**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 2: “Diálogos y polémicas entre la Escuela de Frankfurt y el Post-estructuralismo”.

**Pluralismo y absolutismo en la crítica: normatividad, diferencia y política democrática a partir de Th. W. Adorno.**

Emiliano Gambarotta (CONICET – IdIHCS-UNLP/CONICET).

Resumen

Este trabajo propone una concepción dialéctica y reflexiva de la crítica, centrándose para ello en el movimiento dialéctico que Adorno le imprime a su pensamiento, a la vez que se discute con el planteo normativo elaborado por Habermas, especialmente con su rechazo del “segundo giro reflexivo” de la crítica adorniana. Esto nos llevará a retomar la crítica adorniana a la pretensión de establecer un comienzo absoluto –el cual recorre su discusión con las concepciones ontológicas–, para señalar cómo ello socaba también los intentos por fijar una orientación ético-política como aquella que conduce a la realización del Bien. Pero este cuestionamiento a la normatividad no conduce a nuestra propuesta a un planteo “post”(fundacionalista y estructuralista), para marcar tal diferencia dedicaremos un breve excurso a la discusión de la teoría de Mouffe. Finalmente, la crítica adorniana a la lógica de la identidad y su tendencia a reducir todo a la unidad, nos llevará a plantearnos la cuestión del acogimiento de la pluralidad, a través de la aprehensión (reflexiva) del carácter particular del propio punto de vista. Todo ello con vistas a esbozar una aproximación dialéctica (y reflexiva) a la cuestión de la democracia.

Palabras clave: democracia; pluralismo; autonomía; pensamiento post; normatividad

 Este trabajo busca proponer una concepción dialéctica y reflexiva a través de la cual practicar una crítica de la cultura y, especialmente, del impacto de tal cultura en lo político. Para lo cual se hace de la concepción de la dialéctica elaborada por Adorno el material clave de la construcción que aquí desarrollo, en tanto tal concepción entraña un cuestionamiento a toda pretensión de absoluto que, según aquí se sostendrá, es inescindible de una cultura política que quepa calificar de democrática. Con esta intención de fondo, este trabajo consta de dos grandes partes y una digresión que funciona a modo de excurso. La primera de ellas se concentra en lo que puede llamarse “la disputa de la reflexividad”, con lo cual aludo a las críticas que Habermas le realiza al “segundo giro reflexivo” que la dialéctica de la ilustración contiene. Pues sostengo que aquí no se juega una cuestión menor, una discusión de orden secundario en la consideración que Habermas tiene de Adorno así como de su propio proyecto de racionalidad comunicativa, antes bien es una instancia *necesaria* a éste último, específicamente a su pretensión de establecer una instancia normativa a partir de la cual puedan coordinarse los planes de acción, así como sustentar la práctica de la crítica.

 La segunda parte se enfoca en ese central aspecto de la perspectiva adorniana que entraña una crítica a la pretensión cognoscitiva de establecer una instancia absoluta, cuestión que da paso al interrogante por el pluralismo, su lugar en lo político, la posibilidad de su acogimiento por parte de la crítica. Intentaré señalar que la dialéctica adorniana atenta contra la pretensión normativa del pensamiento, haciendo eje en cómo establecer una idea del Bien –fundada cognoscitivamente– entraña una lógica homóloga a la de la *prima philosophia* que Adorno cuestiona en su discusión con Husserl. En definitiva, así como adornianamente cabe criticar la pretensión de alcanzar una instancia incondicionada en el pensamiento, considero que cabe realizar una crítica similar a la pretensión de alcanzarla en el ámbito ético-político. En relación con esto, plantearé también cómo ello contiene (al menos en germen) la lógica propiamente ilustrada del sistema sin exterior, que reduce todo a la unidad, y que como tal no puede más que llevar a una anulación de la pluralidad. Entre estas dos partes realizaré una suerte de digresión, dirigida a plantear cómo este cuestionamiento a la idea del Bien da lugar a una perspectiva que puede considerarse “post-normativa” si se quiere –aunque sería mejor decir simplemente “no-normativa”– pero *no por ello postmoderna*. Con tal fin, trabajaré algunos aspectos de la propuesta postfundacionalista y posestructuralista de Chantal Mouffe, para así señalar la diferencia entre su cuestionamiento “post” al proyecto habermasiano, incluida la pretensión de erigir una concepción sustancial del Bien, de mi propuesta dialéctica y reflexiva. Todo esto con el objetivo más amplio de contribuir a la elaboración de una sociología crítica de la cultura en lo político, que orienta su práctica en pos de la democratización de la sociedad establecida, así como del apuntalamiento la democracia hoy instituida.

**La disputa de la reflexividad**

*Sobre los fundamentos de la crítica[[1]](#footnote-0)*

 Comienzo, entonces, por aquello que puede llamarse “la disputa de la reflexividad” en la teoría crítica alemana, si bien –a diferencia de lo que acontece con la “disputa del positivismo en la sociología alemana”– no hay aquí un debate efectivo entre sus participantes, pues se trata de las críticas que en la década del ’80 Habermas le realiza a la dialéctica de la ilustración. Las cuales, tanto en *Teoría de la acción comunicativa* como en *El discurso filosófico de la modernidad*, se concentran en el mismo eje: cómo la crítica de la razón instrumental que –según él– es la dialéctica de la ilustración entraña una “contradicción performativa” al criticar los fundamentos en los que esa misma crítica se sostiene para realizar su crítica de tales fundamentos. En definitiva, tal crítica “se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en el que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta”.[[2]](#footnote-1)

 Así, el planteo habermasiano sostiene que la teoría crítica realiza un primer giro reflexivo cuando critica los fundamentos sobre los que se construyen otras perspectivas teóricas, es decir, al criticar a la teoría tradicional, dando cuenta de su función social. Esto entraña proseguir y avanzar por el sendero que la ilustración ha trazado, pues esta crítica “ilumina” cómo aquella comprensión del mundo que se pretende “desmitologizada” –las teorías– contiene aún una dimensión mítica. El problema surge cuando Adorno junto con Horkheimer pretenden rastrear la dimensión mítica de la propia ilustración, esto es, del punto de vista a partir del cual se iluminan los resabios míticos y se pugna por su desmitologización. En definitiva, cuando ellos “tratan de ilustrar radicalmente a la ilustración sobre sí misma”,[[3]](#footnote-2) propugnando que “la ilustración reflexione sobre sí misma”.[[4]](#footnote-3) En este momento “la ilustración se torna […] por segunda vez reflexiva”,[[5]](#footnote-4) al realizar un segundo giro reflexivo que pone en cuestión los elementos que dan fundamento al punto de vista cuestionador. Esto resulta particularmente evidente en la radical crítica que Horkheimer y Adorno realizan del elemento central de ese fundamento: la razón. Es esto último lo que Habermas rechaza, cuestionando así “el paso que da la *Dialéctica de la ilustración* –autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica”.[[6]](#footnote-5) Y si bien estoy de acuerdo con que ése es el paso que Horkheimer y Adorno dan, no es seguro en cambio que ello implique una “autonomización” de la crítica que –al decir de este autor– la dejaría sin fundamento sobre el cual erigirse. Pues a semejante postura le subyace la idea de que los conceptos sobre los que la crítica se funda han de escapar al ejercicio de esa misma crítica, deteniéndose por tanto la reflexividad en su primer giro, sin que se produzca el segundo. De esta manera, tales fundamentos se tornan absolutos, brindando un fijo referente último sobre el cual asentar la práctica de la crítica, que es justamente el objetivo que persigue la búsqueda de un fundamento normativo, objetivo que está en el centro del proyecto habermasiano.

 Frente a esto, sostengo que la reproblematización de la dialéctica llevada a cabo por Adorno se dirige justamente *contra* esa pretensión de alcanzar un fundamento que escape a la crítica, permitiendo que ella se detenga en el primer giro reflexivo. Aquel giro que deja por fuera las categorías a través de las cuales se concreta ese movimiento reflexivo. Así, al abordar la relación entre sujeto y objeto, fundamental a casi toda teoría del conocimiento, Adorno plantea como “la reflexión, que en la terminología filosófica se denomina *intentio obliqua*, es la retrorreferencia de ese ambiguo concepto de objeto a un concepto no menos ambiguo de sujeto. Una segunda reflexión reflexiona sobre aquella, precisa lo vago en relación con el contenido de los conceptos de sujeto y objeto”.[[7]](#footnote-6) Es esta reflexión de la reflexión, *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, lo que Habermas rechaza en la dialéctica de la ilustración y, más en general, en la reproblematización de la dialéctica llevada a cabo por Adorno. Por eso, considera que Adorno, junto con Horkheimer, “se ven envueltos por su parte en aporías, […] de las que podemos obtener *razones a favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad”.[[8]](#footnote-7) Y, en efecto, la dialéctica de la ilustración se topa con aporías, pero no en el sentido habermasiano de un límite que torna insostenible su propia concepción sino como una característica de la lógica social estudiada, esto es, de la ilustración misma, aquello en lo que reside su dialéctica interna. Por eso, Horkheimer y Adorno comienzan su estudio señalando que la dialéctica de la ilustración tiene por objetivo, justamente, una aporía. En efecto, sostiene que

la aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier.[[9]](#footnote-8)

 Se trata, entonces, de una “dialéctica aporética”, que no cabe reducir a la sola crítica de la razón instrumental, como Habermas sostiene, pues también hay allí una ligazón con la libertad, la existente y la potencialmente introducible en el mundo. Estamos ante una *ambigüedad* propia de esta lógica, de allí que quepa tener por objetivo el que “la ilustración reflexione sobre sí misma”,[[10]](#footnote-9) sobre su dimensión mítica y regresiva pero sin por ello abandonar su potencial emancipatorio y –central en el marco de esta disputa– crítico. Es este movimiento reflexivo el que Habermas cuestiona, aquél por el cual “la ilustración se torna […] por segunda vez reflexiva”,[[11]](#footnote-10) cayendo en la que, según él, no es más que la contradicción performativa de pretender ilustrar a la ilustración sobre sí misma. Pero para que esta crítica sea posible, Habermas debe “aplanar” la ambigüedad aporética de la dialéctica de la ilustración, esto es, reducirla a un único plano: el de la crítica de la razón instrumental y sus consecuencias regresivas, en cuyo caso Adorno y Horkheimer sí estarían reproduciendo la razón instrumental que pretenden criticar, pero en esta lectura ya no hay una *dialéctica* de la ilustración. En definitiva, el cuestionamiento habermasiano se sostiene en una des-dialectización de la dialéctica de la ilustración. Pues, es claro que para Horkheimer y Adorno la ilustración y su concepto de razón no se reducen a dicho plano, en tanto es esa misma razón ilustrada la que aún tiene la capacidad de detectar la injusticia existente en el presente. Sólo así puede entenderse el que los autores sostengan que la crítica “a la ilustración tiene por objetivo preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio”,[[12]](#footnote-11) en ella hay una potencialidad que escapa al dominio, más aún, que permite reconocerlo como tal y a partir de ello luchar por la desarticulación de sus mecanismos.

 Considero que esto no es un “error” en la lectura habermasiana, sino una necesidad argumental para su proyecto, pues el cuestionamiento de esta aporía, el aplanamiento de su ambigüedad, es el anverso explicitado de una idea implícita pero fundamental a la teoría elaborada por Habermas: que la teoría debe dar lugar a una instancia *puramente* emancipatoria (sin ambigüedad alguna con una instancia regresiva), ya que sólo así puede detenerse el movimiento reflexivo en el “primer giro”. Esto es, dar unos fundamentos a la crítica que no queden sometidos a esa misma crítica que fundamentan. Si en ellos hubiese también una instancia de dominación o, incluso, un impacto de las lógicas sociales objetivas que sesgan su lógica, entonces no cabría más que reflexionar críticamente sobre esa instancia o ese impacto, en el que se funda la reflexión que estamos movilizando. Alcanzar tal pureza, deteniendo así el movimiento reflexivo, es entonces una de las tareas del proyecto normativo habermasiano y en general, según aquí sostengo, de toda propuesta orientada a dotar de un fundamento normativo a la crítica.

*La crítica a un* topos *de la tradición occidental*

 Frente a esa pretensión de alcanzar un fundamento incondicionado Adorno plantea su concepción de una dialéctica que no se cierra en un absoluto, sino que mantiene abierto el movimiento autorreflexivo por el cual interroga sus propias instancias regresivas. Una dialéctica que “debe volverse hacia […] los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica”.[[13]](#footnote-12)

 En este punto se torna perceptible la conexión entre esta “disputa de la reflexividad” y el papel que en Adorno tiene la crítica de lo absoluto, de su búsqueda como instancia fundamentadora de la empresa cognoscitiva, incluyendo a la dialéctica en su modalidad “no-negativa” (esto es, “cerrada”). Búsqueda que contiene el intento por justificar “lo condicionado como incondicionado, lo derivado como primario. Se repite así un *topos* de toda la tradición occidental de acuerdo con el cual sólo puede ser verdadero lo primero o, como Nietzsche dijo críticamente, lo que no ha devenido”.[[14]](#footnote-13) Y es porque el pensamiento no se apoya en esa instancia “no devenida”, esto es, incondicionada, que se torna necesario ese segundo giro reflexivo, orientado a aprehender cómo está constituido el “principio” constituyente, cuál es el proceso por el que deviene lo “no devenido”. Por esta vía se arriba a que “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento”,[[15]](#footnote-14) y viceversa, lo cual incluye por supuesto a ese específico conocimiento que es la teoría crítica. Así, la “segunda revolución copernicana” propuesta por Adorno sólo es concretable en el movimiento propio de ese “segundo giro reflexivo” que Habermas rechaza, y cuyas consecuencias no son sólo “puramente” cognoscitivas sino que también se extienden al terreno de lo ético-político. En definitiva, da lugar al proyecto de reproblematizar el estatus que se le da a la orientación de la acción –y en particular, de la crítica– a partir de una concepción dialéctica y reflexiva.

 En esta línea, sostengo que el cuestionamiento adorniano a lo absoluto no sólo se dirige contra la metafísica y su búsqueda del “Pensar” a secas (por usar la expresión de Horkheimer en su “Hegel y el problema de la metafísica”), o bien contra las consideraciones ontológicas y su esfuerzo por establecer el “Ser” a secas (como le discute tanto a Husserl como a Heidegger), sino también contra los intentos por alcanzar un suelo normativo a partir del cual erigir una idea del “Bien” a secas, en lugar de el bien determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total (para volver a parafrasear el planteo horkheimeriano). Cabe aquí volver sobre el uso que hace Adorno de la concepción durkheimeana acerca del carácter sociohistórico de las categorías lógicas para poner en cuestión la exploración trascendental que de las mismas realiza Husserl, específicamente su génesis, al señalar que

la génesis implícita de lo lógico no es en absoluto la motivación psicológica. Ésta es un comportamiento social. En las proposiciones lógicas sedimentan, según Durkheim, experiencias sociales como el orden de las relaciones de generación y propiedad, que afirman la primacía del individuo sobre el ser y la conciencia. Al mismo tiempo normativas y enajenadas del interés individual, se enfrentan siempre al sujeto psicológico como algo válido en sí, como algo necesario, y sin embargo también accidental […]. El poder del absolutismo lógico sobre la fundamentación psicológica de la lógica es un préstamo de la objetividad del proceso social, que domina a los individuos y es siempre opaco para ellos.[[16]](#footnote-15)

Considero que podemos utilizar también la concepción durkheimeana, pero ahora sobre el carácter socio-histórico y cultural de la normatividad instituida en una determinada sociedad, para discutir aquellas perspectivas que buscan establecer una normatividad que escape a tales condicionamientos. Sea que se lo plantee como un núcleo intrínseco de la vida social que no se puede negar sin negar la humanidad misma (recurriendo así a una antropología filosófica), sea que se lo plantee como el resultado alcanzado al final de un proceso progresivo (como hace Habermas al apelar a Piaget para situar a la “forma de entendimiento moderna” como una instancia superior a las anteriores formas de entendimiento).

 Por éstas u otras vías se persigue ese otro *topos* de la modernidad ilustrada: fundar un deber ser, capaz de orientar las prácticas (incluida la de la crítica) a partir de la apelación a una instancia “no derivada”. Es contra esta lógica que se elabora buena parte de la perspectiva adorniana, si bien concetrándose en cómo ello acontece en el plano del conocimiento, en la instauración de un absoluto allí, temáticas que considero pueden extenderse a la consideración del plano ético-político y a la búsqueda de un fundamento normativo que dé lugar a una idea del Bien a secas. En este sentido, si Habermas señala que el pensamiento horkheimeriano es un pensamiento “post-metafísico”, dada su crítica a la instalación de un absoluto allí, caracterización que puede extenderse sin dudas a la teoría adorniana, entonces puede considerarse que lo que aquí sostenemos es que la perspectiva adorniana, así como la horkheimeriana (en sus mejores momentos), son de carácter “post-normativo”. Pues la dialéctica elaborada por Adorno, junto al movimiento autorreflexivo que a ella liga, son contrarios a dicha lógica. Esto es, sólo abandonando tal dialéctica puede postularse la erección de un fundamento normativo y eso es justamente lo que Habermas dice que hay que hacer.

 Esto, por supuesto, no quiere decir que carezca de una orientación ético-política, pues su problematización de la libertad y de la felicidad son una clara muestra en sentido contrario. Lo que sí quiere decir es que se cuestiona radicalmente la pretensión de establecer *la* orientación ético-política “correcta”, tarea que sólo puede cumplirse desde un conocimiento que establezca tal “corrección”, cuyo anverso es, obviamente, tornar “incorrecta” a toda otra orientación ético-política. Semejante no lugar para la otredad, como no sea el del “error” a ser dejado atrás, muestra esa tendencia totalitaria de la ilustración, que Adorno junto con Horkheimer señalan en “Concepto de ilustración” y que es también el tema central del *Excursus* sobre Juliette. Es por todo esto que considero, por un lado, que es necesario abandonar la pretensión de fundar normativamente la crítica y, más en general, el pensamiento sociológico (o filosófico, etcétera) y, por el otro, que la reproblematización de la dialéctica llevado a cabo por Adorno conduce en esta dirección “post-normativa” o, como prefiero denominarla, simplemente “no-normativa”. De allí que de ella extraiga materiales con los que avanzar en tal tarea.

**La ontologización del pluralismo**

 Sin embargo, antes de avanzar en mi argumento, cabe realizar una breve digresión destinada a señalar como el planteo que acabo de exponer no ha de ser confundido o asimilado sin más a una perspectiva postmoderna. Antes bien, mi interés es plantear una concepción alternativa a la que de ella surge, sin por ello dejar de cuestionar la normativa instauración de una idea del Bien a secas. Con vistas a plantear tal diferencia, abordaré aquí brevemente a la teoría postfundacionalista y posestructuralista elaborada por Chantal Mouffe, la cual tiene uno de sus puntos de partida en el cuestionamiento de la teoría de Habermas (junto con la de Rawls), específicamente en las consecuencias para el pluralismo de valor de su búsqueda por establecer una idea del Bien. Así, ella cuestiona que “tanto Habermas como Rawls creen que podemos encontrar en las instituciones de la democracia liberal el contenido idealizado de la racionalidad práctica”,[[17]](#footnote-16) fundando, por tanto, en tal racionalidad la orientación política democrática. Planteo que en Mouffe se extiende a toda pretensión de fundar cognoscitivamente una orientación o identidad política como aquella que los agentes deberían de tener si captasen correctamente su situación. En efecto, ésta es una de las críticas que ella, junto con Laclau, le dirigen a la tradición del marxismo en *Estrategia y hegemonía socialista*, a cómo allí se hace del conocimiento de la historia el fundamento a partir del cual fijar una determinada orientación ético-política, la cual queda instituida como la única válida, esto es, aquella que concretaría la misión histórica que la filosofía de la historia nos permite develar.

 En ambos casos, lo que Mouffe rechaza es la imposibilidad de estas perspectivas para acoger la otredad, es decir, les cuestiona aquello que adornianamente podemos llamar su “reducirla a la unidad”. De allí que la perspectiva habermasiana (al igual que la de Rawls) lleve a cabo, según ella, una “huida del pluralismo”,[[18]](#footnote-17) más aún sostiene que lo que Habermas se propone es “la delimitación de un ámbito que no esté sujeto al pluralismo de los valores y en el que pueda establecerse un consenso sin exclusiones”.[[19]](#footnote-18) Punto con el cual coincido, siendo esto lo que comparte mi planteo con el enfoque post de Mouffe, aquello que ambos rechazamos en las perspectivas normativas. Sin embargo, esto no ha de opacar la *diferencia fundamental* entre mi propuesta y la de ella, que surge de la manera diversa en que se sale de ese rechazo, cuál es la propuesta que se elabora para sortear las limitaciones aquí planteadas.

 La teoría de raíz postfundacionalista y postestructuralista de Mouffe elabora una salida heideggeriana si se quiere (filósofo que no deja de ser una de las influencias claves subyacentes al enfoque postestructuralista), cuyo gesto máximo es el de establecer a la historicidad como núcleo inerradicable de lo social, esto es, como el rasgo definitorio de su ontología, tornando por ende no histórica a semejante historicidad. En efecto, tal como lo señala Adorno en su discusión con Heidegger, “la determinación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia o la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarlo en ontología”.[[20]](#footnote-19) Pues, “si la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental del ente […] es *alteración como algo inalterable* […]. Esto permite luego trasponer a conveniencia lo históricamente determinado en invarianza”.[[21]](#footnote-20) En definitiva, se reitera ese viejo *topos* de la modernidad, como Adorno lo llama, por el cual se busca fundar lo condicionado en lo incondicionado, con la particularidad de que ahora lo incondicionado no es lo estable e inmutable, sino el otro extremo del péndulo, la historicidad y su alteración, que como estructura nuclear de lo ontológico, se tornan *inalterables*.

 Éste es el estatus que tiene la contingencia en el pensamiento de Mouffe, base sobre la cual cuestiona la filosofía de la historia marxista y la necesidad que ésta plantea (tanto del “progreso” como de la adopción de una particular identidad, dada una particular posición social), a través de lo que no cabe más que caracterizar como una inversión en espejo de ese planteo, que sitúa a la contingencia allí donde antes se ubicaba la necesidad. Esto es lo que da lugar a la ontología propiamente post de Mouffe, una ontología “negativa”, en tanto se elabora en rechazo a lo que suele denominarse la “metafísica de la presencia” y cuya deriva es el establecimiento de lo que cabe calificar como una “ontología de la ausencia”, que sitúa un Vacío como el núcleo inerradicable de lo social. Éste es el producto, en la teoría de Mouffe, del antagonismo que define a lo político, a partir del cual toda identidad, toda sociedad y, en definitiva, todo ente es el producto de una sutura parcial y, por supuesto contingente, en tanto el Vacío generado por el antagonismo es imposible de ser colmado. Esto es lo que define a la *naturaleza de lo político*, una contingencia no contingente, vía por la cual Mouffe establece un principio primero, una instancia incondicionada (pero condicionante de todo lo demás) como el pilar de su teoría. En última instancia, da lugar a un absoluto, sólo que esta vez de carácter negativo, al cual dialécticamente cuestiono aquí, en línea con los cuestionamientos adornianos que incluyen el rechazo a la pretensión de establecer a la alteración como absoluto, es decir, como inalterable.

 Todo esto impacta directamente en el estatus que termina teniendo el pluralismo en Mouffe, al quedar enlazado al antagonismo que produce el enfrentamiento entre amigo y enemigo. En tanto, “dado que el pluralismo de valor no se puede erradicar, no existe una resolución racional del conflicto, de ahí su dimensión antagonista”.[[22]](#footnote-21) Así, pluralismo y antagonismo se alimentan uno al otro: al no poder erradicarse la pluralidad de valor se instaura un antagonismo no resoluble y, en tanto éste es inerradicable, se reproduce la existencia de al menos dos posiciones que se antagonizan mutuamente. En definitiva, “la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza”.[[23]](#footnote-22) Con lo cual arribamos a otra de las consecuencias de este establecer la alteración como inalterable, la contingencia como necesaria: la tendencia de Mouffe a hacer del pluralismo de valor algo sobre lo que no puede haber una pluralidad de perspectivas, con el consecuente conflicto; pues cualquier consideración que lo ponga en cuestión no sería simplemente una visión otra, entre otras, sino una que marra la aprehensión de la naturaleza misma de lo político, contraria a la ontología de lo social.

 Darle este estatus no plural al pluralismo es fundamental para la teoría de la democracia agonal de Mouffe, cuyo eje gira en torno a la transformación del enemigo en adversario, del antagonismo en agonismo. Y el “adversario” se define justamente por ser aquél que acepta la diferencia entre posturas, sin eliminar por ello el conflicto, pero sin tornarlo tampoco una relación de enemistad en la cual no se reconoce la legitimidad del punto de vista otro. Así Mouffe plantea “la instauración de una distinción entre las categorías de ‘enemigo’ y de ‘adversario’. Eso significa que, en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar”.[[24]](#footnote-23) En lo cual se evidencia cómo el adversario es aquél otro con el que tengo diferencias, pero *dentro* de ese “nosotros” más amplio que acepta el pluralismo y, por tanto, que no marra en su apreciación de la lógica de lo político o, lo que en Mouffe es lo mismo, que no tiene una postura contraria a la ontología en que ella asienta su teoría.

 Esto, por un lado, le permite señalar la superioridad ontológica de la relación agonal entre adversarios pues, en definitiva, combinan el pluralismo con un cierto antagonismo (tornado agonístico), es decir, responden a la naturaleza de lo político, sin siquiera pretender alterar algo en su lógica. Por el otro, nos plantea el interrogante de ¿cómo se lidia con el enemigo, esto es, con ese otro que no acoge tal pluralidad? Cuestión que se ve resuelta por el carácter ontológico del pluralismo, pues esto genera que el enemigo ya no sea simplemente un otro con el que antagonizo, sino aquél cuyo punto de vista niega una de las características básicas de lo ontológico, por lo que más que un otro, es más bien quien sostiene un punto de vista errado, contrario a la naturaleza de lo político. Se disuelve la posibilidad de considerarlo un otro, consideración que sólo pervive como tal para aquél con quien tengo *el mismo punto de vista* acerca de cuestiones definitorias de la naturaleza de lo político.

 A esta disolución de la otredad y, consecuentemente, del pluralismo conduce la teoría post de Mouffe, su absolutización de dicho pluralismo. Siendo éste uno de los rasgos en los que se evidencia su pretensión de establecer un fundamento absoluto sobre el cual cimentar el conjunto de su teoría. La diferencia para con la pretensión normativa se sitúa, entonces, en el carácter positivo o negativo del mismo, no en la búsqueda del punto incondicionado a partir del cual se pueda dar cuenta de todos los condicionamientos. Por esta vía, la teoría post de Mouffe también termina conduciendo a una “huida del pluralismo”, en tanto la orientación democrático agonal que ella plantea se torna aquella que mejor se adapta a las exigencias y desafíos que surgen de una ontología definida por el antagonismo y el pluralismo, en definitiva, es aquella que mejor se adapta a una naturaleza de lo político, tan inmodificable por las prácticas humanas como la “primera naturaleza”.

 Volvemos así al punto en el que estábamos antes de iniciar esta breve digresión: un rechazo a la pretensión de establecer un principio no devenido a partir del cual fijar una determinada orientación ético-política como la única “correcta”. Pero ahora habiendo visto cómo este planteo no-normativo se diferencia, en sus mismos fundamentos, de una perspectiva postmoderna como la que habita a la teoría posestructuralista y postfundacionalista de Mouffe. En la cual hallamos una suerte de inversión en espejo de las perspectivas normativistas; pues a través de la instauración de una ontología de la ausencia arriba a la misma imposibilidad de lidiar con la otredad que la propia Mouffe le cuestiona a Habermas. Frente a ello, el desafío que surge es el de destruir la constelación que funciona como suelo común para estas dos alternativas, la común búsqueda de un absoluto (positivo o negativo) como pilar (o punto de arribo) de la práctica teórica.

**Dialéctica y política**

*La no-identidad y el pluralismo de valor*

 En este marco, la crítica adorniana a la ontología y, más en general, a la búsqueda de un comienzo absoluto tiene un papel clave, siendo uno de los elementos que caracterizan su concepción de la dialéctica, junto con la reflexividad a ésta entrelazada. Al cuestionar la posibilidad de un punto de vista absoluto se impulsa una segunda reflexión que aborde las propias limitaciones, a la vez que se señala la relatividad de ese punto de vista. Por eso, “la dialéctica negativa exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería pensar también contra sí mismo”,[[25]](#footnote-24) en una lógica contraria a la del sistema que se pretende sin exterior. Antes bien, “la dialéctica […], en cuanto crítica al sistema, recuerda lo que estaría fuera del sistema; y la fuerza que libera la dialéctica en el conocimiento es la que se rebela contra el sistema”,[[26]](#footnote-25) contra la reducción a la unidad en términos cognoscitivos pero también ético-políticos. Recuerda esa otredad que relativiza la unidad, y es en este punto que la pluralidad tiene un lugar en el pensamiento de Adorno, si bien no afirmada como tal, sino en la lógica de su proceder negativo, a través de una crítica a la unidad que conduce a problematizar lo que puede llamarse la “no-unidad”.

 Es, entonces, esta concepción dialéctica y reflexiva, que está en el corazón mismo del planteo adorniano, la que aquí pongo en juego para problematizar una lógica cognoscitiva, así como una atinente a lo político. Con especial interés en la relación entre ambas, pues es allí que hunde sus raíces la posibilidad de poner en práctica una sociología de carácter crítico. Esto implica acentuar una dimensión del pensamiento adorniano, aquella por la cual su crítica al sistema predica sobre el modo de (des)ordenamiento de lo social. Aquí es donde reside la potencia política de la dialéctica entre la no-identidad y la identidad, con la reducción a la unidad que esta última implica. De manera muy breve y simplificada puede señalarse que dicha dialéctica problematiza cómo cada uno de esos términos se constituye en su relación con el otro, en el movimiento que conduce a aquello que niega y viceversa. Por eso, “lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo”,[[27]](#footnote-26) no es una sustancia en sí, pre-existente a su relación con los procesos identificantes, así como éstos sólo se constituyen como tales en su mediación por lo no-idéntico. Es en ese movimiento que se conforman como tales, sin ser éste tampoco un proceso de negación de la negación que torne en afirmativo el resultado del entero proceso, antes bien, se enfoca en aprehender la constelación que genera dicho movimiento. De allí que sea “precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. […] La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa”.[[28]](#footnote-27)

 Ésta es, a muy grandes rasgos, la característica básica de la dialéctica del concepto, pero también de aquella por la cual se constituye el sí mismo, cuya identidad para consigo mismo implica la negación de lo no-idéntico a él a la vez que se la constituye como tal, como una otredad, a través de ese proceso. Una otredad que sólo es tal en su mediación por la mismidad y viceversa. De allí que quepa sostener que es la reducción a la unidad la que genera la pluralidad, ese exterior al sistema que es ya la imagen del enemigo frente a la cual se afirma la lógica unificante del sistema. Lógica que impacta en la práctica de la crítica y, más en general, en las prácticas en lo político, pues la orientación ético-política allí contenida se encuentra entrelazada con una otredad que no es simplemente reductible a error, a menos que se quiera reproducir ese gesto ya presente en los mitos, aquél por el que ya son ilustración.

 En este marco, la dialéctica reflexiva aquí planteada nos lleva a acoger la pluralidad o, si se quiere, la no-unidad, pero no cómo una lógica necesaria e inerradicable, como hace la teoría post de Mouffe, sino como aquello que, en esta específica constelación, produce y es producida por la unidad. Mantener tal dialéctica conduce a aprehender reflexivamente las limitaciones de la propia orientación ético-política, su ser una entre otras, que en su mediación con esa pluralidad de valor se constituye en su unidad, en la nuestra. Es acogiendo esta dialéctica reflexiva como se puede ser diferente sin temor, en tanto esa diferencia no sólo constituye una otredad, sino que también mantiene abierto el movimiento que conduce a una mismidad percibida como el otro del otro, semejante en su diferencia.

 Y ésta es la dialéctica que aquí me interesa remarcar, aquella que cabe caracterizar como una dialéctica entre semejante y diferente. Como plantee antes, la lógica identificante produce lo otro a esa identidad, en el movimiento a través del cual se constituye como idéntica a sí misma; es decir, sin esta diferencia no habría identidad, por ello el sistema y su reducción a la unidad tiene como corolario la disolución misma de esa identidad, pues “la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo”.[[29]](#footnote-28) Pero para que esa diferencia sea efectivamente tal, y no una mera variación de la mismidad (como por momentos parece serlo el “adversario” en Mouffe), no ha de verse impugnada o reducida a un estatus menor, frente a otra que adquiere así un rol privilegiado (por responder mejor a la lógica de lo ontológico, o por el motivo que fuere). En definitiva, sólo en la semejanza entre las diferencias es que estas pueden ser efectivamente tales, por ello la semejanza brinda el piso para la diferencia. A la vez que esa semejanza sólo es tal en la diferencia, pues la identidad la diluye al generar una igualación plena de los elementos intervinientes que, como tales, pueden ser reducidos a la unidad (o a la agregación de unidades), encerrados en una suerte de solipsismo, sin conexión con los otros, es decir, sin semejantes. Es la diferencia, entonces, la que brinda el piso para la semejanza.

 Esta dialéctica es la que se rompe con la pretensión de absoluto, sea éste positivo o negativo, pues se hace del punto de vista otro no uno semejante en su diferencia, ni siquiera ese otro radical con el que sólo me cruza la enemistad, sino directamente *una perspectiva errada* en su acceso a lo ontológico (o en sus meditaciones metafísicas o antropológicas). Aquí no hay posibilidad de semejanza y, por ende, de pluralidad. El anverso de esto es concebir al resto de los puntos de vista como consideraciones erradas a ser corregidas (un eufemismo para eliminadas, en tanto asimiladas al propio punto de vista); pues sólo dan lugar a unas prácticas desviadas del sendero correcto y que, por tanto, han de ser enmendadas.

*Apatía y minoría de edad*

 Sin embargo, este radical acogimiento de la pluralidad de valor y de la dialéctica entre semejante y diferente a éste ligada no ha de conducir a que se descuide otro problema que está en el centro de las preocupaciones adornianas: cómo el proceso de racionalización destruye las cualidades así como los “dioses”, incluyendo a los de los valores,[[30]](#footnote-29) dejándonos en una “fría noche polar”. Éste es el problema subyacente a la preocupación de Adorno en torno a la “apatía” y su frialdad,[[31]](#footnote-30) rasgo éste de quien adopta una distante actitud contemplativa ante los procesos que percibe como un espectáculo. En este punto se conecta la experiencia propia de la industria cultural (o, mejor aún, la disolución de tal experiencia) con la actitud que propugna la estetización de la política según el conocido planteo de Benjamin.[[32]](#footnote-31) En ambos casos estamos ante esa “retraducción de la espontaneidad en contemplación que se consumó en la historia […] de la burguesía y culminó en la apatía política, algo sumamente político”.[[33]](#footnote-32) Dando lugar a una despolitización de lo político, y esto como un rasgo de la cultura política contemporánea. En la apatía se aprehende a ese entrelazo entre diferentes-semejantes y, en última instancia, a lo político solamente como un espectáculo, lógica intrínseca a una ilustración que enfrenta al sujeto con el objeto sociedad. Se introduce allí la “fría distancia”[[34]](#footnote-33) que nos deja apáticos ante el espectáculo de una sociedad en la que aún hay carencia de libertad e igualdad. Vemos cómo “la capacidad para distanciarse y elevarse como espectador”[[35]](#footnote-34) es el gesto definitorio de la apatía ilustrada, “de la frialdad, […] principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible”.[[36]](#footnote-35)

 La apatía, con su despolitizante frialdad, implica una toma de distancia para con el entrelazo de semejantes-diferentes, rompe el vínculo que nos conecta, en tanto “el sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo que se separa. La conexión de todos los sujetos”.[[37]](#footnote-36) Por eso, para Adorno, “la felicidad individual no es posible si no incluye virtualmente la felicidad de la sociedad en su conjunto”, lo cual lleva al “reconocimiento de la sociedad, del todo, como el verdadero sujeto de la felicidad”.[[38]](#footnote-37) Nadie puede ser libre en una sociedad no-libre. Y ello no acontece en un escenario al que nosotros sólo nos cabe contemplar, con una distante y apática indiferencia.

 Una de las vías –no la única– a través de las que se genera esta apatía es al reducción de lo político, de lo común, a lo privado-individual. Así, al estudiar a “La televisión como ideología”, Adorno señala cómo incluso cuando una de sus telenovelas aborda cuestiones políticas da lugar a un esquema cultural para el cual

todo es privado, el dictador no es más que un canalla ignorante que maltrata a su secretario y a su idealizada mujer; su rival es un general que en el pasado fue el amante de su esposa, la cual sigue con él pese a todo. Finalmente, la brutalidad del dictador obliga a la mujer a huir, y el general la salva. […] No se ve nada de la dinámica objetiva de las dictaduras. Esto causa la impresión de que los Estados totalitarios son la consecuencia de los defectos de carácter de políticos ambiciosos y que la caída de éstos se debe a la nobleza de los personajes con los que el público se identifica. Se lleva a cabo una personalización infantil de la político.[[39]](#footnote-38)

La dinámica objetiva queda, entonces, fuera de la percepción, a favor de una personalización individualizante de la política que Adorno no duda en tachar de infantil. Con lo cual llegamos a otra de las preocupaciones centrales de este autor en torno a la cultura y lo político: la permanencia en una “minoría de edad” por parte de los sujetos. Éstos son entonces dos de los desafíos a los que nos enfrenta una cultura política a la que, adornianamente, puede calificarse de “semi-formación”, aquella producto de la lógica propia de la industria cultural. Por un lado la apatía, con su fría distancia e indiferencia para con los otros, diferentes en su semejanza y, en última instancia, para la conexión de todos los sujetos.[[40]](#footnote-39) Por el otro, la “minoría de edad”, entendida como una infantilización contraria a la autonomía de los sujetos, en línea con el clásico planteo kantiano. Este último es el tema que en general preocupa a Adorno en sus trabajos sobre educación o, más en general, sobre formación, pero también subyace a sus trabajos sobre la personalidad autoritaria. Pues esa autonomía es, para él, un presupuesto de la democracia, al cual está también adherida la posibilidad de practicar la crítica. En efecto, “la crítica está unida al presupuesto de la democracia: la mayoría de edad. Mayor de edad es quien habla por sí mismo porque ha pensado por sí mismo y no repite lo que otros dicen; quien no es tutelado”.[[41]](#footnote-40) Esto remite no sólo a la autonomía en el sentido kantiano, sino también a aquella que puede procurar la autorreflexión, ese “segundo giro reflexivo” por el cual el autoconocimiento de los sujetos es también un conocimiento de la sociedad toda y viceversa; sin aprehensión de esa “dinámica objetiva” la perspectiva de los sujetos, su esquema cultural, se mantiene en una infantil inmediatez (como la que entraña la personalización de la política). Que la mediación por “la conexión de todos” tenga allí un papel, en el modo en que se reflexiona sobre la sociedad y sobre uno mismo, sin por ello implicar la simple adquisición del punto de vista del sociólogo, en una “toma de consciencia” que se nos presenta ahora como otra faceta del tutelaje, de no hablar por uno mismo, sino por boca del otro, el que tiene el conocimiento, éste entonces es uno de los principales desafíos que la cultura en lo político plantea en el presente.

 En efecto, “la autonomía intelectual, verdadero núcleo del ideal democrático”,[[42]](#footnote-41) peligra en una sociedad dominada por la industria cultural. En tanto

la industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan concientemente. Estos individuos serían el presupuesto de una sociedad democrática, que sólo se puede mantener y desplegar con personas mayores de edad. Si injustamente las masas son difamadas desde arriba como masas, es la industria cultural quien las convierte en masas y a continuación las desprecia e impide su emancipación, para las que los seres humanos están tan maduros como las fuerzas productivas de la época se lo permiten.[[43]](#footnote-42)

 Mayoría de edad y apatía, éstos son los dos ejes en que se sostiene el texto “La educación después de Auchwitz”, dando cuenta de los procesos que permitieron que ello acontezca así como interrogándose acerca de qué podemos hacer para que ello no se repita, cuál es la política que podemos adoptar. De la mano con lo cual consideramos que éstos son hoy dos de los pilares en los que sostener la lucha por una democratización de la sociedad en que vivimos pero también, en un desafío no menor en nuestros tiempos, por defender la democracia que tan costosamente se ha llegado a institucionalizar en nuestros países. Aquellos que apostamos por la democracia, haciendo de ésta la orientación ético-político que guía nuestras prácticas, nos enfrentamos a una “batalla cultural”, en la cual luchar por generalizar una percepción signada por el apasionado interés por lo político, dando lugar a una pluralidad de activos juicios por parte de los individuos, cuya condición de posibilidad es la mayoría de edad. Por ello una de las tareas principales de una crítica cultural, de carácter dialéctico y reflexivo, en un contexto como el nuestro, dominado por la industria cultural y la semi-formación, es contribuir a generar las condiciones (económicas pero también culturales) en las que puede proliferar la pasión por juzgar autónomamente, pues como señala Adorno éste es el núcleo del ideal democrático, y sin él la democracia se torna un juego que los individuos convertidos en masa con infantil indiferencia prefieren no jugar.

**Bibliografía**

Adorno, Th. W., “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

Adorno, Th. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, en *Obra completa, 5*, Madrid, Akal, 2012.

Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001.

Adorno, Th. W., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.

Adorno, Th. W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962.

Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, en *Obra completa, 6*, Madrid, Akal, 2005.

Adorno, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad* (2 tomos), en *Obra completa, 10*, Madrid, Akal, 2008.

Adorno, Th. W., *Miscelánea*, en *Obra completa, 20*, Madrid, Akal, 2010.

Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1979.

Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Prmeteo, Buenos Aires, 2014.

Gambarotta, E., “Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político”, en Gambarotta, E., Borovinsky, T. y Plot, M., *Estética, política, dialéctica*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* (dos tomos), Madrid, Taurus, 1999.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.

Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Buenos Aires, Gedisa, 2012.

Mouffe, Ch. *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2011.

1. En esta sección retomo, de manera resumida, el argumento planteado en el capítulo 4 de Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Prmeteo, Buenos Aires, 2014. [↑](#footnote-ref-0)
2. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 149-150 (en adelante citado como *DFM*). [↑](#footnote-ref-1)
3. Ibíd., p. 136. [↑](#footnote-ref-2)
4. Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 55 (en adelate citado como *DI*). [↑](#footnote-ref-3)
5. *DFM*, p. 146. [↑](#footnote-ref-4)
6. Ibíd., p. 146. [↑](#footnote-ref-5)
7. Adorno, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad* (2 tomos), Madrid, Akal, 2008, tomo 2, p. 660 (en adelante citado como *CCS*). [↑](#footnote-ref-6)
8. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* (dos tomos), Madrid, Taurus, 1999, Tomo I, p. 465 (en adelante citado como *TAC*). [↑](#footnote-ref-7)
9. *DI*, p. 53. [↑](#footnote-ref-8)
10. *DI*, p. 55. [↑](#footnote-ref-9)
11. *DFM*, p. 146. [↑](#footnote-ref-10)
12. *DI*, p. 56. [↑](#footnote-ref-11)
13. Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 151 (en adelante citado como *MM*). [↑](#footnote-ref-12)
14. *CCS* Tomo 2, p. 662. [↑](#footnote-ref-13)
15. *CCS,* Tomo 2, p. 665. [↑](#footnote-ref-14)
16. Adorno, Th. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, en *Obra completa, 5*, Madrid, Akal, 2012, p. 77. [↑](#footnote-ref-15)
17. Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Buenos Aires, Gedisa, 2012, p. 100 (en adelante citado como *LPD*). [↑](#footnote-ref-16)
18. Ibíd., p. 104. [↑](#footnote-ref-17)
19. Ibíd., p. 105. [↑](#footnote-ref-18)
20. Adorno, Th. W., “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, pp. 112-113. [↑](#footnote-ref-19)
21. Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, en *Obra completa, 6*, Madrid, Akal, 2005, p. 329 (las cursivas son mías). En adelante citado cmo *DN*. [↑](#footnote-ref-20)
22. *LPD*, p. 115. [↑](#footnote-ref-21)
23. Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 20. [↑](#footnote-ref-22)
24. Ibíd., p. 16. [↑](#footnote-ref-23)
25. *DN*, p. 334. [↑](#footnote-ref-24)
26. Ibíd., p. 40. [↑](#footnote-ref-25)
27. Ibíd., p. 153. [↑](#footnote-ref-26)
28. *DN*, p. 139. [↑](#footnote-ref-27)
29. *DI*, p. 67. [↑](#footnote-ref-28)
30. “La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. […] Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades” (*DI*, p. 63). [↑](#footnote-ref-29)
31. Frente a la calurosa pasión por una causa, característica propia de aquel que haga de la política su *Beruf*, según Weber. [↑](#footnote-ref-30)
32. Cf. Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1979 y Gambarotta, E., “Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político”, en Gambarotta, E., Borovinsky, T. y Plot, M., *Estética, política, dialéctica*, Buenos Aires, Prometeo, 2015. [↑](#footnote-ref-31)
33. *DN*, p. 221. [↑](#footnote-ref-32)
34. *DI*, p. 127. [↑](#footnote-ref-33)
35. *DN*, p. 333. [↑](#footnote-ref-34)
36. Ibíd., p. 332. [↑](#footnote-ref-35)
37. Ibíd., p. 201. [↑](#footnote-ref-36)
38. Adorno, Th. W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 89. [↑](#footnote-ref-37)
39. *CCS*, Tomo 2, p. 459. [↑](#footnote-ref-38)
40. “Permítaseme que me extienda un poco acerca de la frialdad en general. Si ésta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea, de la constitución de los hombres tal como éstos son de hecho en nuestra sociedad, y si, en consecuencia, aquellos no fuesen en el fondo indiferentes hacia cuanto sucede a los demás, con excepción de unos pocos con quienes se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no habría sido posible” (Adorno, Th. W., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, p. 92). [↑](#footnote-ref-39)
41. *CCS*, Tomo 2, p. 699. [↑](#footnote-ref-40)
42. Adorno, Th. W., *Miscelánea*, en *Obra completa, 20*, Madrid, Akal, 2010, p. 269. [↑](#footnote-ref-41)
43. *CCS*, Tomo 1, p. 302. [↑](#footnote-ref-42)