

Nicolás Del Valle O.
(Editor)

La Actualidad de la Crítica

Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt



international institute
for philosophy and social studies.

ediciones / metales pesados

Nicolás Del Valle O.
(editor)

La Actualidad de la Crítica
Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt



international institute
for philosophy and social studies.

ediciones / metales pesados

Registro de la Propiedad Intelectual N° 251.819
ISBN: 978-956-8415-79-2

Imagen de portada: *Opuestos/Silla*. Paula de Solminihac. Hormigón y silla de madera,
60 x 40 x 20 cm (aprox.), 2010. Cortesía de la artista.

Diagramación y corrección de estilo: Antonio Leiva

Diseño de portada: Alejandra Norambuena

© ediciones / metales pesados

© De los autores

ediciones@metalespesados.cl

www.metalespesados.cl

José Miguel de la Barra 460

Teléfono: (56-2) 2632 89 26

Santiago de Chile, abril 2015

Impreso por Salesianos Impresores S.A.

Crítica de la civilización. Sobre la dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer

Nicolás Del Valle O.

Con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* (1947), la teoría crítica de la sociedad de Theodor Adorno y Max Horkheimer se desplaza desde una «crítica de la economía política» fundada por Karl Marx hacia una «crítica de la cultura» motivada por las ideas de Friedrich Nietzsche. Ir más allá de Marx significaba, para los teóricos de Frankfurt, reubicar la preocupación por el «capitalismo» en un contexto investigativo mayor: la crítica de la «civilización». Sostengo que este cambio en la obra de ambos autores puede ser leída en términos de desplazamiento y rastreada a partir de una línea de continuidad que condensa aquella deriva de Marx a Nietzsche: la relación entre lo humano y la naturaleza que permanece a lo largo de toda la obra de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* es la obra que se preocupa de este asunto profundamente.

La relación de lo humano y la naturaleza como constitutiva de lo social no sería una novedad de este libro publicado por ambos en 1947, más bien la antropología de Adorno y Horkheimer se encuentra en los orígenes de sus trabajos de la década de 1930¹. Lo singular de *Dialéctica de la Ilustración* radica en mostrar la decadencia del proyecto civilizatorio de Occidente desde la cultura de

¹ Del Valle Orellana, N. (2011). «Marx, naturaleza y la teoría crítica». En *Actual Marx Intervenciones*, N° 11, 2º semestre. Santiago, Chile, pp. 13-35.

los griegos, pasando por la genealogía de la moral judeo-cristiana y la Ilustración, hasta el totalitarismo y la industria cultural de las sociedades liberales. Esta gran historia era presentada a través de una escritura fragmentaria y en clave política. De lo que se trataba era de una genealogía del poder, de la dominación del hombre sobre el hombre, pero también de su condición: la dominación del hombre sobre la naturaleza. Por ello es que la radicalización de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer respecto de su proyecto inicial, consiste en ubicar a la dominación del hombre sobre la naturaleza como eje de una filosofía social. La herencia de Marx y de conceptos provenientes de la crítica de la economía política como enajenación, explotación y apropiación, en el contexto de la discusión sobre las relaciones del humano sobre la naturaleza, era traducida en términos más amplios como «dominación».

La dominación introduce la cuestión del lazo social, es decir, de la subjetividad y el poder, pero además seguía consistiendo en aquella dominación del hombre sobre la naturaleza gracias a medios técnicos. Ya en la sociología de Max Weber, el Estado como forma de dominio político supone un conjunto de medios técnicos para el ejercicio de su poder. Pero un segundo paso es que el dominio del hombre sobre el hombre no solo supone un dominio de la naturaleza externa, sino que además requiere de un dominio interno al sujeto, lo que denominaron «naturaleza interna». En el capitalismo tardío, las fuerzas humanas se han consolidado en un dominio sistemático sobre la naturaleza externa al mundo social, quedando reducida a mero material, pero también ha incluido nuevas formas de dominación que son internalizadas por los sujetos. Con su crítica de la Ilustración a partir de la «dominación de la naturaleza», Adorno y Horkheimer delinean una crítica de la civilización al identificar que dicho ejercicio de poder emerge en los orígenes de la civilización humana.

En este ensayo comenzaré presentando la distancia que Adorno y Horkheimer toman respecto del proyecto civilizatorio de la Ilustración. Si bien la crítica del capitalismo emprendida por Marx proveía de un conocimiento imprescindible para la teoría crítica, éste debía ser reajustado a las nuevas modalidades históricas que el capitalismo adoptaba. Este movimiento consistió en un *desplazamiento* de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer desde la obra de Marx hacia la de Nietzsche, pero no una ruptura o corte con el primero. Para sostener esta tesis abordaré la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* en la tradición de la teoría crítica, recalcando la lectura del representante más insigne de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas. Como se verá, la influencia de Nietzsche muestra que la racionalización y moralización impuesta por la civilización se dirige a dominar la naturaleza interna a los humanos desde mucho antes del capitalismo. Este desplazamiento hacia Nietzsche permite reconfigurar la teoría crítica de la sociedad fundada a partir de Marx. Con su temprana lectura de Marx, Adorno y Horkheimer descubrían la importancia de la relación entre humanos y naturaleza para la crítica de la economía política y la formulación de otra antropología, pero lo diferente del aporte genealógico de Nietzsche era distanciarse de la crítica de la economía política y el remontarse a la emergencia de la civilización, a los orígenes de la subjetividad occidental. Será de nuestro interés, entonces, la herencia genealógica de la crítica de Adorno y Horkheimer, ya que ahí se expone la «crítica de la civilización» como más radical que la emprendida por el marxismo.

El desencantamiento: Ilustración y dominación de la naturaleza

La *Dialéctica de la Ilustración* fue escrita en 1944 y publicada posteriormente en la pequeña editorial holandesa Querido en 1947. Éste es el acontecimiento que pronuncia un «desplazamiento» hacia Nietzsche en la obra de Adorno y Horkheimer que ya venía gestándose en la década de 1930². Ambos seguirán sosteniendo la propuesta general de su trabajo temprano de una teoría crítica de la sociedad de herencia marxiana que se estructura de acuerdo a la relación entre humanos y naturaleza; sin embargo, esta vez se proponían criticar la promesa ilustrada de emancipación del progreso técnico, económico y científico y exponer cómo resultaba en su contrario: dominación, explotación y administración de la vida humana y natural. Con la «crítica del capitalismo» se encontraba el modo de conocimiento adecuado para analizar críticamente a la sociedad del presente. Más aún, seguían la tradición materialista de Marx, pero acercándose a la década de 1940, la teoría crítica se volvía más escéptica del optimismo marxista respecto de la técnica³. Pues si algunos marxistas veían la posibilidad de emancipación en un estadio social desarrollado técnicamente, en ese mismo lugar Adorno y Horkheimer detectaban la sofisticación de un dominio cada vez más difuso e irreconocible.

La última novedad de la modernidad, la «sociedad de masas», ya sea en el nazismo o el estalinismo, como en su versión liberal estadounidense, confirmaba esta sospecha. La teoría crítica debía estar a las alturas de su tiempo, pensar su presente, ahí

² Para un análisis de las coincidencias y discrepancias de Nietzsche y la teoría crítica de Adorno y Horkheimer véase Pütz, P. (1981-2). «Nietzsche y la teoría crítica». En *Telos*, Nº 50. Nueva York: Telos Press Publishing.

³ Adorno, T. (2006). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Ediciones Akal, p. 26.

recaía su actualidad. Ir más allá de Marx, no porque se dejara atrás una lectura dialéctico-materialista de la sociedad, sino más bien por el cambio de las condiciones históricas de las sociedades en el siglo XX, una teoría realmente materialista se reformula de acuerdo a las transformaciones sociales. El diagnóstico del capitalismo que Marx formula respondía a sus propias condiciones materiales de existencia, diametralmente distintas a las de Adorno y Horkheimer. El capitalismo avanzado, en tránsito a un «mundo de la administración», si bien aún podía caracterizarse por una racionalidad capitalista como la instrumental, no concordaba con las categorías de la crítica de la economía política del siglo XIX. En el siglo XX, la racionalidad capitalista de las sociedades permea los diferentes ámbitos de la sociedad.

Con el análisis del capitalismo de la crítica de la economía política, podían vislumbrar las condiciones de injusticia y explotación de la sociedad y la naturaleza. Además, brindaba una epistemología donde interés y conocimiento, poder y saber, se relacionaban internamente. Pero la crudeza de las sociedades capitalistas de la mitad del siglo XX dejaba una impresión poco optimista. La «expansión gigantesca del poder humano sobre la naturaleza», motivo y resultado de la modernidad, truncaba toda posibilidad a la emancipación y empujaba a la humanidad hacia «una nueva barbarie»⁴. Ya no se trataba de una reconciliación futura entre humanos y naturaleza que resultara en el comunismo⁵, sino de

⁴ La oposición entre civilización y barbarie puede encontrarse profusamente en la literatura colonial. Véase Sarmiento, D. F. (2003). *Facundo: Civilización y barbarie en las pampas Argentinas*. España: StockCero, Editorial de Libros Españoles y Latino Americanos para el mercado norteamericano. Adorno y Horkheimer se apropian de esta oposición, como de muchas otras del centro del discurso moderno, para demostrar hasta qué punto desde el propio léxico ilustrado se puede evidenciar su aporía irreductible. Esta táctica es lo que Adorno llamó «crítica inmanente», dislocando las oposiciones internas a la realidad para trascenderlas.

⁵ Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

la realización de su reverso. Esta impresión pesimista respecto de los progresos de la modernidad será explícita en el prólogo de la primera versión de 1944 dedicada a Friedrich Pollock, donde declaran sobre el corazón del libro: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie»⁶.

Pero este malestar con la cultura moderna, que es enfatizado entrando a los escritos de la década de 1940, podía encontrarse en sus primeros trabajos. Incluso cuando la teoría crítica se declaraba abiertamente marxista no coincidía con ciertas posturas ortodoxas respecto de los potenciales de la razón y la reconciliación entre humanos y la naturaleza. La similitud del diagnóstico histórico de 1937 y el de la *Dialéctica de la Ilustración* demuestra su distancia respecto al proyecto de la civilización representado en la figura de la humanidad.

[...] la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que se asienta la historia moderna, contiene en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los reproduce continuamente, cada vez con mayor crudeza, y tras un período de incremento, de despliegue de las fuerzas humanas [...]; tras la expansión gigantesca del poder humano sobre la naturaleza, finalmente obstaculiza el desarrollo posterior y empuja a la humanidad a una nueva barbarie⁷.

Con el análisis del capitalismo que se tomaba de Marx, Adorno y Horkheimer llegan a una conclusión distinta respecto de la promesa de la Ilustración implementada con la racionalización

⁶ «Prólogo 1944/47». En Adorno, T., y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, p. 5.

⁷ «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937). En Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, p. 62.

capitalista en las sociedades. El «incremento» de las fuerzas humanas no llevaría a un despliegue de un mundo «verdaderamente humano» en que hombre y naturaleza se reconcilian, sino a la aparición de un nuevo género de barbarie donde la naturaleza se rebela sobre el hombre produciendo su conciencia y condenándolo a la cosificación. La Ilustración llegaba hasta el paroxismo con el totalitarismo y este proceso podía ser detectado antes del capitalismo, arguyendo que «el mecanismo totalitario que toma a su servicio [el totalitarismo] es tan antiguo como la civilización»⁸. Este contrapunto podía ser detectado en los escritos de la década de 1930. Si es que hay algo novedoso que la Ilustración trajo consigo, es una nueva barbarie, la producción de una masa humana irreflexiva y seducida por los efectos fetichistas de la sociedad capitalista. La mistificación, que para Adorno era parte de todo proceso de formación del orden social, era reforzada hasta el exceso debido a que la dominación sobre la naturaleza se extiende de manera brutal. La «expansión gigantesca» del poder humano sobre la naturaleza se realizaba en la rebelión de la naturaleza mítica; es decir, la cosificación del mundo humano y la naturaleza.

Lo que Adorno y Horkheimer llamaron «dialéctica de la Ilustración» era el análisis crítico que ellos emprendieron sobre la cultura moderna y sus raíces en las bases de Occidente. La Ilustración señalaba un proceso de «mejoramiento de la humanidad», un enaltecimiento del humano, pero que, finalmente, en su momento de mayor despliegue, manifiesta su reverso negativo: la dominación social sustentada en la dominación sobre la naturaleza externa e interna a cada uno de los individuos. El hombre, que por el miedo originario pretende explicar lo desconocido y dominar la naturaleza mediante la técnica y el concepto, termina por ser siervo de ella. La civilización no es sino, desde el

⁸ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 231.

principio, barbarie. Este es el proceso de (des)humanización que Adorno y Horkheimer exponen en toda su magnitud. La crítica emprendida tiene como orientación revelar el punto aporético de la Ilustración como momento civilizatorio. La Ilustración sería un movimiento que desde su nacimiento contiene el germen de su propia autodestrucción:

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 [...] de 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 doquier⁹.

Para ambos pensadores la Ilustración traza fines emancipatorios pero trae inscrita la dominación. El progreso deviene regresión. La aporía es la experiencia de la cual Adorno y Horkheimer se refieren: tal cual se ha trazado el proyecto de la Ilustración es imposible. Este diagnóstico no respondía solo a la tradición de la filosofía de la historia, además contribuye a la formulación de una teoría social de la modernidad que se hiciera cargo de las aporías que la filosofía podía iluminar.

En términos de teoría social, el concepto de Ilustración se corresponde con un tránsito histórico, el «movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones»¹⁰, no calificando solo como la

⁹ «Prólogo 1944/47». En Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 53.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 51.

historia de la filosofía que culmina en el siglo de las luces, sino también como un «movimiento real» expresado en «formas históricas concretas» e «instituciones sociales». La Ilustración como movimiento histórico de transformaciones sociales. Por ende, el libro además de ser un texto filosófico tiene serias pretensiones científico-sociales. Como se sabe, lo que está en juego es el proceso de racionalización capitalista, el progreso de las sociedades occidentales, lo que en sociología se llamó modernización y que actualmente se identifica con el desarrollo. El «progreso», propio de toda modernización capitalista, aquella idea que según Adorno era «antimitológica por antonomasia»¹¹, era ya mitológico. El desarrollo tecnocientífico y sus efectos en la sociedad es directamente proporcional al empobrecimiento de la experiencia humana, la ciencia elevaba un manto mítico sobre lo ya mítico y hace que la naturaleza esté allí independiente de los asuntos humanos para ser dominada. El hombre como dominador de la naturaleza se verifica por doquier, detrás de toda la arquitectura social se encuentra el dominio técnico de la naturaleza. La teoría crítica de Adorno y Horkheimer detecta una relación inmanente entre razón y dominio que hace de su historia los rastros del proceso de constitución del sujeto desde los orígenes de la civilización: el movimiento de objetivación que separa al hombre de la naturaleza y que en el presente es reproducida a través de la intervención técnica del capitalismo tardío.

La posición de Max Weber para esta tesis era central desde un principio y se debió en parte a la influencia de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács. Weber leído a través de Marx. El acento en la «dominación» sigue la intuición general de la «sociología de la dominación» a la cual Weber adscribe sus estudios políticos y sobre religión, y se le debe la lectura de la modernidad

¹¹ Adorno, T. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 35.

como «desencantamiento del mundo» y proceso de «racionalización». De hecho, el concepto de racionalidad para describir la sociedad moderna cumple un rol en la teoría crítica desde el ensayo de Horkheimer de 1937, articulándose con el análisis del capitalismo heredado de Marx. A pesar de ello, el énfasis en la relación entre humanos y naturaleza que Marx identificaba con la apropiación del trabajo social¹², el intercambio orgánico o la relación metabólica entre sociedad y naturaleza, ahora era codificada en la idea de la «dominación de la naturaleza» comprendiéndola como la manipulación y explotación de la naturaleza a escala planetaria.

Este nexo entre Marx y Weber proviene de la gran influencia de las lecturas de Lukács, pero también era ineludible para el clima intelectual que vivían Adorno y Horkheimer¹³. Marx y Weber eran indispensables para un análisis de las sociedades capitalistas. La diferencia con las teorías sociales de Marx y Weber era que *Dialéctica de la Ilustración* se presentaba como un libro de impronta filosófica como «crítica de la cultura»¹⁴, colaborando con un pensamiento social que cruce los límites de la teoría social. No obstante, a pesar de la escritura fragmentaria y del carácter filosófico, a través de la figura de la modernidad como «desencantamiento del mundo» y

¹² Marx, K. *El capital*, tomo I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 130.

¹³ Anderson, P. (2013). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

¹⁴ «La filosofía como crítica de la cultura». En Horkheimer, M. (1966). *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus, pp. 17-29. Para una lectura de Adorno como teórico de la cultura véase Bonnin, J. E. (2010). «La noción de negatividad como problema teórico y herramienta de análisis en las teorías de la cultura: Lukács, Adorno, Marcuse». En *Nómadas, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, N° 10, Madrid. Esta relación con la crítica y teoría de la cultura puede verificarse con su recepción en el campo de los estudios culturales, para ello véase Castro-Gómez, S. (2001). *Traditional vs. Critical Cultural Theory* en *Cultural Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, N° 49, pp. 139-154. Gunster, S. (2004). *Capitalizing on Culture: Critical Theory for Cultural Studies*. Toronto: University of Toronto Press.

«proceso de racionalización»¹⁵, Weber brindaba cierta consistencia sociológica a la lectura de Adorno y Horkheimer. Por lo demás, su propuesta se radicalizaba si se leía junto a Marx y a través de Nietzsche. La tesis «el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»¹⁶, solo podía sostenerse con la base comprensiva de la sociología de Weber junto a la crítica de la economía política de Marx y la crítica de la cultura de Nietzsche. El acercamiento a la filosofía no significaba el alejamiento de la ciencia social; muy por el contrario, ambas se compenetraban aún más en el texto sobre la Ilustración. Adorno y Horkheimer trabajaban en la frontera entre filosofía, estudios literarios e investigación social¹⁷.

Con el «desencantamiento del mundo», Max Weber se refería a la vía de racionalización que resultó propia de Occidente¹⁸, como aquel proceso de desmoronamiento de las figuras religiosas en las sociedades europeas desde el siglo XVI. Para Weber había una relación inmanente entre el desencantamiento y la racionalización del mundo¹⁹. El «desencantamiento del mundo» se traducía al concepto sociológico de racionalidad que significaba el despliegue de la economía capitalista, acompañada por el derecho moderno y la burocratización de la estructura política. Se refería

¹⁵ Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 167, 188 y 234-236. Weber, M. (1973). «Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1. Madrid: Taurus. Weber, M. (2004). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 8, 21, 23, 47 y ss., 61, 76, 78 y ss., 83, 109, 128, 132, 175, 216, 265, 650.

¹⁶ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 56.

¹⁷ Esto puede ser corroborado en cada uno de los capítulos de *Dialéctica de la Ilustración*. El capítulo introductorio es un ensayo a modo de marco teórico que presenta la hipótesis filosófica. Los capítulos sobre Homero y Marqués de Sade corresponden a exégesis de Adorno y Horkheimer a modo de estudio literario. Finalmente, los textos sobre industria cultural y elementos del antisemitismo son capítulos dedicados a ciertas investigaciones sociales que exponían el avance de la *Dialéctica de la Ilustración*.

¹⁸ Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit.

¹⁹ A esto Habermas lo ha denominado una «relación no contingente» entre modernidad y racionalismo occidental. Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores, pp. 11-33.

al proceso de industrialización y la ampliación de los ámbitos sociales regidos por la decisión racional, consistente en la instalación de la ciencia y la tecnología en distintas esferas de la vida humana. La racionalización de las sociedades se trataba de la institucionalización de la razón tecnocientífica y la sofisticación de los sistemas de acción racional en variados ámbitos de la vida de las personas.

Esta tesis anunciada por Weber es radicalizada en *Dialéctica de la Ilustración*. El desencantamiento del mundo caracterizaba al proceso moderno que Weber describía, pero, según los teóricos críticos, los gérmenes se hallaban incluso en la magia, en los albores de la civilización occidental, «los mitos que caen víctima de la Ilustración eran ya producto de ésta [...] el mito quería narrar, nombrar, contar un origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar»²⁰. El mito es ya Ilustración en tanto que quería dominar a la naturaleza mediante la explicación humana²¹. El «desencanto del mundo», entonces, como el proyecto de dominar la naturaleza mediante la razón, pero también como proceso de «civilización» desde tiempos mitológicos hasta el desarrollo técnico, científico y económico de las sociedades modernas. Siguiendo las premisas de su trabajo temprano, la lucha entre sociedad y naturaleza se había ido transformando en una «ciega» dominación de las fuerzas humanas sobre las naturales.

Este proceso es el avance de la razón del sujeto, que intenta dar sentido y explicación a todo lo que se le presenta como extraño, coincide con la sofisticación de los medios de dominación sobre la naturaleza de la modernización social. Como argumentan en

²⁰ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 63.

²¹ Para un tratamiento detallado del concepto de mito en *Dialéctica de la Ilustración* véase Escobar, J. (2009). «Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la *Dialéctica de la Ilustración*». En *Areté. Revista de Filosofía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XXI, N° 2, pp. 381-400.

un comienzo, este movimiento de objetivación de la naturaleza es ya la fractura constitutiva de la enajenación del ser humano²². A diferencia de Weber y Marx, sostenían que el «desencantamiento del mundo» en tanto que actitud del hombre sobre la naturaleza, acontecía antes del capitalismo y el fetichismo de la mercancía, y se dirigía al origen de lo humano²³. Con Nietzsche, los gérmenes de la Ilustración se remontaban a los orígenes de la civilización²⁴, ya sea en la cultura de los griegos o en las primeras formas de organización humana. La dominación de la naturaleza era detectada más allá de la «ilustración moderna», en la «ilustración antigua» de la cultura helénica²⁵ o, inclusive, en los comienzos de la hominización en las sociedades primitivas.

En la cultura de los griegos, la voluntad de saber sobre la naturaleza se expresaba solapadamente en el ímpetu de los mitos

²² del Valle Orellana, N. *Marx, naturaleza y la teoría crítica*, op. cit., pp. 13-35.

²³ Esta perspectiva también es explorada por la obra tardía de Lukács, donde reconoce la ausencia de la lectura de los Manuscritos de economía y filosofía de Marx en la escritura de *Historia y conciencia de clase*. Con ello, Lukács se percató que el fenómeno de reificación propia de la objetivación ocurre antes del fetichismo de la mercancía. Para este punto véase especialmente el prefacio de Lukács a edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase*: «Sin duda, *Historia y conciencia de clase* intenta comprender todos los fenómenos ideológicos por su base económica, pero la economía queda conceptualmente estrechada al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber: el *trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza*. Mas esa deficiencia es consecuencia natural de la actitud metodológica básica. Ella acarrea a su vez la desaparición de las verdaderas pilastras reales de la imagen marxista del mundo, y el intento de explicitar con mayor radicalidad las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo fracasa necesariamente por falta de fundamentación económica» [cursivas del autor]. «Prefacio» (1967). En Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Editorial Grijalbo. Éste sería el punto que marca el giro ontológico de Lukács que cristalizó en su obra *Ontología del ser social* (Buenos Aires: Herramienta, 2008).

²⁴ Barahona, E. (1996). «Razón, crítica y verdad: Momentos epistemológicos de la *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y T. W. Adorno. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 30. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, pp. 176 y ss.

²⁵ «Observaciones sobre la antropología filosófica» (1935). En Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 56.

como explicaciones del mundo, pero expresamente en su propia historiografía, donde se instalaba una actitud filosófica contra lo mítico. Ese rechazo de lo mítico para acceder a la realidad sin velos religiosos o mágicos se encuentra en el modo como Tucídides entendía la historia: para Nietzsche, él era «el enemigo de lo mítico y lo típico de la historia»²⁶. El saber helénico ya representaba ese optimismo de la razón que Adorno y Horkheimer leían en clave de «dominación sobre la naturaleza».

Pero más aún, para Adorno y Horkheimer la tesis del desencantamiento del mundo como lectura de la civilización se apoyaba en los resultados de los estudios antropológicos de Freud. En el análisis de las sociedades primitivas que Sigmund Freud presenta en *Tótem y tabú* (1916) se establecía una relación entre la «psicología de los pueblos primitivos» y la «psicología del neurótico» que tendría como una de sus características la idea de dominar la naturaleza por parte de las fuerzas humanas²⁷. Para él habría una conexión directa entre el totemismo y el falocentrismo característico de las sociedades de su tiempo. El guiño a la obra de Freud, por crítico que sea, revela aún el dejo interdisciplinario de los primeros trabajos de los años treinta. Desde la perspectiva de Adorno y Horkheimer, ya el totemismo era ideología²⁸ e identifican la magia con el dominio desmitificador de la naturaleza característico de la ciencia moderna²⁹. La raíz del problema de la dominación sobre la naturaleza es la propia

²⁶ «La literatura filosófica». En Nietzsche, F. (1967). *Obras completas*, tomo V. Buenos Aires: Editorial Aguilar, p. 328. Según Nietzsche: «En los anteriores historiadores [respecto de Tucídides] lo mítico se muestra en la acción de potencias sobrenaturales, en un curso del desarrollo que corresponde a una necesidad religiosa, en la negación de proceso natural, en su totalidad o en un punto; es decir, en el cambio de la causalidad natural por una mágica».

²⁷ Freud, S. (1967) *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, p. 8.

²⁸ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 104

²⁹ *Ibíd.*, p. 66.

hominización, es decir, aquella «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo» solo puede darse allí donde el pensamiento y la realidad devienen «radicalmente separados»³⁰, luego de aquel proceso de «domesticación» del animal humano que establece una cesura entre el humano y el animal.

De este modo, Adorno y Horkheimer rompen la relación de inmanencia entre el racionalismo de la época del capitalismo y el desencantamiento del mundo de la teoría weberiana. «La imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo» de Freud, que se excede con la Ilustración, es ante todo por el proceso de domesticación de los individuos que procede desde las sociedades totémicas. Así, la dominación sobre la naturaleza se extiende «desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal»³¹, teniendo que dirigirse a la emergencia de la razón humana para explicar las relaciones de dominio en las sociedades capitalistas contemporáneas. Esta operación de separación entre humanos y naturaleza que sería necesaria para la dominación se ubicaría en los orígenes de la civilización³². La magia, el mito y el propio lenguaje humano³³ contenían en sí mismos una violencia originaria de la separación entre humanos y naturaleza que hacía posible el proceso de racionalización.

La crítica de la razón, que es patrimonio de la filosofía desde Immanuel Kant, era reconfigurada por la crítica genealógica de Nietzsche que detectaba en la civilización occidental una excesiva

³⁰ Ídem.

³¹ *Ibid.*, p. 291.

³² Muy iluminadoramente en los escritos póstumos de Nietzsche encontramos esta relación entre los orígenes de Occidente, Homero y la separación entre hombre y la naturaleza. «La lucha de Homero. Prólogo para un libro que no se ha escrito» (1871-72). En Nietzsche, F. *Obras completas*, op. cit., pp. 132 -137.

³³ «Ya cuando el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos» (Adorno, T. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., 74).

confianza en el poder de la razón. Junto con Marx y Nietzsche, la sociedad racionalizada se exponía como «irracional». La razón, en sí misma, era irracional³⁴. A pesar de ello, no puede negarse el ímpetu ilustrado de *Dialéctica de la Ilustración*, pues hay algo en el argumento del libro que no puede reducirse al ciego dominio, que se resiste a toda repetición: «La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio»³⁵. En consecuencia, si bien la Ilustración deviene dominación, se puede desprender también, desde sus inicios, una noción afirmativa de la Ilustración que ya no se circunscribe a la mera dominación del humano sobre la naturaleza, sino que se abra a una sociedad más allá de la dominación³⁶.

Excursus sobre la crítica de Habermas a *Dialéctica de la Ilustración*

Trabajar sobre un libro como *Dialéctica de la Ilustración* ofrece una riqueza invaluable gracias a su escritura y las múltiples líneas de lecturas y trazas argumentales. A esto hay que sumar el despliegue de discursos de los críticos, comentaristas y lectores que se producen en torno a ella, que hablan sobre ella y circulan como posibles puntos de interpretación. A pesar de ello, la singularidad de esta obra está dada no solo por la peculiaridad de su escritura sino por su recepción. Toda escritura supone la recepción de otro.

³⁴ Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial p. 114.

³⁵ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 56.

³⁶ Para una lectura de Nietzsche y su política más allá de la dominación véase Lemm, V. (2010). «Más allá de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche». En *Alpha*, N° 31. Osorno, Chile: Departamento de Humanidades y Arte, Universidad de Los Lagos.

En este excursio tendré un particular interés por la recepción crítica de Jürgen Habermas, reconocido heredero de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, pues sus objeciones pueden ser muy ilustrativas y de ellas podemos desprender argumentos para sostener la deriva interpretativa que se ha empleado aquí: la tesis del desplazamiento. Delinearé la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* concentrándome en la perspectiva de Habermas, para luego desarrollar sus objeciones a la tesis del libro respecto del escepticismo frente a la razón.

En gran medida, la recepción del libro ha dependido de la llamada «radicalización» de la crítica de Adorno y Horkheimer. Por así decirlo, es el propio ejercicio teórico y filosófico de la crítica lo que se desplaza. La crítica es de la civilización y analiza la dominación social a partir de la relación entre los humanos y la naturaleza. Pero también la presentación críptica, fragmentaria y aforística de la crítica le dio una peculiaridad que afectó su recepción. No por nada Albrecht Wellmer se refería a *Dialéctica de la Ilustración* por la «densidad literaria de su prosa, que se diría atravesada por descargas eléctricas»³⁷. Una de las dificultades a la hora de clasificarla y ver su lugar en la historia del pensamiento político y social estriba en la mismísima crítica y en el modo en que ésta se ejecuta³⁸. El modo de presentar la crítica no es baladí. Ya la escritura del libro dice bastante sobre el problema que nos atañe. Para Habermas, esta obra muestra el distanciamiento de la

³⁷ Wellmer, A. (1993). *Dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor Distribuciones, p. 15.

³⁸ Esta dificultad en cuanto a su clasificación ha sido destacada por el actual director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, Axel Honneth. Véase especialmente la entrevista a Honneth: Basaure, M.; Fath, T., y Vidal, V. (2005). «La herencia de la *Dialéctica de la Ilustración*. Entrevista con Axel Honneth». En *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 26. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 107-128. Mauro Basaure, Jan Philipp Reemtsma y Rasmus Willig (eds.) (2009), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

sociología y las ciencias sociales, precisamente por la presentación del argumento, el modo de la crítica.

El libro es un texto fragmentario, de muchos niveles y profundidades de lectura. Ella misma, a medida que se repite, se torna un proceder geológico, como si se internase en la tierra, entre capas en deslizamiento, las placas tectónicas que conforman el texto. Esta cualidad puede apreciarse en su sola composición: un ensayo como presentación de la tesis fuerte; dos excursos a modo de estudio literario sobre la *Odisea* de Homero y sobre Kant y el Marqués de Sade, ambos para verificar la dialéctica de la Ilustración; otros dos capítulos que exponen investigaciones sociales que tratan sobre la industria cultural en la sociedad de masas y los elementos del antisemitismo; y, finalmente, un conjunto de «apuntes y esbozos» o «fragmentos filosóficos» que vuelven sobre ciertos problemas planteados, que atisban problemas futuros, que rastrean el avance inclemente de la Ilustración. Su primera publicación de 1944, con el título de *Fragmentos filosóficos*, daba cuenta de su escritura.

A propósito del fragmento y de la recepción de la obra de Nietzsche, Habermas resalta su escritura para distanciarse de ella: «El fragmento es, y no casualmente, la forma literaria de un pensamiento que busca sustraerse a la coerción del sistema»³⁹. Mientras que Habermas se distanciaba por la falta de sistematicidad en los planteos, Adorno y Horkheimer desconfiaban del

³⁹ *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. En Jürgen Habermas (1982), *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Rei, p. 36. Esta aseveración de Habermas es certera, incluso, respecto de *Dialéctica negativa* de Adorno; obra que se caracterizó por su ímpetu filosófico de abarcar las grandes preguntas de la filosofía occidental moderna. Véase Esther Barahona (2006), «Categorías y modelos en la *Dialéctica negativa* de Th. Adorno: crítica al pensamiento idéntico en Logos». *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 39. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, pp. 203-233.

«gusto por el sistema»⁴⁰. Siguiendo a Nietzsche, esa confianza es «falta de probidad»⁴¹. Esto, para Habermas, hace a lo menos cuestionable la hipótesis de interpretar las conexiones de los aforismos de Nietzsche como un sistema, lo mismo sucedería con la obra de Adorno y Horkheimer en cuestión. Para Habermas, si se mide a la altura de una sociología o teoría social, la *Dialéctica de la Ilustración* es un libro insuficiente precisamente por su fragmentariedad. Lo tilda como un texto de filosofía de la historia del cual se pueden desprender elementos para elaborar una teoría social, pero desde su perspectiva no alcanza a explicar el desarrollo de las sociedades contemporáneas con una pretensión teórica y crítica. Si se sigue su lectura, la fragmentariedad y tono filosófico del texto es la pérdida de la sistematicidad característica de la sociología. El libro de 1947 traicionaría la teoría crítica en tanto que se aleja del proyecto de ciencia social interdisciplinaria⁴², pero también, y más importante aún, porque menoscaba los fundamentos de toda teoría crítica de la sociedad.

Entonces, el resultado de este cambio en las obras de Adorno y Horkheimer desde un análisis del capitalismo con un énfasis sociológico influenciado por Weber y Marx (muy en la línea de Lukács) hacia una investigación sobre la procedencia de la civilización, donde Nietzsche y Freud jugaba un papel importantísimo, concluía en la pérdida de sustento sociológico y además cuestionaba los supuestos de toda crítica. En este movimiento de una

⁴⁰ Anterior al libro de 1947, Horkheimer ya había publicado un texto de aforismos bajo seudónimo y titulado *Dämmerung* (1926-31). Posterior a *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno destaca *Minima moralia* y los aforismos sobre filosofía y religión de la obra tardía de Horkheimer. Véase Horkheimer, M. (1978). *Dawn & Decline: notes 1926-1931 and 1950-1969*. Nueva York: Seabury Press. Adorno, T. (2001). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.

⁴¹ «Aforismo 26». En Friedrich Nietzsche (2003), *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets Editores, p. 31.

⁴² Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, pp. 465 y ss.

crítica del capitalismo a una crítica de la civilización, Habermas identifica una distancia de la ciencia social interdisciplinaria y un acercamiento a la filosofía fragmentaria y negativa de la historia. Para el heredero, *Dialéctica de la Ilustración* es una traición con los fundamentos iniciales de la teoría crítica: «Nietzsche, y no Marx, indica el camino». No la teoría de la sociedad, históricamente formada, sino una crítica radical de la razón que denuncia la íntima relación entre razón y dominación es la que puede explicar «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie»⁴³.

Para Habermas, ante todo, significa una ruptura con Marx. Según Habermas, la *Dialéctica de la Ilustración* es el «libro más negro» del trabajo de Adorno y Horkheimer⁴⁴. Haciendo eco de una distinción entre escritores burgueses «sombrios» y «negros» hecha en el segundo excurso sobre Kant, Sade y Nietzsche, Habermas alinea la obra de los iniciadores de la teoría crítica con los dos últimos, estableciendo una cuestión central: mientras que en cronistas *sombrios* como Thomas Hobbes, Bernard Mandeville o Nicolás Maquiavelo «aún podían trazarse líneas que conducen a una teoría marxista de la sociedad. Los escritores *negros* de la burguesía, sobre todo el Marqués de Sade y Nietzsche, rompieron esas conexiones»⁴⁵.

¿Por qué se rompería con Marx al recibir el influjo del pensamiento de Nietzsche? Es por el «profundo escepticismo frente a la razón»⁴⁶. Según Habermas, con la incorporación de la filosofía de

⁴³ Habermas, J. (1993). «Remarks on the Development of Horkheimer's Work». En Seyla Benhabib et. al., *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 54 [traducción del autor].

⁴⁴ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 123.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ «Sobre la frase de Horkheimer “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”». En Jürgen Habermas (2001), *Atenas o Israel*. Madrid: Editorial Trotta, p. 122. Para la crítica de Jürgen Habermas a la influencia de Nietzsche a Adorno

Nietzsche, avanza una desconfianza frente a la razón que merma los fundamentos racionales de toda teoría crítica de la sociedad. Para Habermas, el proyecto de «introducir razón al mundo» de la primera teoría crítica era traicionado por acoger a Nietzsche, pues con ello se rompe con los parámetros normativos dados por la razón que se encontraban en la crítica desde Kant hasta Marx. La demoledora crítica de la razón, sostener que toda razón está contaminada con el germen del dominio, mermaría las motivaciones que inspiraban la crítica. Además, expone al movimiento de la Ilustración como proyecto trunco, aporético, y no como lo califica Habermas: inacabado y que resta profundizar⁴⁷. Entonces, para Habermas la crítica de la razón parece poco fructífera por tres motivos centrales. Primero, la crítica radical de la razón que proviene de Nietzsche hace de la crítica un movimiento contradictorio y paradójico⁴⁸: «Incluso la crítica a la razón instrumental sigue estando prisionera del modelo a que obedece la razón instrumental misma»⁴⁹. Este punto lleva al segundo: una crítica radical de la razón merma las bases normativas para toda crítica

y Horkheimer véase Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 63-148; y Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, op. cit. El problema es la distancia con Hegel; mientras que Habermas y Honneth pretenden rehabilitar un proyecto explícitamente hegeliano y con un marxismo muy depurado, Adorno y Horkheimer, si bien reconocen en Hegel como uno de los más grandes pensadores de la modernidad, optan por una lectura nietzscheana de la teoría marxiana de la historia. Sobre las críticas de Habermas a la primera generación de la Escuela de Frankfurt véase Carretero, A. (2006). «Jürgen Habermas y la primera teoría crítica. Encuentros y desencuentros. En *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales Cinta Moebio*, N° 27, diciembre. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

⁴⁷ Habermas, J. (1989). «Modernidad: un proyecto incompleto». En Nicolás Casullo (ed.), *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur, pp. 131-144.

⁴⁸ Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, p. 149.

⁴⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 496. Acerca de la noción de contradicción performativa, la crítica de Habermas y la Escuela de Frankfurt véase Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, pp. 63 y ss.

de la sociedad. Y, como consecuencia, con la ruptura con Kant y Marx, según Habermas, los primeros teóricos de la Escuela de Frankfurt recaían en una filosofía de la historia con ningún rendimiento teórico-social.

La crítica que Habermas hace a sus mentores no es nada arbitraria ni menos infundada. Por el contrario, se sustenta en que toda teoría social que pretende «criticar» la sociedad debe emitir un juicio evaluativo respecto de la realidad social que critica, y dicha evaluación supone parámetros normativos justificados racionalmente que permitan argumentar su validez. Una crítica de la sociedad supone una suerte de «pauta de evaluación» fundada en ciertos criterios racionales y razonables que puedan ser validados por quienes critican como por quienes son criticados. Así, entonces, para Habermas toda teoría crítica de la sociedad se mueve en tres niveles analíticos distintos: una teoría social que se construye de las descripciones y proposiciones respecto de la sociedad, una dimensión normativa que se refiere a la evaluación o pretensiones de validez de la crítica, y una justificación racional de la evaluación o juicio de la realidad social.

El punto que nos importa aquí es que la crítica y la razón tienen una relación indisoluble en tanto la crítica es una modalidad de la razón porque la segunda brinda las «normas» y las «justificaciones» a la primera. Habermas comprende la teoría crítica circunscrita al método crítico de Kant, y en cierto modo tiene razón. Con la figura de Kant no solo se demuestra esa ligazón entre crítica, razón e Ilustración, sino además se ubica el precursor de todo el pensamiento crítico. Por lo tanto, para Habermas el profundo escepticismo frente a la razón heredado de Nietzsche, termina por huir del pensamiento ilustrado del sistema del juicio y por ello de toda sociología o ciencia social crítica, albergándose en la filosofía de la historia. Además, la crítica radical de la razón

destruía las normas que nos permiten evaluar la realidad social de acuerdo a estadios deseables.

La teoría crítica de Adorno y Horkheimer podía poner en duda el pensamiento metafísico y exponía al mundo en su histórica producción. Pero, si se quieren encontrar las normas para sustentar juicios evaluativos de la realidad social y los fines de los actores había que ir más allá, se tiene que procurar consolidar una teoría social con juicios normativos. La crítica de Habermas presupone interiormente una normatividad heredera de la Ilustración que, precisamente, Adorno y Horkheimer se proponen mostrar imposibles. Según Habermas, en los fragmentos filosóficos de Nietzsche y *Dialéctica de la Ilustración* no hay una teoría de la sociedad y, además, es una crítica sumamente debilitada por la ausencia de normas que permitan emitir un juicio o una justificación a la crítica. A lo sumo, la *Dialéctica de la Ilustración* era una filosofía negativa de la historia que tiene resabios de la sociología y una mirada genealógica de la razón que reducía la instancia evaluativa al simple gusto estético⁵⁰; es decir, la validez a mera voluntad de poder. Los parámetros normativos de los que habla Habermas se encuentran en las postrimerías de la civilización moderna, en aquellas ideas que para Nietzsche se referían a «mejorar la humanidad», característico de la moral. El ímpetu de Nietzsche de ir más allá del bien y del mal, más allá de la verdad y la mentira, allende la razón y la sin razón, atravesaba todos los criterios racionales de la crítica. Ya desde su temprano ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁵¹, la verdad se reducía a la retórica. Y para Habermas «si el pensamiento ya no puede moverse en el elemento de la

⁵⁰ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 123-148.

⁵¹ «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873). En Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, op. cit., pp. 242-249.

verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden su sentido»⁵². La relación entre saber y poder, que hará célebre años más tarde la filosofía de Michel Foucault, detectada por Adorno y Horkheimer en el discurso de la Ilustración⁵³, complica a Habermas, pues superpone poder y validez, relativizando a esta última, reduciéndola a la lucha de interpretaciones, a la imposición de uno sobre otro. Mientras que para él las pretensiones de validez son susceptibles de ser defendidas mediante argumentos razonados que podrían ser comprendidos universalmente por cualquier ser humano⁵⁴. En suma, tras la huellas de Kant, la razón resulta en un tribunal que mediante el método crítico, fundado normativa y racionalmente, emite juicios sobre su objeto.

Sin ahondar aquí en la propuesta normativa de Habermas a la teoría crítica, la teoría de la acción comunicativa intentaría subsanar el déficit normativo de las teorías críticas antecesoras mediante el rescate de la razón. Ciertamente una razón sometida a una autocrítica que procura concebirse fuera del paradigma de la conciencia o la filosofía del sujeto, que entrega una solución a la dominación entre los seres humanos. La crítica de la civilización sostenida en la sospecha de la razón se definía a partir de una filosofía de la historia que identificaba a la dominación del hombre sobre la naturaleza como el motor de las transformaciones sociales. En vez, Habermas elabora una teoría crítica de la sociedad que se enfoca en las relaciones intersubjetivas que se fundan en la acción comunicativa de los hablantes. Comprende y critica las

⁵² Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 142.

⁵³ Esta relación en el discurso ilustrado Adorno y Horkheimer la detectan en la propia obra de Francis Bacon, uno de los padres de la Ilustración. Véase «Poder y conocimiento son sinónimos» o «El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para los señores del mundo» (Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 60).

⁵⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., pp. 36-37.

relaciones de dominación, pero no las relaciones entre sociedad y naturaleza, sino el dominio al interior de la sociedad. Así, para Habermas la modalidad aforística y fragmentaria de la crítica se traducía en términos de contenido en la pérdida de rendimiento sociológico. Mientras que Habermas orienta su teoría hacia un enfoque sociocognitivo para así entender sociológicamente la dominación entre los sujetos, para Adorno y Horkheimer la preocupación de Habermas no resuelve el problema de la dominación humana consistente en su ejercicio contra la naturaleza.

La crítica de Habermas se vuelve más consistente al mostrar que ambos próceres de la Escuela de Frankfurt son presos de una contradicción performativa o realizativa; es decir, que toda su crítica de la Ilustración pone en cuestión los supuestos del acto mismo de su crítica, negando sus posibilidades de justificación. «Una contradicción performativa no surge cuando se afirman simultáneamente como verdaderas dos proposiciones antitéticas (A y no A), sino cuando cualquier cosa que se declare está reñida con los supuestos o implicaciones del acto de declararla»⁵⁵. Adorno y Horkheimer critican la Ilustración mediante supuestos ilustrados.

Adorno y Horkheimer eran conscientes de este punto. De hecho, las contradicciones propias del lenguaje y las sociedades modernas se reflejaban en su escrito sobre la Ilustración. En su aforismo «Contradicciones», donde se recrea la conversación entre dos personas, ambos teóricos contestan a críticas como la de Habermas:

B: Yo no estoy contra la razón: solo quiero reconocer la forma que ha asumido.

A: Estás en contradicción contigo mismo [...] Tu misma existencia presupone el principio al que quisieras sustraerte.

⁵⁵ Jay, M. «El debate sobre la contradicción performativa». En *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, op. cit., p. 63.

B: No lo niego, pero la contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la sociedad⁵⁶.

Cuando Adorno y Horkheimer hablan de «contradicciones» no es para resolverlas, sino para exponerlas en toda su magnitud. El ímpetu reconciliador y superador de las contradicciones es una herencia hegeliana de la cual ambos teóricos no participan. En consecuencia, la contradicción al interior de su crítica de la Ilustración es consistente pues no responde a las pretensiones de coherencia, sino a las condiciones sociohistóricas como al propio objeto de la crítica (la dialéctica de la Ilustración). Adorno y Horkheimer apelarán a un exterior del lenguaje que muestra sus límites pero también lo afecta constitutivamente. Por lo tanto, Habermas demanda una cualidad que ya había sido desechada conscientemente por Adorno y Horkheimer⁵⁷.

En *Dialéctica negativa*, Adorno problematiza la alternativa normativa supuesta en la crítica sobre la contradicción performativa de Habermas. Dicho punto de vista normativo es considerado como una filosofía de la identidad que recae en la dominación de lo diferente. Adorno, en cambio, apunta a reconocer la existencia de contradicciones negando que siempre puedan ser superadas. Por lo tanto, la respuesta a la contradicción performativa Adorno la encuentra en la filosofía de Nietzsche, a quien

⁵⁶ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 284.

⁵⁷ Martin Jay reconoce, certeramente, esta debilidad de la crítica habermasiana: «Su decisión [la de Adorno] probablemente pueda defenderse como un reconocimiento de que la realidad social actual (pero no algo llamado “lenguaje”) hace que resulte anormal el estado de coincidencia performativa que quiere imponer Habermas. Lo que los teóricos del acto de habla se complacen en llamar “el feliz” u “oportuno” resultado de los actos ilocucionarios no parece fácil de alcanzar en un mundo que no logra satisfacer otros tipos de felicidad. Y, *a fortiori*, la superación intersubjetiva de la contradicción tiene aún menos probabilidades de darse» (Jay, M. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, op. cit., p. 77).

también se le podría achacar la crítica de Habermas respecto al socavamiento de los supuestos con los cuales se piensa.

En un primer nivel está la deuda que el propio Nietzsche reconoce respecto de Kant: «Los grandes hombres [...] eran capaces de emplear los recursos de la misma ciencia a fin de revelar los límites y la relatividad de todo conocimiento y, por lo tanto, poner decididamente en tela de juicio la pretensión científica de validez y fines universales»⁵⁸. Sin embargo, un pensador como Habermas, continuador de cierta tradición hermenéutica, está advertido de sentencias como ésta.

El segundo nivel de la respuesta también se encuentra en Nietzsche. Adorno presenta a la lógica como mera proyección subjetiva sobre una realidad objetiva que se resiste a ser absorbida por el poder del pensamiento. Este movimiento, que Habermas identifica con la reducción de la validez a la lucha de las interpretaciones, es crucial ya que expone cómo el discurso de Nietzsche y Adorno no niega y afirma al mismo tiempo, condición de toda contradicción performativa, sino que solo niega la afirmación de un conjunto de valores. La falta de referencia normativa impide la afirmación, haciendo que toda la crítica de la referencia sea necesariamente referencial. De modo que no tiene sentido acusar de «cometer una contradicción performativa, cuando semejante crimen es el pecado original de todo lenguaje»⁵⁹.

Ahora, la crítica respecto de la capacidad argumentativa (contradictoria) del discurso introduce con fuerza otro elemento a rescatar. La separación de la crítica con la razón, cuestionando los parámetros que sirven para justificar el juicio del crítico, significaba menoscabar la conexión entre teoría y praxis, o entre

⁵⁸ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa Calpe, p. 86.

⁵⁹ Jay, M. «El debate sobre la contradicción performativa». En *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, op. cit., p. 71.

crítica y política. Si en los inicios de la teoría crítica existía un lazo entre teoría crítica y emancipación, para Habermas se cerraba toda posibilidad de realización práctica de los postulados de la teoría cuando éstos estaban ausentes de un diagnóstico como el consolidado en *Dialéctica de la Ilustración*.

Como ha sido recalcado por Axel Honneth, discípulo de Habermas, una de las características de las descripciones de la sociedad de *Dialéctica de la Ilustración* es la exageración. Para Honneth, Adorno y Horkheimer recaen en una condena tan radical de la civilización moderna que los argumentos con pretensión sociológica se pierden en la presentación exagerada de las formas de dominio entre los hombres y sobre la naturaleza. Este déficit teórico es también una carencia práctica o política de la teoría. El prisma pesimista con el cual analizan las sociedades del capitalismo tardío los lleva a un callejón sin salida, donde el poder alcanza los recovecos más recónditos del tejido social y donde, por consiguiente, es imposible hacer coincidir la teoría con la práctica, aquella relación que en Marx se presentaba entre crítica y revolución. Adorno y Horkheimer no brindarían un modelo teórico-normativo que vislumbre una relación de no dominación y que, al mismo tiempo, permita sustentar una práctica política para transformar la opresión. Si la política de la emancipación que ha presenciado la humanidad lleva consigo el germen del dominio, ¿cómo pensar una política emancipatoria que avance más allá del dominio? ¿O más bien presenciarnos a unos intelectuales resignados a la tragedia de la dialéctica de la Ilustración como una condición humana irrenunciable? Como veremos en lo que sigue de este ensayo, si bien es cierto que el diagnóstico social de Adorno y Horkheimer es trágico, aún puede devenir en una práctica política radical que pretenda transformar las relaciones de dominio entre los sujetos, pero para eso habrá que partir de

una relación de los seres humanos y la naturaleza que sea de otro modo.

Crítica de la civilización: Nietzsche, la moral y la naturaleza

La crítica que inaugura Nietzsche y que influye en Adorno y Horkheimer puede ser puesta en perspectiva a partir de su noción de «civilización». Nietzsche delinea el concepto de civilización a partir de su antagonismo fundamental con la cultura⁶⁰. El antagonismo de cultura y civilización caracteriza las transformaciones de la vida y puede ser leído a lo largo de toda la filosofía de Nietzsche. Para Nietzsche, la civilización es «un proyecto de índole moral y, por lo tanto, impuesto mediante la fuerza y la voluntad. En su punto culminante, la civilización se manifiesta a sí misma en la violencia dirigida contra la animalidad del ser humano»⁶¹.

La relación agonística entre cultura y civilización sería de una competencia incesante que alimenta la historia de las formas de vida humana en constante devenir, y culmina en la victoria de una de ellas, constituyendo épocas de la cultura y de la civilización. Adorno y Horkheimer seguirán casi punto por punto lo que Nietzsche entendía por civilización, prescindiendo de cierta concepción afirmativa de cultura para enfatizar su relación con la naturaleza, cuestión que también aparece problematizada en Nietzsche⁶². En cualquier caso concebirán a la historia en una

⁶⁰ Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, p. 39.

⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶² Si bien es algo que no puede abordarse aquí, Adorno y Horkheimer son críticos de la noción de cultura en oposición a la civilización. A pesar de ello, coinciden en

versión agonística y genealógica que puede trazarse siguiendo los rastros del poder del desarrollo de la civilización. Así, cada vez que ha aparecido una nueva forma de sociedad en la historia del mundo, junto a una nueva religión y mentalidad, han declinado viejas clases, estirpes y pueblos, los viejos dioses⁶³. En el caso de la Ilustración, aquella nueva mentalidad que cuestiona el ordenamiento precedente por su sustento en la tradición y las costumbres, ésta se distingue de las modalidades anteriores de la civilización por un exceso de hostilidad frente la vida. Con la modernidad la civilización no solo alcanza un dominio planetario sino que además logra modos de producción de conciencia e introyección del dominio en los sujetos de manera masiva.

Esta forma del dominio encuentra sus precedentes en la moral judeo-cristiana rastreada por Nietzsche en varias de sus obras. Según Adorno y Horkheimer, la imbricación entre la moral ilustrada y la judeo-cristiana es la conservación de la vida humana mediante la dominación de la naturaleza. El segundo excursus sobre «Juliette, la Ilustración o la moral» trabaja sobre esta línea de argumentación en Nietzsche y su *Genealogía de la moral*⁶⁴. La «condena de los sentimientos» inherente a los ideales ascéticos previos a la Ilustración ya estaba «implícita en la formalización de la razón»⁶⁵. En este excursus, Adorno y Horkheimer realizan una crítica de la filosofía kantiana, según la cual la acción moral es racional, mediante un análisis de la obra del Marqués de Sade donde la Ilustración representada en la moral kantiana se revelaba contra sí misma. Esta dialéctica de la moral encuentra su

una crítica de la civilización de herencia nietzscheana. Para sus críticas a la noción de cultura: *Cultura y Civilización*. En Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La Sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1969, pp. 100-102.

⁶³ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 139.

⁶⁴ Nietzsche, F. (2001). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.

⁶⁵ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 139.

expresión en la dominación de la naturaleza que opera en toda acción racional. El sujeto es afectado por su naturaleza, por las afecciones del cuerpo, pero para devenir responsable moralmente debe dominar dicha naturaleza interna. El problema se deja ver cuando esa naturaleza dominada se revela contra el sujeto y hace de éste un animal salvaje que no puede pensar y que solo actúa para saciar su naturaleza.

A dos años de la primera publicación, Horkheimer edita un libro que plantea la tesis de *Dialéctica de la Ilustración*, pero esta vez con una pretensión de mayor claridad filosófica y teórica social. En *Crítica de la razón instrumental* (1946) sigue con este argumento de Nietzsche y la moral cristiana como domesticación. Detectando en la misma escolástica cómo se «enaltece el yo humano y condena la naturaleza»⁶⁶. El cristianismo, proyecto moralizante por antonomasia, «une en sí la renuncia, la domesticación de los impulsos naturales»⁶⁷. Nietzsche sostiene este argumento en su *Moral como contranaturaleza*⁶⁸, mostrando que la lucha de la moral cristiana por extirpar el deseo y la pasión de los seres humanos es siempre una fuerza contra la naturaleza. El modo de vida ascético pregonado por la moral cristiana que niega las afecciones del cuerpo, niega a la naturaleza y por ello lucha contra la vida: «La Iglesia combate la pasión mutilando cada sentido: su práctica, su “cura” es la castración [...] En todo tiempo ha hecho cuestión de extirpar (la sensualidad, el orgullo, el afán de poder, la sed de venganza, la codicia). Pero extirpar las pasiones de raíz equivale a extirpar la vida de raíz: la praxis de la Iglesia es enemiga de la vida»⁶⁹.

⁶⁶ Horkheimer, M. «Ascenso y decadencia del individuo». En *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 149.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Nietzsche, F. *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pp. 57-64.

⁶⁹ Nietzsche, F. «Moral como contranaturaleza». En *El ocaso de los ídolos*, op.

Con esta concepción de la moral, Nietzsche abre las puertas a una historia de la dominación del hombre sobre la naturaleza que se remonta, por cierto, hasta antes del capitalismo. Esto es lo que Adorno y Horkheimer, siguiendo a Marx y Nietzsche, llaman historia natural. Nietzsche, como pensador intempestivo, filosofaba a partir de su presente y reconocía que la actitud violenta para con la naturaleza en las sociedades modernas se encontraba en el proyecto de la moral. La diferencia es que en las sociedades capitalistas la violencia contra la naturaleza se ejerce «con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros»⁷⁰. Así, «la sustancia de toda racionalidad civilizadora» es la «negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza exterior y sobre los otros hombres»⁷¹. Con Nietzsche parece mucho más claro cómo la dominación de la naturaleza conduce a la dominación social. Para Adorno y Horkheimer, la genealogía de la moral de Nietzsche tenía consecuencias psicológicas que apuntaban a una teoría de la constitución del sujeto a partir de la dominación de la naturaleza externa e interna a él. En aquel texto posterior, Horkheimer lo expresa notablemente:

[...] el proceso de emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto del mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no solo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve internalizado⁷².

cit., p. 58.

⁷⁰ Nietzsche, F. «¿Qué significan los ideales ascéticos?». Tratado tercero. En *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, op. cit., p. 146.

⁷¹ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 106.

⁷² Horkheimer, M. «La rebelión de la naturaleza». *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 116.

Las técnicas de domesticación del animal humano no son sino tretas de dominación de la naturaleza interna al sujeto. Este movimiento Nietzsche lo rastrearé genealógicamente hasta la cultura de los griegos. Adorno y Horkheimer siguen esta crítica de la civilización que Nietzsche comenzaba. El lugar de Homero era privilegiado en esta crítica, pues su obra *La Odisea* ocultaba en el centro «los conceptos de sacrificio y renuncia, en los cuales se revela tanto la diferencia como la unidad de la naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza»⁷³. La renuncia de los deseos y la naturaleza resultaba en el sacrificio de sí mismo, demostrando que desde sus orígenes que «la historia de la civilización es la introyección del sacrificio»⁷⁴. De acuerdo a este sentido del argumento, Homero era el sujeto paradigmático de la dominación de la naturaleza mediante la astucia de la razón. Homero era ya el prototipo del sujeto burgués. Primero, la obra representaba aquella literatura que en un solo relato trataba de sistematizar un conjunto de mitos que se hallaban en la cultura occidental sin ninguna coherencia interna. Pero, en segundo lugar, el protagonista de la narración representaba el sujeto capaz de dominar la voluntad de los dioses cristalizada en las fuerzas de la naturaleza mediante el engaño. Así, Odiseo era el único que se disponía para la música de las sirenas, que se enredaba amorosamente con Circe y burlaba la fuerza de los cíclopes. Odiseo tomaba la determinación de engañar a la naturaleza para así enseñorearse sobre ella. Por así decir, el viaje de Odiseo es el itinerario del proceso de subjetivación al cual se enfrentan todos los seres humanos civilizados.

⁷³ Adorno, T., Horkheimer, M. «Prólogo». En *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 56.

⁷⁴ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 107.

La noción de civilización de Nietzsche como prácticas negadoras del resto de «naturaleza» del ser humano⁷⁵ está presente en el diagnóstico de Adorno y Horkheimer. La crítica de la civilización analiza la sociedad a partir de su lucha con la naturaleza y lee esta lucha como un campo de fuerzas ubicado al interior del individuo, entre el individuo y la sociedad, y entre ésta y la naturaleza. «La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza»⁷⁶. Más aún, «la existencia puramente natural, animal y vegetal, constituía para la civilización el peligro absoluto»⁷⁷. La propuesta de *Dialéctica de la Ilustración* concibe al proyecto de la civilización como una fuerza que proviene del proceso vital de las sociedades y que impone prácticas de domesticación de los seres humanos que producen a los individuos y las sociedades mediante la negación de la naturaleza externa e interna a los sujetos.

En Nietzsche esto puede ser encontrado con claridad en «Los reformadores de la Humanidad», donde la moral de la crianza y la domesticación es el patrimonio de todos los filósofos y sacerdotes que han intentado «mejorar» la humanidad⁷⁸. Para Adorno y Horkheimer, esta domesticación es parte del proceso de humanización instaurado en la educación como sistema de crianza de niños. Desde esta óptica, la idea kantiana detrás de la educación como preparación a la «mayoría de edad» se cristaliza en la introyección de los mecanismos de dominio en los sujetos. Desde los inicios, siguiendo a Nietzsche y respaldándose de una lectura social interdisciplinaria, la domesticación

⁷⁵ Para un detallado análisis de la dominación de la naturaleza en Nietzsche y Adorno/Horkheimer véase Lemm, V. (2010). «Critical Theory and Affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer». En *Journal of Power*, vol. 3, Nº 1, pp. 75-95.

⁷⁶ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 230.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 84.

⁷⁸ Nietzsche, F. «Los reformadores de la humanidad». En *El ocaso de los ídolos*, op. cit., pp. 79-85.

impuesta sobre los animales humanos es inmanente al proceso de socialización:

[...] la «domesticación» del hombre es una de las condiciones ineliminables de su existencia, ha sido mostrado por la psicología, antropología y biología modernas en el estudio del proceso de crecimiento del niño. «La psicología social debe tener en cuenta esto: en la domesticación se regulan y forman desde el primer día de vida del hombre funciones biológicas básicas de carácter totalmente «privado»: este proceso de regulación y formación no es determinado solo por las leyes vitales del ser humano en cuestión, y tampoco por las condiciones objetivas, o de peculiaridad, intenciones o arbitrio de los padres, sino en conjunto, y de modo decisivo, por el sistema de opiniones y de comportamiento preestablecido y objetivado perteneciente al orden primario y al cultural⁷⁹.

El ser humano es un producto del sistema de opiniones y el comportamiento establecido en el mundo social y cultural. La domesticación impuesta por la moral tiene como objetivo formar al sujeto en aras de un «mejor humano» mediante el control y represión de «los instintos vitales»⁸⁰ y toda cualidad irracional que lo hace impredecible. Con la dominación de la naturaleza interna, el ser humano se hace un animal dócil y manso⁸¹. En la Ilustración el «sujeto autónomo» se transforma en «animal domesticado». Este movimiento dialéctico que va desde el sujeto a la sujeción es desentrañado en la mismísima hominización. Con

⁷⁹ Adorno, T., y Horkheimer, M. «La sociedad». En *La sociedad. Lecciones de sociología*, op. cit., p. 52. (El pasaje citado por Adorno y Horkheimer proviene de Beck, W. [1953]. *Grundzüge der Sozialpsychologie*. Múnich, p. 20).

⁸⁰ Horkheimer, M. «Ascenso y decadencia del individuo». En *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 150.

⁸¹ Nietzsche, F. «Bueno y malvado». Tratado primero. En *Genealogía de la Moral. Un escrito polémico*, op. cit., p. 56.

Nietzsche, la naturaleza se enraíza al interior del ser humano en sus deseos y afecciones del propio cuerpo, como también en todo lo que excede a lo humano en tanto que vida. La naturaleza es codificada ahora desde una perspectiva de la vida de la cual los seres humanos son solo una parte. La separación de la vida humana y la naturaleza lograda en la crianza, ejerce un dominio social que constituye la cultura y la naturaleza⁸².

Esta negación del «animal» proviene de su separación del humano. La distinción de lo que es el hombre no responde exclusivamente al ideario burgués inaugurado con la Ilustración, sino que pertenece «al fondo inalienable de la antropología occidental»⁸³. En el fragmento filosófico «Hombre y animal», de Adorno y Horkheimer, se muestra ya el diagnóstico más certero y crudo sobre nuestra civilización ilustrada. La promesa forjada por la modernidad sobre la realización de la libertad y la justicia mediante la razón humana, vertida en progreso, es cumplida precisamente con lo contrario: la propia dominación del hombre por el hombre. Los individuos de nuestro presente se ajustan a los «cuerpos mutilados de los animales» correspondiéndose con «ratones de laboratorio» listos para ser diseccionados. Así, la antropología occidental se reactualiza en la Ilustración en las teorías de los filósofos idealistas que degradan al animal y «según las cuales la razón distingue al

⁸² Adorno, T., y Horkheimer, M. «La sociedad». En *La sociedad. Lecciones de sociología*, op. cit., p. 52. En esta referencia se revela, además, que la existencia física y biológica que ha pretendido signar a la naturaleza en la modernidad es ya prefigurada por la cultura y la sociedad. El hombre, por lo tanto, es solo desde la cultura en tanto que ésta es «expresión humana en cuanto tal» (Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 98). Nuevamente en este sentido siguen a Nietzsche y su filosofía de la cultura, pues el animal humano, primero, no tiene acceso a lo que se ha llamado naturaleza (como oposición a la cultura), sino solo a interpretaciones de ella, y segundo, que incluso las condiciones naturales de la vida humana presuponen la vida en y desde la cultura.

⁸³ Adorno, T., y Horkheimer, M. «Hombre y animal». En *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 291.

hombre del animal»⁸⁴. De esta manera, aquellos «animales indefensos» en «horrendos laboratorios fisiológicos» representan a los seres humanos en las sociedades capitalistas contemporáneas. El «hombre actual» no solo es dominado y controlado en la misma medida que el «conejillo de Indias», sino que además, en la era de la reproductibilidad técnica⁸⁵, tanto la vida humana como la natural es intervenida y administrada tecnológicamente. Así, el profesor frente a su mesa de disección es una de las imágenes más emblemáticas de la modernidad, aquel momento donde el hombre se abalanza violentamente sobre la vida animal mediante la racionalidad técnica. Se propone, como dirá Francis Bacon en su *Novum Organum*, descifrar científicamente el «secreto de la naturaleza»⁸⁶ en aras de nuestra propia conservación. La justificación de los experimentos e intervenciones sobre la naturaleza es porque se busca la conservación de la vida; es decir, alejarnos de la muerte con la falsa ilusión de constituirnos en individuos libres y seguros.

Entonces, ¿cómo escapar de la dialéctica de la Ilustración? ¿Qué política emancipatoria es posible en este contexto de desarrollo de la civilización? Siguiendo las huellas de los primeros escritos de Nietzsche⁸⁷ a través la «interpretación romántica tardía alemana de la Antigüedad clásica», Adorno y Horkheimer leían *La Odisea* como «testimonio de la dialéctica de la Ilustración»⁸⁸, «uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental»⁸⁹ e, incluso, «el texto base de la civilización

⁸⁴ Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 118.

⁸⁵ Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. México D. F.: Editorial Itaca.

⁸⁶ Bacon, F. (1985). *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Barcelona: Ediciones Orbis.

⁸⁷ En un ensayo anterior a la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno reconoce la presencia de Nietzsche en su lectura sobre la obra de Homero. Véase «De la ingenuidad épica» (1943). En Theodor Adorno (1962), *Notas sobre literatura*. Barcelona: Ariel, p. 43.

⁸⁸ Adorno, T., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 97.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 56.

européa»⁹⁰. En este libro también se encontraba el ímpetu emancipador no solo dominador de la naturaleza. La exégesis de un texto tan significativo para la civilización occidental permitía leer lo arcaico como configuración de la modernidad, de modo que el análisis se transforma en una ocasión para la comprensión crítica del presente⁹¹. En uno de sus escritos póstumos de 1871 y 1872, Nietzsche escribe sobre la cultura de los griegos y el rol de Homero. En aquel ensayo intenta demostrar cómo la educación de los griegos se diferenciaba de la educación moral del cristianismo y la Ilustración al basarse en la centralidad de la lucha. Interesantemente, Nietzsche comienza retomando esta relación entre humanos y naturaleza.

Cuando se habla de humanidad se piensa en lo que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades «naturales» y las propiedades humanas son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre parte de la naturaleza⁹². Esta idea estaba en la base de la educación de los griegos según Nietzsche. Para Nietzsche, se trataba de «restituir el hombre a la naturaleza»⁹³, siendo pertinente comenzar con la relación entre humanos y naturaleza pues en la cultura de los griegos se establecía una forma de relación con la naturaleza que no consistía en la dominación. Según Nietzsche, la cultura de los griegos se caracteriza por rasgos de fiereza en su disposición a la lucha y la rivalidad, fiereza característica de la naturaleza y animales salvajes»⁹⁴.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 99.

⁹¹ Buck-Morss, S. (1981). *El origen de la dialéctica negativa*. México D. F.: Siglo XXI, p. 133.

⁹² Nietzsche, F. (1871-1872). «La lucha de Homero. Prólogo para un libro que no se ha escrito». En *Obras completas*, op. cit., p. 132.

⁹³ Nietzsche, F. (1996). «Aforismo 230». En *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alba Editorial, p. 128.

⁹⁴ «La lucha de Homero. Prólogo para un libro que no se ha escrito» (1871-1872). En Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, op. cit., p. 135.

Restituir al hombre en la naturaleza significa entonces el cultivar la naturaleza interna para descentrar a ese sujeto amo de sí mismo. Con ello el ser humano se abre a la relación agonista con los otros y la alteridad radical que significa la naturaleza. Pero esta relación entre los seres humanos supondría una relación de no-dominación con la naturaleza, afirmando la continuidad entre vida humana y natural. Este proyecto sería la emancipación humana radical, aquella que termina con toda relación de dominación entre los humanos y de ellos con la naturaleza.

Bibliografía

- Adorno, T. (1962). *Notas sobre literatura*. Barcelona Ariel.
- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
- Adorno, T. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Adorno, T. (2001). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2006). *Dialéctica negativa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Anderson, P. (2013). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bacon, F. (1985). *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Barahona, E. (1996). «Razón, crítica y verdad: Momentos epistemológicos de la *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y T. W. Adorno». En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 30. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. México D. F. : Editorial Ítaca.
- Bonnin, J. E. (2010). «La noción de negatividad como problema teórico y herramienta de análisis en las teorías de la cultura: Lukács, Adorno, Marcuse». En *Nómadas, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, N° 10, Madrid.
- Buck-Morss, S. (1981). *El origen de la dialéctica negativa*. México D.F.: Siglo XXI.

- Castro-Gómez, S. (2001). «Traditional vs. Critical Cultural Theory». En *Cultural Critique*, Nº 49. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Del Valle, N. (2011). «Marx, naturaleza y la teoría crítica». En *Actual Marx Intervenciones*, Nº 11, 2º semestre. Santiago de Chile.
- Escobar, J. (2009). «Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la *Dialéctica de la Ilustración*». En *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXI, Nº 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Faustino Sarmiento, D. (2003). *Facundo: Civilización y barbarie en las pampas argentinas*. España: StockCero, Editorial de Libros Españoles y Latino Americanos para el mercado norteamericano.
- Freud, S. (1967). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gunster, S. (2004). *Capitalizing on Culture: Critical Theory for Cultural Studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Habermas, J. (1982). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Rei.
- Habermas, J. (1989). «Modernidad: un proyecto incompleto». En Nicolás Casullo (ed.), *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur.
- Habermas, J. (1993). «Remarks on the Development of Horkheimer's Work». En Seyla Benhabib et. al., *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2001). *Atenas o Israel*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Horkheimer, M. (1966). *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn & Decline: notes 1926-1931 and 1950-1969*. Nueva York: Seabury Press.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Lemm, V. (2010). «Más allá de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche». En *Alpha*, Nº 31. Osorno, Chile: Departamento de Humanidades y Arte, Universidad de Los Lagos.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

- Lemm, V. (2010). «Critical Theory and Affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer». En *Journal of Power*, vol. 3, N° 1.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
- Marx, K. (1986). *El capital*, tomo I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1967). *Obras completas*, tomo V. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Nietzsche, F. (1996). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alba Editorial.
- Nietzsche, F. (2001). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Nietzsche, F. (1943). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pütz, P. (1981-82). «Nietzsche y la teoría crítica». En *Telos*, N° 50. Nueva York: Telos Press Publishing.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Editorial Taurus, Madrid, España, 1973.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2004). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Autores

Susana Raquel Barbosa es doctora en Filosofía de la Universidad del Salvador, Argentina. Investigadora Conicet y del Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado un gran número de artículos, libros y ensayos, entre los que destacan *Max Horkheimer, la utopía instrumental* (Fepai, 2003), *Contrahistoria y poder* (Leviatán, 1999). Recibió los premios nacionales Edenor, Fundación Navarro Viola y Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha sido docente de la Universidad Nacional del Sur y actualmente es profesora de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha organizado reuniones científicas de filosofía latinoamericana y antropología filosófica, es evaluadora en organismos de nacionales de promoción científica y coordinadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador.

Mauro Basaure es doctor en Filosofía de la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania. Licenciado en Sociología y magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Es profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional Andrés Bello. Profesor del Doctorado en Psicoanálisis de la UNAB y del Doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Investigador asociado del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social COES. Su investigación se focaliza en la teoría crítica, social y de la sociedad, además de la filosofía política. *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch* (Campus, 2009), *Foucault y el psicoanálisis* (Cuarto Propio, 2011), *Luc Boltanski*.

Sociología y crítica social (UDP, 2012) son los títulos de algunas de sus últimas publicaciones.

Matías Bascuñán es doctor (c) en Literatura Comparada de Emory University, EE.UU., como becario Fulbright y becario Woodruff. Cientista político de la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales. Ha traducido al castellano artículos sobre teoría política, filosofía y teoría literaria. También es co-traductor del libro *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, de la profesora Vanessa Lemm. Sus intereses de investigación dicen relación con la filosofía continental moderna y contemporánea, teorías de la soberanía y reflexiones en torno al cruce entre temporalidad y lenguaje en el intercambio entre filosofía y literatura.

Nicolás Del Valle O. es doctor (c) en Filosofía de Universiteit Leiden y Universidad Diego Portales. Licenciado en Ciencia Política y magíster en Pensamiento Contemporáneo. Actualmente es investigador visitante en el Ibero-Amerikanische Institut zu Berlin, Alemania. También es director de la *Revista Pléyade* del Centro de Análisis e Investigación Política. Ha sido Visiting Fellow en la School of Humanities and Languages de la University of New South Wales, profesor asociado de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Central de Chile y coordinador de la Cátedra Globalización y Democracia de la Universidad Diego Portales. Sus líneas de investigación son filosofía política, teoría crítica y estudios latinoamericanos.

Natalia Fischetti es doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Se desempeña como investigadora

asistente y becaria posdoctoral de Conicet en el Incihusa CCT-Conicet Mendoza. Participa de grupos de investigación en torno al pensamiento crítico latinoamericano. Ha publicado en revistas de divulgación nacional e internacional. Sus temas de interés se encuentran en el entrecruzamiento disciplinar de la epistemología, la filosofía de la técnica, la teoría crítica y el pensamiento latinoamericano.

Cristina Lafont es profesora titular en Filosofía en la University of Northwester, Estados Unidos. Doctora en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main. Es autora de *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (MIT Press, 1999), *Heidegger, Language, and World-disclosure* (Cambridge University Press, 2000), *Global Governance and Human Rights* (Spinoza Lecture Series, Van Gorcum, 2012), y coeditora de *Habermas Handbuch* (Metzler Verlag, 2010). Ha publicado numerosos artículos de filosofía moral y política. El 2011 fue nombrada para la Cátedra Espinoza en la University of Amsterdam. También fue Fellow en el Wissenschaftskolleg zu Berlin. Sus áreas de especialidad son la filosofía política contemporánea y filosofía alemana (teoría crítica y hermenéutica).

Vanessa Lemm es profesora titular en Filosofía en la Escuela de Humanidades e Idiomas de la University of New South Wales, Sidney, Australia. Es autora de *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (Fordham University Press, 2009), *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Fondo de Cultura Económica, 2013), y varios artículos sobre Nietzsche, biopolítica y teoría política contemporánea. Recientemente editó *Nietzsche and the Becoming of Life* (Fordham University Press, 2014), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and*

Neoliberalism (Fordham University Press, 2014), y *Nietzsche y el devenir de la vida* (Fondo de Cultura Económica, 2014).

Gustavo Pereira es profesor titular de Filosofía de la Práctica en la Universidad de la República, Uruguay. Ha fundado y es corresponsable del grupo interdisciplinario de investigación «Ética, justicia y economía». Sus principales líneas de investigación son las teorías de justicia y la teoría de la democracia, y sobre estos temas ha ejecutado numerosos proyectos de investigación y publicado artículos en revistas tales como *Isegoría*, *Diánoia*, *Ratio Juris* y *Thesis Eleven*. Es autor de los libros *Medios, capacidades y justicia distributiva* (UNAM, 2004), *¿Condenados a la desigualdad extrema?* (Vicente Lombardo Toledano, 2007), *Las voces de la igualdad* (Proteus, 2010), *Elements of a Critical Theory of Justice* (Palgrave, 2013), y editor, junto con Adela Cortina, de *Pobreza y libertad* (Tecnos, 2009).

Camilo Sembler es doctor (c) en Filosofía en la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main. Sociólogo y magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Sus ámbitos de investigación y publicaciones se concentran en la teoría crítica de la sociedad y la teoría social, así como en el amplio espectro de la filosofía social y política contemporánea, con especial acento en las teorías de la justicia. Es miembro del Grupo Internacional de Trabajo de Teoría Crítica, adscrito al Instituto de Investigación Social, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.

Felipe Torres es sociólogo de la Universidad Alberto Hurtado, Minor en Filosofía. Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego

Portales en Chile. Actualmente es miembro del Centro de Análisis e Investigación Política y profesor asistente de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional Andrés Bello, sede Viña del Mar.

