MARISA MOSTO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires - Argentina

La disolución de las identidades en la cultura contemporánea.

(Intento de explicación histórico-filosófica)

"El desgarramiento de la conciencia., conciente de sí mismo y que se expresa en la carcajada de burla sobre el ser allí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí mismo; es al mismo tiempo el eco de toda esta confusión que todavía se escucha. Esta vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado (...) es la reflexión dual del mundo real en sí mismo."

G. W. F. Hegel,
Fenomenología del Espíritu.

Introducción

La posmodernidad tiene fecha, hora y lugar de nacimiento: el 15 de julio de 1972, a las 3.32 p.m., en St. Louis, Missouri, EE. UU. Para ser más exactos esa es la ubicación espacio-temporal del fin de la arquitectura moderna, "cuando a varios bloques del infame proyecto Pruitt-Igoe se les dio el tiro de gracia con dinamita. Previamente habían sido objeto de vandalismo, mutilación y defecación por parte de sus habitantes negros, y aunque se reinvirtieron millones de dólares para intentar mantenerlos con vida (reparando ascensores, ventanas y repintando) se puso fin a su miseria. Bum, bum, bum"[1].

Así se abrió paso la posmodernidad en la arquitectura, ámbito en el cual surgió el término "posmoderno", que luego fuera adoptado por otras áreas culturales. La posmodernidad se inicia entonces, con un acontecimiento de "destrucción". Pero su tarea de demolición no acabó allí. Posmoderno es sinónimo de otras destrucciones: del fin de las utopías modernas, del sentido teleológico de la historia, del sujeto, de la frontera entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo real y la simulación, etc., etc.

Prestemos atención ahora a lo que nos dice Paul Hazard con respecto a los comienzos de la modernidad iluminista a la que ese "pos", viene a reemplazar: "Había que destruir, se pensaba, el edificio antiguo, que había

[1] CHARLES JENCKS, *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981, p. 9.

abrigado mal a la gran familia humana; y la primera tarea era un trabajo de demolición. La segunda era reconstruir y preparar los cimientos de la ciudad futura"[2]. Bum, bum, bum

Así, la modernidad iluminista se anuncia, también como un intento de destrucción del antiguo orden. Sigue Paul Hazard: "No menos imperiosamente, y para evitar la caída en un escepticismo precursor de la muerte, era menester construir una filosofía que renunciara a los sueños metafísicos, siempre engañosos, para estudiar las apariencias que nuestras débiles manos pueden alcanzar y que deben bastar para contentarnos; había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas. Había que obligar a la ciencia a no ser más un simple juego del espíritu, sino decididamente un poder capaz de dominar la naturaleza; por la ciencia se conquistaría sin duda la felicidad. Reconquistando así el mundo, el hombre lo organizaría para su bienestar, para su gloria y para la felicidad del porvenir"[3].

Destrucción del antiguo orden, el misterio, la autoridad. Ciencia, razón, acción, construcción, pilares del nuevo espíritu con que comienza la modernidad iluminista.

Tanto la posmodernidad como la modernidad iluminista inician su itinerario cultural, con un acto de demolición. Grandes caudales de energía han sido orientados reactivamente en los cinco últimos siglos. No debería asombrarnos que al final de la destrucción se expanda el desierto, según la expresión de Nietzsche[4], profeta de la posmodernidad.

Continuamos en una inercia de exterminio. "Exterminio" es sinónimo de destrucción. Etimológicamente ex-terminar (*exterminare*), significa sacar de los límites (*ex*), de los términos (*termini*). Quitarle a un ser sus límites naturales equivale a anular su identidad y su modo propio de relacionarse con los demás seres. Este movimiento disolvente afecta actualmente el mundo en que vivimos. Las catástrofes ecológicas presentes y anunciadas, tienen que ver con el no respeto al orden interno de los seres y a su modo natural de relación. El mundo humano también sufre un proceso de deterioro de las identidades: arte, cultura, sexualidad, política, pierden sus contornos propios y cada vez nos resultan más difíciles de definir. Asistimos a una "contaminación respectiva de todas las categorías, sustitución de una esfera por otra, confusión de los géneros. Así, el sexo ya no está en el sexo, sino en cualquier parte fuera de él. La política no está en la política, infecta todos los campos: la economía, la ciencia, el arte, el deporte... El deporte, a su vez, ya no está en el deporte, está en los negocios, en el sexo, en la política, en el estilo general de la *performance*. Todo se ve afectado por el coeficiente deportivo de excelencia, de esfuerzo, de record y de auto-superación infantil. Cada categoría pasa así por una transición de fase en la que su esencia se diluye en dosis homeopáticas y después infinitesi-

[2] PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Alianza, 1988, p. 11.
[3] *Ibidem*.
[4] Cf. F. NIETZSCHE, "Entre hijas del desierto", *Poesía completa*, Madrid: Trotta, 1998, p. 61.

males, en la solución de conjunto hasta desvanecerse y dejar únicamente una huella imperceptible como en la memoria del agua"[5].

Tres personajes de la literatura encarnan los momentos históricos a que nos referimos. Según Paul Hazard, el caballero del verde gabán, Don Diego de Miranda, simboliza en *Don Quijote* el ideal de la sabiduría clásica. Su estilo es la sobriedad, la mesura, la libertad razonable, la justicia, la concordia, la paz, la humildad, la devoción y la confianza infinita en la misericordia de Dios[6].

Fausto de Goethe encarna un tiempo después el arquetipo del héroe moderno. El hombre decidido a transformar el mundo, a poner el pensamiento en acción para llevar a cabo proyectos descomunales. El héroe de la desmesura, la arbitrariedad, la discordia, la soberbia. Rompe límites naturales y humanos decidido a dominar a la naturaleza más que servirla. "En el principio era la palabra" —dice Fausto leyendo el Evangelio de San Juan— Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me va a ayudar a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la Palabra; debo traducir esto de otro modo. (...) ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea? (...) Debería estar así: En el principio era la fuerza. (...) En el principio era la Acción"[7].

Contemplación y mesura. Acción y desmesura, aunque redimida por Goethe y su época, desmesura al fin. Esto impondrá Fausto al mundo. El precio es la vida de Margarita, Filemón y Baucis, parientes cercanos del caballero del verde Gabán, que se interponían en su camino. La primacía del sujeto en la filosofía moderna que va de Descartes, pasando por Kant a Hegel, encuentra su correlato literario en la figura de Fausto. Fausto quiere acabar con el mundo antiguo y construir con su saber un nuevo mundo para bien de los hombres. Pero tiende a instrumentalizar lo individual en beneficio de un proyecto subjetivo abstracto. Realiza un trabajo de destrucción y construye sobre los escombros un nuevo mundo a escala de la racionalidad y la ciencia. Persigue la utopía de instaurar definitivamente un mundo verdaderamente humano confiado en la misericordia infinita del hombre.

Pero el mal vuelve a emerger por todos los poros con una nueva fuerza demoledora, liberada por la tecnología y un vigoroso potencial de esclavización del hombre por el hombre, proveniente de la racionalización de la vida. Surge así la figura de Josef K., un ser humano que se siente impotente frente a Dios y frente a los hombres. Un sujeto altamente vulnerable, sin nombre, pusilánime, sumiso y desesperado ante el poder divino o humano. "La obra de Kafka es una elipse, cuyos focos, muy alejados entre sí, están determinados por un lado, por la experiencia mística (...) y por otro lado por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad"[8]. El hombre de Kafka ya no cree en el orden del mundo y la infinita misericordia de Dios

[5] JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 14-15.
[6] *Op. cit.*, p. 18.
[7] J. W. VON GOETHE, *Fausto*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999, p. 63.
[8] W. BENJAMIN, *Correspondencia con G. Scholem*, Madrid: Taurus, 1987, p. 246.

ni en las capacidades de la acción humana guiadas por la razón, para transformar la tierra en pos de la justicia universal. Es un hombre inconsistente en un mundo arrasado de su dimensión humana y sagrada, digitado en sus raíces más profundas por coordenadas racionales y técnicas.

¿Cuáles son los hilos histórico-filosóficos que atraviesan este proceso? ¿Cuáles los caminos de salida?

1. Adán vs. Anaximandro

> *"Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y por lo mismo, mejor fuera que nada viniese a la existencia. Así pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra, el Mal, es mi propio elemento." (Mefistófeles)*
>
> J. W. von Goethe, *Fausto.*

Si contemplamos el estado de disolución de las identidades en que nos encontramos nos vemos tentados de admitir una cierta vigencia en los hechos, del antiguo mito de Anaximandro. Expliquemos un poco esta afirmación con mayor detenimiento.

Leon Chestov[9], siguiendo una tradición que se remonta a Nietzsche y Erwin Rhode[10], sostiene que en la historia del pensamiento hay dos relatos acerca del origen del mal y que cada uno de ellos define de manera distinta su naturaleza.

El primero es el conocido relato bíblico de la caída como rebelión y el mal como desorden. El otro se basa en el siguiente fragmento de Anaximandro de Mileto:

"ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τος οὖσι, καί τήν φθοραν εἰς ταῦτα γίνεσθαι «κατα τὸ χρεών· διδόναι γαρ αντα δικην καὶ τίσιν αλλήλοις τῆς ἀδικίας κατα τὴν τοῦ χρόνου ταξιν»"[11]

Al que Chestov traduce de esta manera: "Del mismo lugar de donde viene el nacimiento de los seres particulares procede su pérdida. El castigo los alcanza en el tiempo que ha sido fijado, y cada uno recibe la retribución que corresponde a su impiedad"[12].

Comenta Chestov: "La aparición de las cosas particulares, y sobre todo de los seres vivientes, es considerada como una audacia impía para la cual son muerte y destrucción la retribución justa."[13]

[9] Cf. LEON CHESTOV, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965, p. 7 y ss.

[10] Cf. WERNER JAEGER, *Paideia*, México: FCE, 1980, p. 158 y ss.

[11] SIMPLICIO, *Fís.*, 24, 17 (repetición de 101a).

[12] LEON CHESTOV, *op. cit.*, p. 8.

[13] LEON CHESTOV, *op. cit.* Cf. también la traducción de Nietzsche: "De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia aquello ellas deben caer en la perdición, según la necesidad, pues ellas deben

Para hacer justicia a Anaximandro transcribimos también la traducción y el comentario del prestigioso conocedor de la cultura griega, Werner Jaeger: "De donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo"[14].

"Desde Nietzsche y Erwin Rhode mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas. La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena. Desde que ha sido reestablecido el texto correcto (mediante la adición de ἀλλήλοις que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la pleonexía de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos"[15].

Sea cual fuere la interpretación que corresponda correctamente a lo que nos haya intentado transmitir el fragmento de Anaximandro, lo cierto es que en la historia de la filosofía hay una tradición que identifica el mal con la finitud y considera la superación del límite de lo finito y, con él, el de las identidades como un bien.

A continuación recorreremos algunos de los momentos principales de este espíritu filosófico que llega hasta nuestros días. Dejamos los comentarios al relato bíblico, a la otra explicación del origen del mal, para la parte correspondiente a una posible dialéctica de restauración de las identidades.

2. Momentos históricos de un mismo espíritu: libertad y negación del límite

2.1. Es evidente que la disolución de lo particular encuentra antecedentes importantes en los sistemas eticistas helénicos y en el neoplatonismo, para citar sólo las líneas de pensamiento más conocidas. Pero comenzaremos nuestro pequeño recorrido a partir de una idea medieval, que retor-

expiar y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo." En, *La filosofía de la época trágica de los griegos*, 1873.

[14] Werner Jaeger, *Paideia*, México: FCE, 1980, p. 158.

[15] *Ibidem*. Continúa comentando Jaeger: Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal. Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τάττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco. La idea de Solón es ésta: la diké no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana: no procede de la simple intervención exterior de un decreto de la justicia divina como ocurría en la antigua religión de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo su inexorabilidad es el "castigo de Zeus", "el pago de los dioses". Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él."

nará una y otra vez con distintos rostros, hasta instalarse en la cultura contemporánea. Nos referimos a la noción de libertad de indiferencia, a la libertad entendida como ausencia de determinación, presente en la teología medieval nominalista. Sirve para apoyar nuestra tesis la siguiente reflexión de S. Pinckaers: "Conocemos la libertad de indiferencia como un hecho y un postulado de nuestra experiencia humana; pero para el teólogo nominalista es en Dios donde ésta obtiene su realización plena. En efecto, sólo en Él, que es el creador, la libertad se une a la omnipotencia y se hace absoluta. De esta forma, la misma representación de Dios sufrirá modificaciones: la reflexión de Dios partirá de su voluntad libre y soberana, mucho más que de su sabiduría, su verdad y su bondad. (...) Vamos a encontrar en la doctrina nominalista sobre Dios todas las características de la libertad de indiferencia, pero tomarán un relieve particular, especialmente marcado en Ockham, que tiene la lucidez y la audacia de llevar hasta sus consecuencias extremas la lógica de su sistema. La libertad de Dios es soberana, absoluta y se identifica, se puede decir, con el ser de Dios: para Dios es lo mismo ser y ser absolutamente libre. Nada puede limitar esta libertad excepto el principio de contradicción. Nada y sobre todo, ninguna naturaleza. A Dios siendo creador por su pura voluntad, no se le puede oponer en la creación e incluso en el hombre, naturaleza o inclinación natural alguna que se impusiera a Él y que pudiese restringir su acción u orientarla. Además no se puede hablar en Dios mismo de naturaleza ni de cualidades naturales, que su sabiduría le prescribe respetar, pues su libertad es su cualidad suprema"[16].

La dificultad de orden metafísico que subyace a este espíritu es la de la convivencia de la libertad divina con la identidad de los seres creados o de cualquier orden de naturalidad. ¿Cómo pueden convivir lo absoluto y lo determinado? Pregunta Nietzsche invirtiendo la ecuación: "¿Cómo puede existir Dios si existo yo?"[17]. Mi ser pondría un límite al Ser absoluto. Para que Dios sea libre, la identidad del ser debe presentar una maleabilidad infinita. El poder divino se enciende en la debilidad de la creatura.

2.2. Compárese el sentido de la comprensión de la omnipotencia divina de Ockham con la siguiente descripción del espíritu del Iluminismo de Rudolf Eucken: "El movimiento revélase, ante todo, en el sentido que el hombre no tolera nada fuera de su círculo de vida, no deja que nada se sustraiga a su acción, la cual le impele a apropiarse de todo lo existente y a incorporarlo a su actividad. De este modo, en el curso de la historia, el ámbito de la vida del hombre se ha ido ensanchando tanto en lo grande como en lo pequeño. Esta fuerza se traduce en la idea de lo infinito, que se diferencia claramente de la mera falta de fin, pues esta última no quiere decir otra cosa sino que a un determinado estado siempre se le puede añadir algo, pero de este modo el límite no desaparece sino que retrocede;

[16] S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1988, pp. 436-437.

[17] Citado por George Steiner, *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989, p. 170.

no se consigue un nuevo punto de vista ni un fuerte impulso para transformar la condición actual. A este concepto eminentemente negativo opusieron los pensadores del siglo de las Luces, con energía el de la infinitud como un valor positivo. En él veían o buscaban una elevación sobre el reino de la limitación recíproca de los elementos particulares, el acceso a una vida total superior, a aquel reino que le contiene en sí, a una totalidad que no sufre nada fuera de ella. (...) Así el sentimiento del infinito dibuja en el fondo de la historia el camino de una nueva época. (...) Aún más revolucionaria es la tendencia a vencer toda limitación interior de nuestra actividad; y esto porque no sufre ni un supuesto independiente de ella, ni algo extraño y oscuro dentro de ella, sino que la actividad, para posesionarse de sí misma, se fundamenta a sí misma y proscribe todo elemento extraño que impida una transformación en la propia vida. (...) De este modo, queda demostrado que en el reino humano se desarrolla un movimiento de la vida que trasciende la naturaleza: una superación de sus ligaduras, una elevación a la libertad y a la originalidad. Pero este movimiento no se efectúa si permanecemos en una actitud meramente contemplativa sino que pide acción y decisión"[18].

Nos encontramos frente al mismo dilema, planteado ahora desde el sujeto humano. El ansia de liberación como superación de los límites, el acceso a una totalidad *in-finita*, que no sufra nada fuera de ella. El sujeto intenta expandir su poderío sobre una naturaleza amorfa, externa o interna, que no le oponga resistencia. Pero el punto de llegada será inevitable: aquí late la futura autodisolución del ser particular. La totalidad no aceptará tampoco identidades subjetivas internas. El ser humano terminará perdiendo los límites que le confieren la identidad de sujeto dentro del todo.

También se vincula la posibilidad de superación del límite a la expansión de la actividad. "En el principio era la Acción", dice Fausto y acepta como única limitación su voluntad, su fantasía y el potencial técnico-científico.

Franz von Baader, por su parte sintetiza de manera magistral la presencia de este anhelo si bien a otra escala, en las principales figuras antropológicas del iluminismo. "Los abstractos filósofos del concepto —sostiene—, piensan asegurar la libertad del concepto mediante la ausencia del sentimiento, así los abstractos filósofos del sentimiento, la libertad del sentimiento, mediante la ausencia del concepto"[19]. El hombre interiormente dividido del racionalismo es la contracara del deseo de dominio de lo racional sobre los límites de la naturaleza y el empobrecido hombre empirista es en realidad una declaración de victoria del cuerpo sobre el espíritu.

2.3. Hegel lleva la liberación de los límites a su raíz metafísica. El bien es la anulación de la finitud: "En el deber ser empieza la superación respecto a la finitud, esto es infinitud. (...) El deber ser, por otro lado, es el superar el límite, pero un superar que es por sí mismo sólo finito. Tiene por tanto su lugar y su valer en el campo de la finitud. (...) El deber moral

[18] R. EUCKEN, "Superación del límite", *Hombre y mundo, una filosofía de la vida*, II, 2, 2, g, Madrid: Aguilar, 1957.

[19] FRANZ VON BAADER, *Werke*, Band I, Leipzig: 1851, p. 324.

es un deber ser dirigido contra la voluntad particular, contra el deseo egoísta y el interés arbitrario; puesto que la voluntad en su movilidad puede aislarse de lo verdadero, lo verdadero se mantendrá como un deber ser"[20].

La liberación de la finitud acaba con la falsedad de la identidad como rasgo fundamental del ser. Hegel: "El curso del mundo vence, pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud; vence sobre la virtud para la que la abstracción carente de esencia es la esencia. Pero no vence sobre algo real, sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; —tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un mundo determinado este contenido: que el individuo que pretexta obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos, se considera como una esencia excelente;— es una inflación que agranda su cabeza y la de los otros, pero la agranda hinchándola de vacío"[21].

El curso del mundo terminará por imponer el deber ser, en términos de la disolución de la identidad personal. La identidad personal es una mentira insostenible frente a la verdad del mundo como totalidad. La virtud que desde Píndaro se definiera como la realización de lo propio, es un ardid del ser finito en un intento desesperado de huir de su destino irrevocable. Anaximandro *vicit*.

2.4. El pensamiento metafísico —luego de Schopenhauer, Nietzsche y el triunfo del positivismo— ha sufrido un fuerte descrédito en la cultura contemporánea. Si Hegel resolvió la dificultad de convivencia entre lo absoluto y lo determinado a favor de lo absoluto, la negación de la metafísica y el tono nominalista predominante en la cultura actual llevan a una cosmovisión en la que la realidad es un conjunto de seres débiles, inconsistentes y fragmentados entre sí: la liberación histórica coincide con el desprecio del absoluto y de los seres individuales[22]. La ruptura con el pensamiento metafísico no fue equivalente al retorno de la síntesis subjetiva, sino el abandono de toda síntesis y subjetividad. El pensamiento se transforma en fábula y el sujeto en género.

Así describen el mundo natural y humano Gilles Deleuze y Félix Guattari:

> Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos y sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máqui-

[20] G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar Hachette, 1968, p. 119 y ss.

[21] *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985, p. 229.

[22] Para este tema se recomienda, GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1986.

> na fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquella. (...)
> Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (...)
> Lo mismo que para el amor es para la esquizofrenia: no existe ninguna especificidad ni entidad esquizofrénica, la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y la naturaleza. (...)
> El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta... Bolsa de aguas y cálculos de riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de m. o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo objeto supone la continuidad de un flujo, todo flujo la fragmentación del objeto. Sin duda cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver —el hablar, el oír, el cagar, el besar... Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o ve su flujo cortado por la otra. (...) Realizar el proceso, no detenerlo ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos[23].

Lo real es un ello genérico que intenta sacudirse las mentiras de los códigos culturales que lo aprisionan. Cuando el capitalismo se encontraba logrando una interesante tarea de decodificación al transformar todo valor en valor de cambio, surge el psicoanálisis con una nueva visión recodificadora de categorías humanas. Tal es el interés del anti-edipo, demoler la cosmovisión freudiana de lo real. Revelar el carácter genérico-funcional del ello que es la otra cara de la esquizofrenia individual. Toda finitud es falsa, carece de identidad más allá del fragmento del ello que manifiesta. Todo mapa humano es una mentira que intenta codificar el ello, poner límites a lo que carece de ellos.

Baudrillard da un paso más. Si en la filosofía del posestructuralismo francés aún pervive la figura del deseo (Deleuze-Guattari, Foucault, Lacan), en su filosofía la categoría "deseo" pasa a ser también un código cultural.

[23] JEAN BAUDRILLARD, *El anti-Edipo*, Barcelona: Paidós, 1954, p. 11; Cf. también GILLES DELEUZE - F. GUATTARI, *Rizoma*, Valencia: Pre-textos, 1977.

Jean Baudrillard: "Si hay deseo —es la hipótesis de la modernidad— entonces nada debe romper la armonía natural, y el maquillaje es una hipocresía. Si el deseo es un mito —es la hipótesis de la seducción— entonces nada prohíbe que sea representado por todos los signos sin limitaciones de naturalidad. (...) ¿Cómo responder a la apariencia pura, sino reconociendo su soberanía? ¿Desmaquillar, arrancar ese velo, conminar a las apariencias a desaparecer? Absurdo: es la utopía de los iconoclastas. No hay Dios tras las imágenes e incluso la nada que encubren debe quedar en secreto. La seducción, la fascinación, el resplandor estético de todos los grandes dispositivos imaginarios reside en eso: en la desaparición de toda instancia, ya sea la de la cara, la desaparición de toda sustancia, ya sea la del deseo —en la perfección del signo artificial—"[24].

Anulación del rostro humano y protagonismo del artificio. Todo es cultura, nada es *natura*, ni siquiera el deseo que había servido de coartada como último bastión de la metafísica. Lo que es, es simulacro sin referente, producto de la actividad humana. Ya no queda nada por desintegrar. Hemos desintegrado a todo Otro, Esto y Nosotros. Pareciera que hemos llegado al final del callejón sin poder dar un nuevo paso hacia adelante.

> En el fondo la revolución se ha producido en todas partes, aunque de ninguna forma como se esperaba. En todas partes lo que ha sido liberado lo ha sido para pasar a la circulación pura, para ponerse en órbita. Con cierta perspectiva podemos decir que la culminación ineluctable de toda liberación es fomentar y alimentar las redes. Las cosas liberadas están entregadas a la conmutación incesante y, por consiguiente, a la indeterminación creciente y al principio de incertidumbre.
>
> Nada (ni siquiera Dios) desaparece ya por su final o por su muerte, sino por su proliferación, contaminación, saturación y transparencia, extenuación y exterminación, por una epidemia de simulación, transferencia a la existencia secundaria de la simulación. Ya no un modo fatal de desaparición, sino un modo fractal de dispersión.
>
> Ya nada se refleja realmente, ni en el espejo, ni en el abismo (que sólo es el desdoblamiento al infinito de la conciencia). La lógica de la dispersión viral de las redes ya no es la del valor, ni, por tanto, de la equivalencia. Ya no hay revolución, sino una circunvolución, una involución del valor. A la vez una compulsión centrípeta y una excentricidad de todos los sistemas, una metástasis interna, una auto virulencia febril que les lleva a estallar más allá de sus propios límites, a trascender su propia lógica, no en la pura tautología sino en un incremento de potencia, en una potencialización fantástica donde interpretan su propia pérdida[25].

La cultura humana se ha revelado de tal modo como arbitrariedad y

[24] JEAN BAUDRILLARD, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1987, pp. 90-91.

[25] JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 10-11.

artificio, que ya nada alberga un valor sagrado o tan solo un valor. La *liberación* ha hecho *proliferar las redes*. Lo fractal nos confunde y nos asfixia. No es un punto de llegada deseable. Estamos aplastados por nuestros propios escombros. Entramos en la era de Josef K.

Procederemos a continuación a poner bajo una lente de aumento más poderosa las razones histórico-filosóficas que han llevado a cabo esta tarea de vaciamiento del sentido de lo real, de desacralización del mundo y de empobrecimiento de la vida, que generan la sensación de claustrofobia en que nos hallamos, sepultados bajos las ruinas de nuestra cultura. Nos ayudaremos en esta tarea con los principales autores de la Escuela de Frankfurt.

3. Perdida del aura. Empobrecimiento de la experiencia y asfixia espiritual

Walter Benjamín publicó en 1936 su famoso opúsculo, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Allí analiza la obra de arte y su nuevo modo de recepción dentro de la cultura de masas. Una de las tesis centrales del ensayo es la constatación de la pérdida del "aura" de la obra de arte en las nuevas manifestaciones culturales: "Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podemos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico"[26].

¿Qué entiende Benjamin por "aura"? Benjamin:

> Conviene ilustrar el concepto de aura, que más arriba hemos propuesto para temas históricos, en el concepto de un aura de los objetos naturales. Definimos ésta como la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de las montañas, de esa rama. De la mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura. Estriba éste en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: acercar, espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. (...) Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible. Se denota así en el ámbito plástico lo que en el ámbito de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y

[26] WALTER BENJAMIN, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989, p. 22.

> de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación"[27].
> La definición del aura como 'la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)' no representa otra cosa que la formulación del valor cultual de la obra artística en categorías de percepción espacio-temporal. Lejanía es lo contrario que cercanía. Lo esencialmente lejano es lo inaproximable. Y serlo es de hecho una cualidad capital de la imagen cultual. Por propia naturaleza sigue siendo 'lejanía por cercana que pueda estar'. Una vez aparecida conserva su lejanía, a la cual en nada perjudica la cercanía que pueda lograrse de su materia[28].

W. Benjamin vincula el "aura" con la manifestación y la percepción del algo sagrado, lejano, inaprensible, misterioso, singular, en la naturaleza y en la obra de arte. La cultura de masas avanza hacia una pérdida del "aura". Por su parte, Horkheimer amplía la tesis de la eliminación de la percepción del aura y la remite explícitamente a un proceso de desacralización general de lo real, dependiente del progresivo avance de la instrumentalización de los seres a que conduce el positivismo anti-metafísico, punto de llegada de la idea de razón formal autónoma o subjetiva. La ruptura con la trascendencia, la ausencia de participación, vacía de sentido al pensamiento, el arte y a la experiencia humana en general:

> Cuando estaban vivas las grandes concepciones religiosas y filosóficas, los hombres pensantes alababan la humildad y el amor fraterno, la justicia y el sentimiento humanitario, no porque fuese realista mantener tales principios, y en cambio riesgoso y desacertado desviarse de ellos, o porque tales máximas coincidieran mejor con su gusto, presuntamente libre. Se atenían a tales ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad, porque las hacían armonizar con la idea de *lógos*, bajo la forma de Dios, de espíritu trascendente o de naturaleza como principio eterno. No sólo se entendía así a las metas supremas, atribuyéndoles un sentido objetivo, una significación inmanente, sino que hasta las ocupaciones e inclinaciones más modestas dependían de una creencia en la deseabilidad general y en el valor inherente de sus objetos o temas.
> Los orígenes mitológicos, objetivos, que la razón subjetiva va destruyendo, no sólo se refieren a los grandes conceptos generales, sino que evidentemente forman también la base de comportamientos y actos personales y enteramente psicológicos. Todos ellos —hasta llegar a los sentimientos más oscuros— se desvanecen al verse despojados de su contenido objetivo, de ese vínculo con la verdad supuestamente objetiva. Así como los juegos de

[27] *Ibidem*, pp. 24-25.

[28] WALTER BENJAMIN, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1989, p. 26.

> los niños y las quimeras de los adultos tienen su origen en la mitología, toda alegría veíase otrora ligada a la creencia en una verdad suprema. (...)
> Estas antiguas formas de vivir que arden lentamente debajo de la superficie de la civilización moderna proporcionan aún en muchos casos el calor inherente a todo encantamiento, a toda manifestación de amor hacia alguna cosa por la cosa misma y no como medio para obtener otra. El placer de cultivar un jardín se remonta a épocas antiguas en que los jardines pertenecían a los dioses y se cultivaban para ellos. La sensibilidad ante la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, se anuda mediante mil tenues hilos a esas representaciones supersticiosas. Cuando el hombre moderno corta esos hilos, ya sea burlándose de ellos, ya sea ostentándolos, podrá conservar todavía por un rato el placer, pero su vida interior se habrá extinguido.
> La alegría que sentimos en presencia de una flor o por la atmósfera de un cuarto, no podemos atribuirla a un instinto estético autónomo. La receptividad estética del hombre se ve ligada en su prehistoria con diversas formas de idolatría; la creencia en la bondad o la santidad de una cosa preceden a la alegría por su belleza. Esto no vale menos respecto a nociones tales como las de libertad o humanidad. (...)
> En opinión de la razón formalizada, una actividad es racional únicamente cuando sirve a otra finalidad, por ejemplo a la salud o al relajamiento que ayudan a refrescar nuevamente la energía de trabajo. Dicho en otras palabras, la actividad no es más que una herramienta, pues sólo cobra sentido por su vinculación con otros fines. (...)
> No es posible afirmar que el placer que un hombre experimenta al contemplar, por ejemplo, un paisaje, duraría mucho tiempo si a priori estuviese persuadido de que las formas y los colores que ve no son más que formas y colores; que todas las estructuras en que formas y colores desempeñan algún papel son puramente subjetivas y no guardan relación alguna con un orden o una totalidad cualquiera plena de sentido; que sencilla y necesariamente no expresan nada[29].

La pérdida del aura *señala por encima del ámbito artístico* (Benjamin) y está relacionada con la desacralización de lo real producida por la razón devenida en razón instrumental (Horkheimer) y con el cambio en la percepción en la sociedad actual que tiende a *acercar lo lejano* y *negar la singularidad* (Benjamin) o estandarizar.

En la obra mencionada, Benjamin hace un balance positivo de la pérdida del aura, con el que Adorno por su parte no coincide[30]. Para Benjamin

[29] MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As.: Sur, 1969, pp. 44-48.
[30] Cf. T. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamín*, Madrid: Cátedra, 1995, p. 138 y ss. Para Adorno,

el avance de la sociedad de masas se encuentra estrechamente relacionado con el protagonismo histórico del proletariado y los cambios sociales que tiene a su cargo, dentro de la cosmovisión marxista. La mirada optimista de Benjamin sobre la historia se empañará luego del pacto entre Hitler y Stalin. Es conocido el trágico final de Benjamin luego de este acontecimiento. Pero partió no sin dejarnos su testamento intelectual: las *Tesis sobre filosofía de la historia*[31]. Allí el protagonismo del mal en la historia aparece por todos los poros del tan anteriormente aplaudido proceso: "Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ese aspecto debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual le da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso"[32].

Progreso y destrucción se dan la mano generando una tierra llena de escombros. El intento por desentrañar el mecanismo del mal en la historia de los últimos siglos que denunciaran las *Tesis*, está presente en la obra que más tarde escribieran T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La dialéctica del Iluminismo*. Los movimientos "acercar y estandarizar" que explicaban la pérdida del aura aparecen allí, como partes esenciales de un proceso histórico más amplio, presentado en todos sus detalles, el iluminismo racionalista cuyo punto de llegada es el positivismo que se erige en modelo del saber.

Pasemos, entonces, a apreciar en esos detalles las causas histórico-filosóficas del proceso de disolución de las identidades llevado a cabo "de Fausto a Josef K." con la ayuda de Adorno y Horkheimer.

4. Un punto clave en el proceso: La racionalidad instrumental

En la *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer proponen establecer en el iluminismo las raíces histórico-filosóficas de la situación humana de posguerra: la instrumentalización del hombre tanto en la sociedades autoritarias como en la sociedad de consumo, la perversión de la industria cultural, el empobrecimiento de la experiencia. La introducción a la obra enumera los rasgos centrales del iluminismo, corriente cultural de la cual se saben herederos y con cuya crítica esperan rescatar de su autodestrucción.

Benjamín sobreestima la pérdida del aura y subestima al arte autónomo, en cuya capacidad crítica y de resistencia al positivismo burgués, confía.

[31] En WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos, 1982.

[32] WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos, 1982, p. 113.

Uno de los aspectos esenciales del iluminismo es el desarrollo del saber como poder. El ser humano al experimentar su vulnerabilidad frente a la naturaleza desconocida busca seguridad en el saber como forma de dominio. Miedo e intento de dominio son parte de un binomio que resultó ser el motor de la historia de los últimos siglos. El saber transformado en técnica dominaría la rebelde naturaleza creando una vivienda segura para el ser humano. Ecos fáusticos. Pero un verdadero domino sólo puede darse si existe una proporcionalidad entre el sujeto dominante y el objeto de dominio. Si el objeto desborda con su consistencia ontológica al sujeto, no hay manera de encontrar seguridad. Fue imperativo, pues, "acercar" al objeto, como el felino que avanza hacia su presa. Trocar cualidad por cantidad y funcionalidad.

"Acercar", superar la lejanía, es una manera poética de hablar de la inmanentización, de la búsqueda de la equivalencia entre razón-percepción y mundo, la anulación del misterio. "El intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada"[33]. (...) "A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso"[34].

Acercar, reducir la realidad a esquemas subjetivos de comprensión: "El iluminismo reconoce a priori como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. (...) La sociedad burguesa se haya dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se resuelve en números y en definitiva en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia; y el positivismo moderno confina esto a la literatura. Unidad es la palabra de orden, desde Parménides a Russell. Se continúa exigiendo la destrucción de los dioses y de las cualidades"[35].

Lo real es traducido en los términos de la definición que el sujeto le impone. La multiplicidad, riqueza y singularidad de lo real, son estandarizadas en la síntesis subjetiva. Este mecanismo se vuelve contra el sujeto. La mirada instrumental sobre las cosas se proyecta también sobre el ser humano: "La abstracción, instrumento del iluminismo se conduce sobre sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria para lo cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en esa "tropa" en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo"[36]. La tropa de Hegel: "Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que

[33] T. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987, p. 16.

[34] *Ibidem*, p. 18.

[35] *Ibidem*, pp. 19-20.

[36] *Ibidem*, pp. 26-27.

se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagre a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde, utiliza a los otros y es utilizado"[37].

Hacer el mundo equivalente al sujeto para poder así dominarlo, incluyó el sometimiento al ser humano como parte integrante del mundo que se quería dominar. La organización social es un elemento absolutamente esencial de la vida humana que no podía mantenerse al margen de la racionalización. De este modo, el sujeto debe ser un instrumento del todo social al que pertenece. Como en *Un mundo feliz*, ocupar eficientemente y sin demoras su lugar en la colmena.

La instrumentalización lleva al debilitamiento de las identidades. El trato instrumental empobrece la experiencia y el empobrecimiento de la experiencia debilita la identidad. A su vez el debilitamiento de la identidad anula el punto firme de apoyo desde donde podría surgir un cambio. De este modo el espíritu de dominio neutraliza toda amenaza que pudiera provenir de la libertad. "El espíritu se transforma de hecho en ese aparato de dominio y autodominio que la filosofía burguesa, equivocándose, ha visto en él desde siempre. (...) Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha adaptado tiempo ha el cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son la experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos algo que aún no ha sido tocado. La nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida"[38].

El proceso consigue adaptar a los miembros que lo integran. En la adaptación los sujetos pierden su capacidad crítica y se someten a las demandas externas; sucumbiendo sin saberlo, a la falsa alternativa entre identidad y supervivencia, eligen la supervivencia. Sosiegan así al desasosegado instinto de conservación. Pero lo que en realidad ocurre es el sacrificio de la identidad individual en beneficio de la supervivencia del sistema. El individuo, dice Adorno ahora en *Dialéctica negativa*, se paraliza fascinado e inconsciente ante el hechizo de lo colectivo:

> Los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo un hechizo. Es la figura subjetiva del espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo. Aquello contra lo que los individuos nada pueden y que los niega es en lo que se convierten (...) Los individuos se comportan de acuerdo con lo inevitable espontáneamente y como a priori. Por más que el principio nominalista les simule su particularismo, en

[37] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985, p. 331.
[38] T. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 52-53.

realidad actúan colectivamente. Si en algo tiene razón la insistencia hegeliana en la universalidad de lo particular, es en que lo particular, bajo su forma pervertida de particularismo impotente y abandonado a lo universal, resulta impuesto por el principio de la falsa universalidad. La doctrina hegeliana de la sustancialidad de lo universal se apropia el hechizo subjetivo. Lo que aquí se presenta como lo superior metafísicamente debe su aura ante todo a su impenetrabilidad e irracionalismo, a lo contrario del espíritu que es según la metafísica. En el fondo de los sujetos hay, más allá todavía de su psicología, una capa de determinismo que no hace más que prolongarse al nivel psicológico; ese sustrato está al servicio de la situación antagónica que amenaza con aniquilar las capacidades de transformarla a partir de los sujetos. (...) Si ya no se le siente (al hechizo), es porque apenas nada ni nadie se halla tan libre de él como para que pueda aparecer en esa diferencia. Por el contrario, la humanidad sigue arrastrándose como en las esculturas de Barlach o en la prosa de Kafka: una fila interminable de cautivos encorvados, encadenados uno a otro, incapaces de levantar la cabeza bajo el peso de lo que existe. (...) La conducta animal se diferencia de la humana por su carácter ineludible, y aún en el caso de que se haya transmitido a la especie animal hombre, se convierte en ésta en algo cualitativamente distinto. Aquí interviene precisamente la capacidad de reflexión, que puede en principio romper el hechizo, pero que está a su servicio. Esta perversión es la que lo amplifica y convierte en el mal radical, carente de la inocencia de ser simplemente así. (...) Una vez que los hombres son entregados sin resistencia al monstruo de lo colectivo, pierden su identidad[39].

La finalidad del hechizo es conservar las cosas como son:

Hechizo e ideología son la misma cosa. La ideología tiene su totalidad en su origen biológico. El *sese conservare* de Spinoza, la auto conservación, es realmente la ley natural de todo lo que vive. Su contenido es la tautología de la identidad: lo que tiene que ser es lo que ya existe así como así. La voluntad se retrotrae a su sujeto y éste se convierte en fin como mero medio de sí mismo. Ya aquí se realiza el paso a la falsa conciencia; si el león tuviese conciencia, su furia contra el antílope, al que quiere devorar, sería ideología. El concepto de finalidad a que la razón se eleva por la consecuencia de su propia conservación debería emanciparse del ídolo del espejo. El fin sería entonces lo que es distinto del sujeto como medio. Sin embargo, la auto conservación lo oscurece, fijando los medios como fines que no requieren la legitimación ante la razón. Cuanto más se desarrollan las

[39] T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986, pp. 342-344.

> fuerzas productivas, tanto menos evidente se hace la finalidad en sí mismas que la auto conservación. (...) El hecho de que la auto conservación a través de los tiempos fuera difícil y precaria, hace que los impulsos del yo, instrumento suyo, posean una violencia casi irresistible, incluso después que la auto conservación se hiciera fácil en principio gracias a la técnica; una violencia mayor que la de los impulsos objetuales, por más que el especialista en ellas, Freud, lo haya ignorado. Si el hechizo conduce a la metafísica que hoy domina realmente, ello se debe a la irracionalidad objetiva que supone un esfuerzo superfluo al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. El estadio actualmente alcanzado por la fetichización tecnológica de los medios como fines denota la victoria de esa tendencia hasta el absurdo manifiesto: comportamientos ya superados, aunque en otro tiempo racionales, son invocados tal como fueron por una lógica de la historia, que ha dejado de ser lógica[40].

Lo interesante que ha sacado a la luz la Escuela de Frankfurt es que la idea de razón de la modernidad iluminista, esparcida en la historia por el pensamiento positivista y su eficacia técnico-científica, ha introducido en todas las áreas de la vida el valor de lo instrumental como único valor. Su fuerza es la del instinto de conservación que atraviesa la mirada humana haciendo cambiar la faz de la tierra en la modificación cualitativa de todas las relaciones.

Las conclusiones filosóficas de Adorno, el sometimiento de lo particular al hechizo de lo universal, la eliminación de las cualidades determinadas en beneficio de una totalidad abstracta y, en definitiva, anónima las encontramos también en el ámbito de la sociología.

5. Todo lo sólido se desvanece en el aire[41]

> *"¿Es posible que todo sistema, todo individuo contenga la pulsión secreta de liberarse de su propia idea, de su propia esencia, para poder proliferar en todos los sentidos, extrapolarse en todas las direcciones?"*
>
> Jean Baudrillard[42]

5.1 El trabajo

El sociólogo norteamericano Marshall Berman, en el libro que da titulo a esta parte del trabajo, sostiene que una de las consecuencias del crecimiento de la burguesía, altamente emparentado con el progreso científico

[40] T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986, pp. 347-348.

[41] Expresión de Karl Marx tomada del *Manifiesto del partido comunista* y que Marshall Berman utiliza para dar título a su libro sobre la modernidad publicado por Siglo XXI, Madrid, 1991.

[42] JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, pp. 12-13.

y técnico que hiciera expandir la producción y con ella el capital, ha sido la disolución de las identidades. La rueda producción-consumo-capital, exige la dialéctica de la construcción-destrucción-construcción, sin la cual se detendría. No es económicamente rentable producir bienes duraderos y si duran hay que convertirlos en desechos poniendo en órbita un nuevo producto, más atractivo. Pero leamos a Marx, en quien M. Berman se apoya. Según Marx, el sistema de producción capitalista ha tenido una gran responsabilidad en los movimientos de liquidación de las identidades:

> La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus superiores naturales las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel pago al contado. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados.
>
> La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. (...) La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...[43]

Resuenan nuevamente conceptos ya vertidos: disolución de límites, pérdida del aura, instrumentalización de los vínculos, profanación de lo sagrado. La razón instrumental, arma de la voluntad de poder, conclusión de la filosofía, aparece aquí como motor de la economía y con ella de la inserción de grandes cambios sociales.

Por otra parte, el sistema de producción, nuestra organización económica, no sólo revoluciona y transforma profanando las coordenadas objetivas con que se relacionaba el hombre sino al mismo sujeto que las diseña. Nuestra organización productiva necesita de hombres con identidades débiles, fácilmente adaptables a los cambios vertiginosos de las reglas del juego económico. Sostiene el sociólogo polaco, Zygmunt Bauman, que

[43] K. MARX, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires: Anteo, 1971, pp. 35-37.

este radio de movilidad creciente es una novedad histórica: "La cadena invisible que unía a los trabajadores con su lugar de trabajo impidiéndoles movilidad, era, según Cohen, *el corazón del fordismo*. La ruptura de esa cadena era el cambio decisivo, la divisoria de aguas de la experiencia vital asociada con la decadencia y la acelerada desaparición del modelo fordista. Como observa Cohen, *quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba en cambio tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio*"[44].

La movilidad exige capacidad de adaptación. La capacidad de adaptación, maleabilidad. "De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con un relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral —y el ritmo y la frecuencia de cambio seguramente habrán aumentado antes de que la vida laboral de la presente generación concluya—. La *flexibilidad* es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado del trabajo presagia el fin del *empleo tal y como lo conocemos*, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de *hasta nuevo aviso*. La vida laboral está plagada de incertidumbre"[45].

El sistema actual pide, al parecer, una "virtud" bien determinada: la capacidad de adaptación a los cambios. Una demanda de readaptación permanente sólo puede ser satisfecha si el sujeto carece de cualidades demasiado definidas que representarían un obstáculo en el proceso. "De su definición, se deduce que la autenticidad, como la verdad, sólo puede ser una: no puedes *ser auténtico* al mismo tiempo que adoptas y abandonas diferentes colores y formas, a menos que tu signo distintivo (si así se lo puede considerar) sea la *ausencia* de autenticidad. Y es esta última clase de autenticidad la que ha pasado a ser considerada como el más valioso de los recursos y, consecuentemente, como el valor más codiciado: la ausencia de compromiso y, particularmente, de un compromiso duradero con cualquier forma particular; la abertura al futuro (sorprendentemente por definición), la facilidad para cambiar de *identidad* frecuentemente y sin tardanza cuando se dé la oportunidad. ¡Vergüenza para todos aquellos que sólo pueden ser *auténticos* de una manera única e innegociable! La buena vida (una vida menos vulnerable) estriba en experimentar y en volver a comenzar una y otra vez. La gente que se incorpora a nuestro mundo tiende a retrasar y a aplazar lo más posible todo tipo de formas de compromiso: el tipo de estudios que quieren seguir (evitando siempre los caminos que conduzcan a especializaciones estrictamente circunscritas), el tipo de trabajo que querrían llevar a cabo o la empresa para la que preferirían trabajar, el cónyuge, la familia

[44] ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002, p. 64. Cf. DANIEL COHEN, *Richesse du monde, pauvretés des nations*, Paris: Flammarion, 1997, pp. 82-83.

[45] ZYGMUNT BAUMAN, *op. cit.*, p. 157.

por fundar; todos esos pasos, en fin, que en su momento parecía necesario dar para avanzar en el camino de la autenticidad"[46].

Ya en 1947, Erich Fromm, desde la psicología social, alertaba sobre lo mismo en su obra *Ética y psicoanálisis*. Seis años antes, en *El miedo a la libertad*, Fromm había definido la noción de carácter social: "éste surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social"[47]. Por lo tanto, según Fromm, el tipo de sociedad en la que se vive exige por parte de los hombres un proceso de adaptación que haga posible su subsistencia y el resultado de este proceso es la adquisición de determinadas características compartidas por los miembros de dicha sociedad. Cada época histórica tiende, mediante su modo de ser propio a desarrollar un perfil humano distinto. En la época actual, dice Fromm, ahora en *Ética y psicoanálisis*, se instala una modalidad de carácter que denomina carácter mercantil que produce un tipo humano novedoso definido justamente por la ausencia de cualquier rasgo estable de personalidad. "La orientación mercantil, sin embargo, no desarrolla algo que está potencialmente en la persona (a menos que sostengamos la absurda afirmación de que *nada* es parte de la dotación humana); su naturaleza misma es que no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabilidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación. En esta orientación se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino el vacío que puede llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo, una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable. (...) La premisa de la orientación mercantil es la *vacuidad*, la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente de carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado. Algunos de estos papeles no concuerdan con las peculiaridades de la persona, razón por la cual deben eliminarse, no los papeles, sino las peculiaridades. La personalidad mercantil debe estar libre, libre de toda individualidad"[48].

[46] BAUMAN, Z. - TESTER, K., *La ambivalencia de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 166.
[47] ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1980, p. 325.
[48] ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1980, pp. 91-92.

5.2 El ocio

"Allí van, los empobrecidos de espíritu hacia el infierno que es su reino de los cielos."

T. W. Adorno[49]

Para Guy Debord nuestro estilo de ocio es reflejo y contrapartida de nuestro modo de producción, de nuestro modo de trabajo. En *La sociedad del espectáculo*, sostiene que el espectáculo, característico del ocio actual, implica la colonización del ocio por el sistema de producción. La instrumentalización de la vida humana en el trabajo y impulsa a vivir el ocio dentro del marco de evasión que impone la industria cultural. Trabajo y espectáculo se reclaman mutuamente y ayudan a conservar el *satus quo*. Esto es así porque el hombre-espectador se distancia de los demás en los momentos de ocio, pues si bien pude estar en compañía de otros, el grupo permanece alienado en la imagen ("el espectáculo reúne lo separado en tanto y en cuanto está separado"[51]) y también se separa de sí mismo: no entra en contacto con su realidad individual. ¿Dónde pues situar la iniciativa para un cambio del esquema social o personal si el sujeto está ausente? El espectáculo es nuestro contemporáneo "opio de los pueblos"[52]. La historia, en la sociedad del espectáculo, retrocede a la circularidad del tiempo mítico. El iluminismo se caracterizaba por una creencia en el progreso histórico. Hoy, relatan los profetas de nuestro tiempo, asistimos al fin de la historia. El fin de la historia está íntimamente relacionado a la desaparición del protagonismo del sujeto en beneficio de la conservación de las estructuras. El sujeto está fuera de sí en el trabajo y en el ocio. ¿Dónde situar la libertad para un cambio perfectivo?

En esta línea de análisis, el sociólogo Pierre Bourdieu pone una lente de aumento sobre la relación entre las reglas de juego del espectáculo televisivo y la posibilidad de pensamiento crítico. La aceleración de la imagen televisiva hace imposible el pensamiento, ejerce una suerte de *violencia simbólica* sobre los espectadores[53] Las reglas de juego del espectáculo se introducen en otros ámbitos de la vida cultural "como un caballo de Troya" que hace peligrar la supervivencia de la cultura[54]. A Bourdieu le interesa la vigencia del sistema democrático dentro de la cultura de la imagen y como sociólogo quiere revelar la estructura oculta que mueve los hilos del espectáculo. Reconoce la validez del viejo principio acerca de que un mayor conocimiento de lo real abre un horizonte de mayor libertad al hombre y al ciudadano.

[49] T. W. ADORNO, *Minima moralia*, Madrid: Taurus, 1987, parágrafo 8, p. 36.
[50] GUY DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca, 1995, parágrafo 6.
[51] *Ibidem*, parágrafo 29.
[52] *Ibidem*, parágrafo 44.
[53] PIERRE BOURDIEU, *Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 38 y ss.
[54] *Sobre la televisión*, p. 86 y ss.

Es alarmante la vigencia del pensamiento de Ludwig Feuerbach con que Debord encabeza *La sociedad del espectáculo:* "Y sin duda nuestro tiempo ...prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... Lo que es *sagrado* para él no es sino la ilusión, así lo que es profano es la *verdad*. Mejor dicho: lo sagrado se engrandece ante sus ojos a medida que disminuye la verdad y crece la ilusión, al punto de que *la mayor ilusión* es también para él *lo más sagrado*"[55]. Trasladamos estas afirmaciones que fueron hechas a propósito de la religión, al ámbito de la sociedad del espectáculo y el reino de lo virtual y nos será prácticamente imposible no reconocer su actualidad.

¿Para qué mirar de frente el abismo de nuestra realidad, vaciada de su aura, si podemos distraernos con la imagen?

Esta es la tesis que desarrolla Jean Baudrillard, en *Cultura y simulacro*[56]. Asistimos a la época de 'la presesión de los simulacros'. Las imágenes ocultan el vacío de lo real. Mirar cara a cara el vacío sería insoportable: "No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es necesario que este intento fracase para que la ausencia de verdad no salga a la luz"[57]. La imagen gana espacio al desierto: "Al igual que los barrocos somos creadores desenfrenados de imágenes, pero en secreto somos iconoclastas. No aquellos que destruyen las imágenes sino aquellos que fabrican una profusión de imágenes donde no hay nada que ver. La mayoría de las imágenes contemporáneas, video, pintura, artes plásticas, audiovisual, imágenes de síntesis, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver, imágenes sin huella, sin sombra, sin consecuencias. Lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas ha desaparecido algo. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido"[58].

Frente a la instrumentalización de la vida y la falta de atractivo de lo real, preferimos la aceleración y la imagen, a la nada. Somos como aquellos esclavos de Platón que estaban convencidos de que fuera de la caverna no había nada y se acostumbraron a vivir en un mundo de sombras.

La industria cultural no es aséptica depende de una cosmovisión determinada. Dice Max Horkheimer: "Lo que hay que aclarar es que, no es que la goma de mascar perjudique a la metafísica, sino que la goma de mascar es metafísica. No criticamos a la cultura de masas porque dé demasiado al hombre o porque le haga la vida demasiado segura (...) sino porque hace que los hombres reciban demasiado poco y demasiado malo"[59].

Como los sofistas, a quienes acusaba Platón de ser mercaderes de golosinas para el alma, hoy compramos a la sociedad del espectáculo, la goma de mascar con la que nos alimentamos. El sistema de vida empaqueta al hombre dentro de una gran estafa con respecto a sus posibilidades vitales.

El modo de producir exige hombres maleables. Y el sistema social los

[55] Prefacio a la segunda edición de LUDWIG FEVERBACH, *La esencia del cristianismo.*

[56] Cf. JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1987.

[57] JEAN BAUDRILLARD, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1987, p. 60.

[58] JEAN BAUDRILLARD, *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991, p. 23.

[59] Cf. Introducción de T. W. ADORNO a: ALDOUS HUXLEY, *Un mundo feliz*, México: Porrúa, 1994.

entrena para ello mediante el sometimiento a la aceleración de la vida cotidiana, mediante el sistema de educación que cada vez es menos autónomo —menos académico y más funcional— respondiendo a las demandas de la organización, y mediante la industria cultural que contribuye ampliamente a la descentralización del sujeto, disolviendo su núcleo interior de resistencia. Como se ve el análisis social nos lleva muy cerca del hechizo de lo colectivo, de T. W. Adorno.

* * *

Hemos tratado de presentar distintas líneas de fuga que convergen en el horizonte de la disolución de las identidades: el espíritu de dominio, la racionalidad instrumental y la organización del trabajo y el ocio en la sociedad contemporánea. Estas eran las ideas que teníamos en mente cuando afirmamos una cierta victoria en los hechos del Mito de Anaximandro: al parecer, todo lo que nace está condenado a perecer, incapaz de permanecer en los límites de su propia identidad.

6. La recuperación del rostro humano

Nuestro punto de partida es una visión *metafísica* diametralmente opuesta a la que subyace al derrotero filosófico que venimos desarrollando. Sostenemos una idea del ser que afirma la consistencia ontológica de los entes particulares. Lo real es lo concreto que posee un modo de ser propio, henchido de cualidades que nos invitan a entrar en comunión con ellas para el enriquecimiento de nuestra experiencia. Pero nuestra percepción de lo real se haya altamente mediada y embotada por las características de la cultura.

Entrar en una óptica metafísica diferente exige una transfiguración de la percepción en el plano *antropológico*.

Una primera etapa en esta tarea de transfiguración, pensamos, ha de ser "cinética" y "micrológica". ¿Será posible hacer un rebaje en la aceleración en que nos encontramos por la inercia del proceso histórico? Si somos incapaces de hacerlo no creo que haya posibilidad de salida.

La velocidad y el vertiginoso cambio alterativo, se ha convertido en un valor al servicio de la eficiencia y sobre todo de la competencia. Esta constelación de valores transforma todas nuestras relaciones. Las vuelve superficiales y las hace gravitar hacia la instrumentalización pervirtiéndolas. De este modo, se pervierte nuestra relación con el conocimiento, la naturaleza, el arte, la comunidad, con Dios.

¿Cómo podríamos pensar, meditar, entrar en la espesura en la velocidad? La contemplación y creación estéticas también requieren de un ritmo propio que no puede ser impuesto arbitrariamente. La velocidad es un ácido disolvente de la pureza de los distintos órdenes. Las relaciones interpersonales, la relación con Dios, piden tiempo.

Quizás lo que en mayor medida nos hace falta en primer lugar sea tiempo; tiempo para vivir conforme a las necesidades de nuestra naturaleza. Lo primero entonces es un acto de sumisión a los ritmos temporales de los distintos procesos vitales.

La desaceleración nos abre a la micrología, a la posibilidad de reconstruir nuestra relación con lo finito, con lo concreto. Nos abre a la posibilidad de sumergirnos en la realidad, de romper la parcialidad de nuestra mirada y ser capaces de empatía; de salir del despotismo de la eficiencia en términos cuantitativos y embargarnos en una dimensión cualitativa de nuestro ser en el mundo. De tener una experiencia real de lo existente, de rescatar la pluridimensionalidad de la experiencia humana y con ella la verdadera experiencia de lo infinito.

Aquí llegamos entonces a una sutil diferencia con el mito de Anaximandro. Mientras en esa línea de pensamiento, lo finito se disuelve en lo infinito, aquí buscamos el valor infinito en lo finito, desde una perspectiva metafísica que admita la convivencia sin antagonismos entre lo absoluto y lo determinado, en la que se mantiene la lejanía del Principio, su no-confusión con los seres y a la vez su presencia y cercanía en el sostenimiento amoroso de los seres. Todo lo cual brilla en el aura. No sólo su lejanía sino también su proximidad. La proximidad y lejanía que colma de valor a los seres y nos posibilita una experiencia plena, no sólo en tanto que los seres remiten a su Origen, sino también en tanto que estos efectivamente tienen un valor en sí, más allá de lo instrumental. Este es el misterio de la participación: efectivamente Dios participa, da, pone algo en la realidad con lo que nosotros somos capaces de vincularnos. Desde allí podríamos recuperar el aura, las raíces en la lejanía de los seres y su valor singular en la cercanía.

Esto nos permite entrar ahora en una perspectiva *ética*: la fuente máxima de recentralización, apaciguamiento y experiencia del infinito, es la percepción del rostro humano.

Lévinas: "El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto (...) Y toda significación en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación de otra cosa. Aquí, por el contrario es, en él solo, sentido".

En la percepción del carácter sagrado del rostro, se instala para el dinamismo humano el punto de partida de la ética, su llamado al cumplimiento del "deber-ser". Con esto de "sagrado" hemos dado un paso adelante del que somos conscientes y que se relaciona con el tema de la *imagen* y *semejanza*. Podemos percibir su carácter de sagrado porque es *imagen* y *semejanza*, aunque ese paso al Origen no sea evidente y requiera una alta dosis de revelación y clarividencia. Para la mirada despierta, la percepción del rostro humano es una experiencia sagrada, aunque no sea dicha con estas palabras. Y lo sagrado pide atención, respeto y cuidado, que no son sino otros nombres de la virtud.

El miedo al abismo del misterio, a lo no-dominable acabó por generar los fantasmas de los que pretendía huir: una organización del mundo inabarcable, impersonal, fuera de la escala humana y asfixiante.

Quizás habría que invertir esa relación primitiva. Trocar el miedo por la confianza a partir de la experiencia de lo sagrado del orden que nos trasciende.

Introducimos, entonces, otro elemento: desaceleración, micrología, experiencia del infinito y confianza. Se objetará que la confianza sería sencilla de obtener si no existiera la sospecha de que algo no anda bien en el orden del mundo. Y es verdad.

Aquí llegamos a la otra explicación del origen del mal. El relato bíblico sitúa a éste en la desobediencia de Adán. Su desobediencia significó la ruptura del orden. Apostó a la independencia de lo dado y a la rebeldía frente a las reglas del juego. No coincidimos con la identificación de la caída con el "saber" como afirma Chestov. El saber es un gran don cuando no intenta llegar equipararse con el misterio. Ni siquiera con el misterio del mal. Ya aconsejó Dios a Job sobre este tema. El tema del mal sigue siendo un gran signo de interrogación para el hombre. Conocemos sus consecuencias.

Sólo podemos tener confianza si aceptamos que bajo el desorden permanece el orden que pide ser liberado en nuestra experiencia del infinito, para desplegar toda su fuerza fecunda.

Tendríamos que recobrar la sana ingenuidad del caballero del verde gabán y su idea del saber como contemplación y servicio. Pero también lo positivo de los otros héroes y antihéroes. El sentimiento protagónico de Fausto y la conciencia de la miseria de Josef K. Sumisión, protagonismo y conciencia de la propia miseria son los rasgos humanos que pide la situación actual para estar a la altura de sus necesidades.

Bibliografía

ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1986.

ADORNO, T. W., *Minima moralia*, Madrid: Taurus, 1987.

ADORNO, T. W., Sobre Walter Benjamín, Madrid: Cátedra, 1995.

ADORNO, T. W. - HORKHEIMER, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

BAUDRILLARD. J., *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1991.

BAUDRILLARD, J., *De la seducción*, Buenos Aires: REI, 1987.

BAUDRILLARD, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia: Pre-textos, 1986.

BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1987.

BAUMAN, Z. - TESTER, K., *La ambivalencia de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 2002.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002.

BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos* I, Buenos Aires: Taurus, 1989.

BENJAMIN, W., *Iluminaciones* IV, Madrid: Taurus, 1998.

BENJAMIN, W., *Correspondencia con G. Scholem*, Madrid: Taurus, 1987.

BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI, 1991.

BOURDIEU, P., *Sobre la televisión*, Barcelona: Anagrama, 1997.

CHESTOV. L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca, 1995.

DELEUZE G. - GUATTARI F., *Rizoma*, Valencia: Pre-textos, 1977.

DELEUZE, G. - GUATTARI F., *El anti-Edipo*, Barcelona: Paidós, 1985.

FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1980.

FROMM, E., *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 1980.

GOETHE, J. W. VON., *Fausto*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Alianza, 1988.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 1985.

HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1969.

HUXLEY, A, *Un mundo feliz*, México: Porrúa, 1994.

JAEGER, W., *Paideia*, México: FCE, 1980.

JAY, M, *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, 1984.

JENCKS, CH., *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981.

KAFKA, F., *El proceso*, Buenos Aires: Need, 1996.

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1999.

LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2000.

LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Barcelona: Anagrama, 1990.

LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1990.

LÖWY, M., *Walter Benjamin, Aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE, 2002.

MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona: Seix Barral, 1968.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Bs. As: Hyspamérica, 1984.

MARX, K., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires: Anteo, 1971.

ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1943.

PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1988.

SCIACCA, M. F., *La libertad y el tiempo*, Barcelona: Miracle, 1967.

STEINER, G., *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989.

SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid: Rialp, 1991.

VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Barcelona: Paidós, 1989.

VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.

VIRILIO P., *El arte del motor*, Buenos Aires: Manantial, 1996.