser *total*, que fue concebido *como un fin en sí mismo* y que fue vivenciado como una forma singular de *revuelta* contra el capitalismo o la modernidad.

Postone intenta explicar la naturaleza del antisemitismo enmarcándola en la dualidad estructural de la forma mercancía en el capitalismo. El fetichismo de la mercancía implica una dualidad entre la “esencia” de las relaciones sociales capitalistas y sus formas de aparición (Postone 1980: 108). Las relaciones sociales en el capitalismo no aparecen como tales, sino encarnadas en las mercancías como portadoras materiales. El poder atribuido a los judíos, correlativamente, tendrá algunas características de la dimensión de valor de las relaciones sociales capitalistas, interpretadas de manera fetichista en términos del imperio de las abstracciones. La forma mercancía se divide dialécticamente en dos dimensiones: el valor y el valor de uso. Ambas dimensiones de la misma forma social, a su vez, aparecen duplicadas y exteriorizadas autónomamente en la dualidad entre dinero y mercancía como tal.

“La tensión dialéctica entre valor y valor de uso en la mercancía requiere que este «carácter doble» sea externalizado materialmente en la forma de valor, donde aparece «duplicado» como dinero (la forma manifiesta del valor) y mercancía (la forma manifiesta del valor de uso)” (Postone 1980: 109).

Las dos caras de la mercancía, lo abstracto y lo concreto, se expresan así en formas autonomizadas, en las que no se pone de manifiesto la unidad dialéctica de valor y valor de uso. La mercancía parece ser mero valor de uso (polo “concreto”) mientras que la “abstracción” de lo cualitativo aparece condensada en el dinero. Las relaciones capitalistas, entonces, que constituyen la oposición entre lo concreto y lo abstracto, aparecen sin embargo como constituidas puramente por la dimensión abstracta, que asume la forma de algo independiente.

Cada polo de la antinomia entre lo abstracto y lo concreto es, a su turno, naturalizado como si existiera con independencia de la forma de mediación social y su historicidad característica. La dimensión abstracta se manifiesta como una serie de “leyes objetivas” de la vida social, mientras que la dimensión concreta aparece como puramente cósmica, no constituida socialmente (Postone 1980: 109). Esta escisión produce dos formas principales de conciencia fetichizada. De un lado, “la mayoría de los análisis se han concentrado en el hilo de la antinomia que hipostatiza lo abstracto como transhistórico –el así llamado pensamiento burgués positivo” (Postone 1980: 109). Del otro lado, emergen formas de revuelta y un falso “anti-capitalismo” de carácter romántico, que pretende impugnar lo abstracto en nombre de lo concreto. Ambas formas de pensamiento feti-

chizado se limitan a tomar partido por aspectos aislados de la totalidad de la forma mercancía, sea naturalizando la dominación “abstracta” de la dominación capitalista, sea impugnando la abstracción en nombre de una dimensión material y concreta que no es comprendida como histórica.

El antisemitismo es una forma de rebelión falsa como la explicada arriba. “Las formas de pensamiento anti-capitalista que permanecen atadas dentro de la inmediatez de esta antinomia tienden a percibir el capitalismo, y aquéllo que es específico a esa formación social, sólo en términos de las manifestaciones de la dimensión abstracta de la antinomia” (Postone 1980: 110). Tienden, por ejemplo, a identificar el trabajo concreto como el momento no-capitalista, opuesto a la abstracción del dinero o las finanzas.

Lo anterior permite explicar la ambigüedad del nacional-socialismo frente a la modernidad del capital. Por un lado, los aspectos de la modernidad que calan más directamente en el proceso material de producción, como la tecnología, la industria o el trabajo manual, son valorados positivamente como la “buena concreción”. “El antisemitismo, que clamó contra tantos aspectos de lo «moderno», era tan conspicuamente silencioso, o era positivo, con respecto al capital industrial y la tecnología industrial” (Postone 1980: 109). El capital industrial y la tecnología moderna son percibidos por el nacional-socialismo como aspectos no-capitalistas de la sociedad, como los que encarnan la buena concreción contra la abstracción parasítica. “*El capital industrial aparece entonces como el descendiente lineal del trabajo artesanal «natural», en oposición contra el capital financiero «parasítico»*” (Postone 1980: 110, cursivas originales). Se trata de una revuelta fetichizada contra el capital, comprendido reduccionistamente como el imperio de lo abstracto, en lugar de como la unidad dialéctica de lo abstracto y lo concreto, que incluye tanto la dimensión de valor como la de valor de uso y afecta también al trabajo material.

El antisemitismo, luego, no es un residuo atávico que coexista con la modernidad, ni es estrictamente una rebelión contra la modernidad en nombre del pasado precapitalista. “Son formas de pensamiento *nuevas* y de ninguna manera representan la reemergencia de una forma más vieja” (Postone 1980: 111, cursivas originales). Se trata de formas de ideología que se llegaron a dominar con el desarrollo del capitalismo y expresan las antinomias del fetichismo de la mercancía. El antisemitismo, como otras formas de rebelión romántica, toma partido de manera unilateral y acrítica por uno de los lados de la antinomia contenida en el fetichismo de la mercancía (el lado concreto), sin alcanzar a comprender la antinomia como tal. Identifica el capitalismo con la abstracción contra lo concreto, el dinero contra el trabajo y las finanzas contra la industria, sin comprender la ligazón interna que ata cada vez a esos polos.

Lo anterior explica la vivencia del nacional-socialismo como una revuelta: se trataba de una revuelta falsa, concebida en términos fetichistas, contra el capital. De esto se sigue también el carácter específico del antisemitismo nazi, que procede a partir de la identificación del judío como tal con la abstracción. “Los judíos no fueron identificados meramente con el dinero, o con la esfera de la circulación, sino con el capitalismo como tal” (Postone 1980: 112). El judío se convirtió en una *personificación* de la abstracción capitalista, de la dimensión de valor de la forma mercancía. Se le atribuyó entonces un poder similar al del capital: anónimo, abstracto, diferenciado de sus formas de manifestación inmediatas y totalizante. La rebelión fetichizada y mal dirigida contra el capital se convirtió en una cruzada por “liberarse” de los judíos. De ahí el objetivo de exterminio *total* y concebido como *fin en sí mismo*. “Auschwitz era una fábrica para «destruir el valor», esto es, para destruir la personificación de lo abstracto. Su organización era la de un diabólico proceso industria, cuya meta era «liberar» a lo concreto de lo abstracto. El primer paso para esto era deshumanizar (...) a los judíos” (Postone 1980: 114).

Las razones para la elección de los judíos de entre todos los otros objetos de exterminio posibles, según Postone, se relacionan con la relación entre aquéllos y la forma del Estado capitalista en Europa. Es una elección “no fortuita” (Postone 1980: 112). El carácter dual de la mercancía, dividido en concreto y abstracto, se expresa a su vez en la dualidad entre ciudadano y persona que experimenta cada individuo bajo el Estado. El individuo, en el capitalismo, es dividido entre una esfera abstracta de coacciones jurídicas colectivas, en-

carnadas en el Estado, y la esfera de la sociedad civil, donde opera como persona particular que persigue intereses privados. El Estado, sin embargo, no es una mera abstracción jurídica impersonal y anónima, sino que está construido en torno a tradiciones, una religión y un lenguaje compartidos. La abstracción igualitaria del Estado tiene paradójicamente formas cualitativas determinadas: “la nación no era meramente una entidad política, era también determinada por un lenguaje, una historia, tradiciones y una religión comunes” (Postone 1980: 113). Los judíos, en este marco, “eran el único grupo en Europa que completó la determinación de la ciudadanía como una pura abstracción política” (Postone 1980: 113). Este carácter “abstracto”, no asimilado completamente a las culturas nacionales de los Estados constituidos, hizo de los judíos los destinatarios señalados para encarnar distorsionadamente la pura abstracción, que el nazismo quería eliminar. Esto, sumado a la larga tradición de judeo-fobia en Europa, generó las condiciones para el antisemitismo moderno, que puede tener causas en las formas pasadas de odio a los judíos pero que asume formas peculiares en la modernidad del capital.

Nota comparativa

Postone y Adorno y Horkheimer construyen visiones diferentes, pero en varios aspectos similares, del antisemitismo. Ambos consideran que no se trata de un exabrupto casual y contingente en la dinámica histórica, sino que está enmarcado en sus concepciones mayores de la dominación social. En el caso de Adorno y Horkheimer, el antisemitismo es visto como la epítome de la totalidad antagónica. La relación de totalización y exclusión, de subordinación contradictoria, que el sujeto mantiene con la naturaleza con el despliegue extremo de la racionalidad instrumental, lleva a producir un tipo de subjetividad cuyas capacidades de relación con la naturaleza y los otros se ven característicamente unilateralizadas y empobrecidas. En este marco, se desarrolla una forma de relación entre sujeto y naturaleza mediatizada por la proyección pática. El sujeto pierde la capacidad para relacionarse reflexivamente con el objeto, reduciéndolo a mera ocasión de sus propios dilemas pulsionales. Al mismo tiempo, ese objeto reducido a los términos de la proyección subjetiva es constituido en términos antagónicos: lo diferente en él aparece como intolerable, como lo negativo o como diferencia a perseguir y subordinar. En este marco, es la propia dinámica de la totalidad antagónica, desplegada en el plano subjetivo, la que genera las condiciones para la deriva antisemita. Este fenómeno, sin embargo, carece de una especificidad demasiado significativa. El antisemitismo en sí mismo es, en efecto, visto como el caso extremo, paradigmático, del totalitarismo y el fascismo en general. La persecución a los judíos es la forma más clara del odio a la alteridad, que es resultado del proceso civilizatorio. Los judíos, por su condición de “otros” nacionales en los Estados europeos, y por su vínculo con la esfera de la circulación, concentran sobre sí las virulencias pulsionales generales del sujeto constituido antagónicamente. El odio contra los judíos es la forma más clara del odio al otro, pero no es cualitativamente diferente de otras formas de racismo, de persecución totalitaria de disidentes de violencia hacia las mujeres o incluso la naturaleza.

En el caso de Postone, en cambio, hay un análisis más centrado en las particularidades del antisemitismo moderno en el marco de la crítica del capital. Su análisis no se centra en la gestación del totalitarismo, el racismo o el “odio al otro” en general, sino en las peculiaridades del nacional-socialismo como un movimiento esencial e inherentemente antisemita, que responde a peculiaridades históricas de la sociedad capitalista. También enmarca el análisis en una teoría social más amplia y comprehensiva, centrada ahora en el carácter dual de la mercancía y las dicotomías sociales más generales que se fundan en él. Para Postone, el carácter doble de la mercancía (valor y valor de uso) lleva a percibir los diferentes aspectos de la vida social en términos de una dualidad o contraposición entre un aspecto abstracto y otro concreto. Ambos aspectos (el valor como forma social y la producción material) están entrelazados y poseen ambos un carácter capitalista. Sin embargo, la dimensión de valor de la forma mercantil aparece como la única propiamente capitalista, mientras que la dimensión material de la producción industrial moderna aparece como neutral o “natural”. Las esferas ligadas más inmediatamente al dinero como repositorio de valor son entonces percibidas, de modo fetichizado, como las responsables del “capitalismo” en términos de una excrecencia parasitaria que se superimpone

a la “buena” materialidad del trabajo concreto. Luego, la dimensión de valor de la forma social del capital es identificada con los judíos, cuya persecución y exterminio pasan a identificarse de manera distorsionada con la lucha contra el capital. Así, también para Postone el antisemitismo se deriva de formas previas de dominación social, sólo que no se centra todo en la constitución de los sujetos en forma “totalitaria” por la totalidad antagónica, sino en las formas de rebelión desencaminadas. No es la *mimesis* reprimida que se rebela contra la dominación racional, sino que la forma social capitalista es contestada de manera fetichizada, en términos inadecuados y distorsionados.

El análisis de Adorno y Horkheimer, evidentemente, carece del grado de especificidad del de Postone. Si bien la violencia contra los judíos es vinculada por los autores con el capitalismo tardío; sin embargo las determinantes básicas del antisemitismo son situadas en procesos de origen histórico mucho más general. En particular, la represión de los impulsos miméticos y la constitución de una racionalidad dominadora no aparecen como un efecto de la modernidad del capital, sino que es una condición del progreso de la civilización como tal.

“La civilización introdujo primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo (...) La severidad con que en el curso de milenios los dominadores han prohibido a su propia prole y a las masas las recaída en las formas miméticas (...) es una condición de la civilización” (Adorno y Horkheimer 2007: 195, cursivas agregadas).

La crítica del antisemitismo, como caso extremo de la dominación por la racionalidad instrumental, podría conducir a eternizarlo como inmodificable. En efecto, el antisemitismo es analizado como un caso saliente de dominación por la “identidad” impostada por el sujeto racional, al tiempo que la propia gestación de la dominación es inscrita en el proceso general de la civilización. Esto conduce a que el “odio a la diferencia” (Adorno y Horkheimer, 2007: 221) aparezca como un producto del proceso civilizatorio o el resultado inevitable de la dominación de la naturaleza por la racionalidad, con lo que no habría vías de salida de ellos. Al construir la categoría de totalidad antagónica en términos de una filosofía negativa de la historia, se corre el riesgo de hipostatizarla, convirtiendo la crítica del capital en un lamento por la civilización como tal. La atención a la especificidad histórica del capitalismo, sin embargo, pone de relieve su carácter transitorio y potencialmente caduco. El proceso civilizatorio como tal, en cambio, no se expone a esa transitoriedad.

Conclusiones: hacia una teoría históricamente determinada del totalitarismo moderno

El análisis de Postone, evidentemente, se detiene más en la especificidad histórica de la forma mercancía, que vincula con las peculiaridades del antisemitismo moderno. Con todo, es al mismo tiempo un análisis más limitado: no se detiene en el odio al otro o la gestación de procesos totalitarios en general. Esto no constituye una debilidad de su planteo, pero deja un campo abierto para recuperar el pensamiento de Adorno y Horkheimer en términos de un análisis más general sobre la génesis del totalitarismo en la modernidad. La pregunta acerca de cómo y por qué, en medio de sociedades que vivieron procesos democráticos, surgieron fenómenos totalitarios con una base social de masas, resta pendiente y es en sí misma legítima. Adorno y Horkheimer estudian cómo la ilustración más avanzada se cancela a sí misma, generando subterráneamente las bases de una peligrosa deriva totalitaria. A partir del planteo de Postone, es posible sugerir un “giro a la especificidad histórica”, que deje en segundo plano la filosofía de la historia subyacente en *Dialéctica de la Ilustración* y se centre en las peculiaridades de la sociedad moderna. En el apartado siguiente intentaré delinear los contornos básicos de una crítica de los fenómenos totalitarios en la modernidad, fundada no en una filosofía pesimista de la historia universal sino en la crítica históricamente determinada del capital.

En el apartado dedicado a “Elementos de antisemitismo” intenté 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 instrumentalización de la razón. Recuperando ahora la obra principal de Postone (1993), es posible sostener que la deriva regresiva de la racionalidad 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 las posibilidades mismas de formular una teoría crítica. La teoría crítica del antisemitismo, en este marco, puede reinscribirse en el patrón más general de una teoría crítica del capitalismo, pero recuperando ahora la preocupación de Adorno y Horkheimer en torno a la génesis del “odio a la diferencia”. 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 que irrumpe sin motivo en la modernidad. Por el contrario, debería inscribirse en las formas subjetivas y objetivas características de la mediación social capitalista. Con ese giro a la especificidad histórica, buena parte de la crítica adorniana de la identidad 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 una y otra vez en las sociedades democráticas, podría reconstruirse cualitativamente a partir de las formas objetivas y subjetivas característicamente antagónicas de la sociedad capitalista.

La forma social constituida en la sociedad moderna, en efecto, produce fenómenos contradictorios en relación con el individuo y la dinámica social general. Estos efectos tienen que ver, de un lado, con la dialéctica de universal y particular y, del otro, con la relación entre la instrumentalización de la razón y el trabajo en el capitalismo. En ambos casos, es posible inscribir los peligros de la deriva totalitaria y el “odio a la diferencia” en la dinámica de la sociedad del capital. Este peligro “regresivo”, encerrado en la rebelión romántica contra la modernidad del capital, no es necesariamente el de una vuelta a un estadio previo efectivamente existente, sino imaginario, que es investido ideológicamente como pasado efectivo.

Postone reinterpreta el pensamiento de Marx como una comprensiva teoría crítica de la sociedad moderna en su conjunto, que no se detiene exclusivamente en el conflicto entre clases sino que analiza de manera global la forma de producción y las maneras en que están estructuradas las relaciones entre las personas. Con el surgimiento del capitalismo y las relaciones mediadas por el trabajo, se dio una transformación de envergadura en la factura misma del ser social. En las sociedades precapitalistas, las relaciones sociales son “abiertas” [*open*]: aparecen inmediatamente como tales, como relaciones entre personas o grupos de personas dados. Son relaciones de dependencia personal que estructuran el vínculo social.

“Esto [la dominación abstracta del capitalismo] es bastante diferente de las formaciones sociales en las que la producción y el intercambio de mercancías no predominan, donde la distribución social del trabajo y sus productos es efectuada mediante una amplia variedad de costumbres, lazos tradicionales, relaciones abiertas de poder o, posiblemente, decisiones conscientes. El trabajo es distribuido por relaciones sociales manifiestas en las sociedades no capitalistas” (Postone 1993: 149-150).

Las relaciones sociales en las sociedades precapitalistas son, según Postone, fundamentalmente abiertas porque aparecen como lo que son: como relaciones manifiestas entre personas o grupos. Lazos de autoridad inmediata o de dominación personal, en ese marco, estructuran el vínculo social y distribuyen el trabajo. Con la transición al capitalismo, esas relaciones abiertas o directamente sociales tienden a retroceder, dando lugar a un sistema de compulsiones cuasi-objetivas, fundadas en el trabajo y el valor, que ahora pasan a organizar la mediación social. El trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el elemento mediador de la sociedad capitalista. En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos [*self-mediating*]. Así, las relaciones sociales adquieren el peculiar carácter de pseudo-objetividad, que se enfrenta a las personas como un poder ajeno, inapelable.

Si en las sociedades tradicionales la dominación social se basa en relaciones de dependencia personal, en el capitalismo, en cambio, es la propia factura cuasi-objetiva y abstracta del nexo social fundado en el dinero la que constituye la dominación. “La dominación social en el capitalismo no consiste, en este nivel fundamental,

en la dominación de la gente por otra gente sino en la dominación de la gente por estructuras sociales abstractas que la misma gente constituye” (Postone 1993: 30). La forma de trabajo en el capitalismo, como trabajo dividido en concreto y abstracto, socava las capacidades de las personas para autodeterminarse. Las relaciones abiertas de las sociedades precapitalistas existentes hasta el momento significaron muchas veces brutales formas de autoridad directa y dominación personal. En el capitalismo, esas formas “inmediatas” de dominación tienden a verse desplazadas, pero para ser reemplazadas por una mediación anónima, abstracta y cuasi-objetiva, fundada en el trabajo y el valor. Bajo esa nueva forma de mediación, las personas ganan autonomía de la autoridad personal, pero también ven menoscabada su capacidad para controlar o modificar conscientemente sus vidas y su trabajo. “Las personas en última instancia no controlan su actividad productiva sino que son dominadas por los resultados de esa actividad” (Postone 1993: 30).

Desde el punto de vista de la relación entre lo universal y lo particular, bajo el capitalismo, al mismo tiempo eclosiona el individuo como actor jurídicamente independiente, capaz de tomar decisiones autónomas con respecto a la autoridad personal. Al mismo tiempo, ese individuo emerge en el marco de la nueva forma de mediación social, donde el retroceso de las formas de dominación personales (relaciones sociales abiertas) es correlativo con el ascenso de un nexo social impersonal, anónimo y cuasi-objetivo. La nueva forma de mediación tiene una relación dual con el individuo. Por un lado, lo emancipa de los lazos personales con la autoridad; por el otro, lo somete a un sistema de compulsiones abstractas y objetivadas.

La experiencia de nuevos márgenes de independencia individual es acompañada por nuevas inseguridades y padecimientos. Los lazos comunitarios característicos de las sociedades precapitalistas muchas veces eran garantes de relativas formas de seguridad para el individuo, al tiempo que sustentaban formas de dependencia personal. Rotos tales vínculos, la experiencia del individuo independiente en la modernidad del capital es en varios aspectos de exposición a los imprevisibles e incontrolables cambios producidos por los ciclos del capital. La mediación de la vida social a partir de un nexo cuasi-objetivo configura una nueva forma de dominación. Esta forma de dominación es vivenciada por los particulares como impotencia ante el proceso global de la sociedad, inseguridad personal y carencia de lazos colectivos. En este marco, puede pensarse que las aspiraciones autoritarias surjan como una reacción reificada al peso de la totalidad alienada de la vida colectiva. La apertura de nuevas posibilidades y nuevos márgenes de autonomía individual en la modernidad, en efecto, se produce históricamente de la mano de las nuevas formas de inseguridad, impotencia e invalidez frente a los movimientos azarosos e incontrolables (desde el punto de vista del particular) del todo social. Las políticas autoritarias, puede colegirse, prometen seguridad a cambio de libertad. Dado que no se vivencia la autonomía individual como algo independiente de la impotencia del individuo ante el todo, puede parecer razonable atacar esa autonomía como vacía y, peor aun, indeseable, en la medida en que expone a nuevas inseguridades e incertidumbres. Se trata, evidentemente, de una respuesta reificada, ya que las políticas totalitarias producen las más veces particulares tanto más desvalidos. Sin embargo, la génesis de esta respuesta reificada es reconstruible en la dinámica de la modernidad.

El argumento de Adorno y Horkheimer sobre la génesis social de la “proyección pática” y la creación de una subjetividad incapaz para relacionarse con la naturaleza y los otros en términos no-antagónicos puede reformularse en este contexto. La forma social capitalista, autonomizada con respecto a los particulares, sin embargo debe moldear a los sujetos conforme las necesidades de su auto-reproducción. Esto significa que los sujetos se van conformando conforme la doble necesidad de volverse dóciles a una totalidad social autonomizada frente a ellos, constituida conforme la auto-valorización del valor. Al mismo tiempo, la dinámica de constante incremento de la productividad va consolidando una nueva actitud ante la naturaleza y los otros, donde cada vez más aspectos del mundo humano y no humano son considerados desde la perspectiva instrumental de la manipulación y el control. La riqueza de la interacción humana con el mundo es reducida crecientemente, hasta que los sujetos ven su experiencia del mundo reducida al cálculo instrumental. La pérdida de capacidad para la reflexión, la creciente incapacidad para relacionarse con la naturaleza, los otros y el propio cuerpo, en otros términos que los de la manipulación y el control, podrían entonces reconstruirse consecuencias subjetivas de la estructura de la forma de mediación social en la modernidad del capital.

Con el surgimiento del capitalismo, el trabajo no sólo adquiere carácter de mediador social (como fundamento del valor, que es el que estructura el nuevo nexo social), sino que además se ve escindido de las demás actividades sociales, constituyendo una esfera de puros medios, de actividades en sí mismas vaciadas de sentido pero que se ejecutan como medios para otras cosas (para producir mercancías intercambiables, para obtener un salario). Esto acarrea también una *secularización* del trabajo, que pasa a verse como un puro medio vacío de significaciones culturales más densas. “La «secularización» del trabajo y sus productos es un momento del proceso histórico de disolución y transformación de los lazos sociales tradicionales por una mediación con carácter dual –concreto-material y abstracto-social” (Postone 1993: 173). En sentido capitalista, quien trabaja, mientras trabaja, no rinde culto, no celebra fiestas, no ejecuta rituales, pero tampoco se entrega a la contemplación estética o al juego. El trabajo en el capitalismo se separa del resto de la vida, como una actividad desenzualizada, en sí misma vacía de sentido, orientada a fines externos en condición de mero medio. Las actitudes crecientemente instrumentales, entonces, tienden a imponerse por doquier, pero no sobre la base de un proceso civilizatorio de dominación de la naturaleza, sino a partir de la forma capitalista de trabajo. Esto permite reformular en términos de especificidad histórica el desarrollo de la razón instrumental.

El desarrollo unilateral de la racionalidad instrumental, que también puede reformularse en términos del giro a la especificidad histórica, conduce a las patologías de la racionalidad analizadas por Adorno y Horkheimer. La unilateralización del aspecto de la razón orientado al cálculo, cuando se desarrolla a expensas de otros aspectos de la experiencia subjetiva, conduce a formas de subjetividad empobrecidas en su capacidad de reflexión y, por ende, poco dispuestas para la autonomía. El nexo social anónimo, abstracto y objetivado del capitalismo tiende a generar, en los sujetos, formas de relación con la naturaleza y los otros que lo reducen todo al cálculo, la medición y el control. Tanto las posibilidades reflexivas como las capacidades para la empatía con lo diferente o el goce estético se ven entonces empobrecidas, en un proceso de unilateralización de la razón instrumental. En este marco, la hipertrofia racional en un contexto formalizado o ascépticamente técnico, puede acompañar o incluso favorecer la docilidad a actitudes totalitarias, desde la aceptación acrítica de fines impuestos hasta la búsqueda positiva de la violencia sobre los otros.

Con los argumentos precedentes, intenté visitar “Elementos de antisemitismo” con las herramientas conceptuales del giro a la especificidad histórica propiciado por Postone. De este autor recuperaré la atención a las categorías históricamente determinadas del capital y la manera como reconstruye sobre esa base el antisemitismo *moderno* como una forma de rebelión distorsionada y fetichizada. Finalmente, propuse reformular el análisis de Adorno y Horkheimer en términos de especificidad histórica, ya no reconstruyendo la dominación a partir de una filosofía de la historia universal, sino sobre la base de una teoría de la dominación social en el capitalismo. Esta teoría se centra en las formas de mediación social de la modernidad, fundadas en coacciones impersonales y cuasi-objetivas. Estas formas de mediación, que hasta cierto punto emancipan al individuo de autoridades personales, al mismo tiempo lo someten al peso de las coacciones de la propia totalidad social, imponiendo nuevos tipos de impotencia, inseguridad e invalidez social. En este marco, los sujetos tienden a volverse dóciles a la dominación e, incluso, pueden favorecer formas regresivas de institución de nuevos tipos de dominación personal, que no restituyen el pasado sino que se despliegan sobre la base de la dinámica histórica de la modernidad capitalista. Profundizando este planteo, puede reformularse la crítica de Adorno y Horkheimer al totalitarismo y el autoritarismo modernos, en clave de especificidad histórica. Así, sería posible mantener la fuerza crítica de *Dialéctica de la Ilustración*, pero sorteando la deriva pesimista acarreada por la filosofía de la historia subyacente.

Bibliografía:

- Adorno, Theodor W. (2004) *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2008) *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009) *Escritos sociológicos II, Vol I*, Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (2007) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (1971) *Angelus Novus*, Buenos Aires, Edhasa.
- Bonefeld, Werner (2014) "Antisemitism and the Power of Abstraction: From Political Economy to Critical Theory" en Stoetzler, M. (ed.) *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 314-332.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Horkheimer, Max (1988) *Die Juden und Europa*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch.
- Horkheimer, Max (2003) *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Jacobs, Jack () *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Maiso Blasco, Jordi (2010) *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Postone, Moishe (1980). "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to the «Holocaust»" en *New German Critique*, Nro 19, vol I, pp. 97-115.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Seymour, David (2000) "Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism" en *Journal of Jewish Studies*, Vol. LI, N° 2.
- Ziege, Eva-Maria (2009) *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Ziege, Eva-Maria (2014) "The Irrationality of the Rational. The Frankfurt School and its Theory of Society in the 1940's" en Stoetzler, M. (ed.) *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 275-293.