

Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto de
Investigación Social de Frankfurt

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ente**g**ativo
ediciones


POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID

 UNIVERSIDAD
LIBRE®

Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto del Instituto de Investigación Social de Frankfurt

Traducción y edición:

Leandro Sánchez Marín

J. Sebastian David Giraldo

ISBN: 978-628-01-1425-5

Universidad Libre / Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid /

Ennegativo ediciones

Medellín, 2023

937pp. 17x24

Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado

J. Sebastian David Giraldo
Universidad de Antioquia

Desde mediados de la década de 1930, el Instituto de Investigación Social adoptó la denominación de “teoría crítica de la sociedad” para referirse a su trabajo. A lo largo de los años, el término *teoría crítica* se ha convertido en un distintivo del enfoque marxista del Instituto, especialmente desde la dirección de Horkheimer, conocido por su ambición de construir una perspectiva social interdisciplinaria y radical, cuyo punto de partida es la dialéctica hegeliano-marxista, el materialismo histórico, la crítica de la economía política y la teoría de la revolución (Kellner, 2007). Sus miembros sostienen que los conceptos fundamentales de mercancía, dinero, valor, intercambio y fetichismo, elaborados por Marx, no solo eran relevantes para comprender la economía capitalista, sino que también arrojaban luz sobre las complejas relaciones sociales que caracterizaban a este mismo sistema. Bajo esta mirada, las relaciones humanas y todas las formas de vida están influenciadas y dirigidas por la dinámica de la mercantilización y el intercambio, lo que establece una estructura reguladora y una valoración que va más allá de lo meramente económico.

De acuerdo con Horkheimer (2022), la teoría crítica se encarga de realizar un meticuloso examen crítico de las condiciones objetivas de las sociedades y de toda teoría tradicional. A partir de esto, en primer lugar, se exige una reflexión con una comprensión profunda de las razones que subyacen a la ejecución y organización sistemática de esas experiencias concretas, al tiempo que reconoce su importancia en un campo determinado. En segundo lugar, sugiere una interpretación crítica de cómo la sociedad posibilita esas

experiencias y se limita fundamentalmente a ellas en lugar de fomentar un conocimiento más acorde con las necesidades humanas. Esto requiere una crítica de la sociedad en su conjunto, que implica a sus distintos componentes subyacentes. Así, un objetivo de la teoría crítica era explicar el proceso general de la sociedad a partir del presupuesto de que está sometida a fuerzas sociales que la objetivan y la convierten en algo ajeno a sus creadores. Ante este tipo de sociedad, las estructuras de dominación que se perpetúan dependen de la forma de las relaciones que existen en ella. Por tanto, ofrece una perspectiva crucial para comprender las complejidades y los problemas de la modernidad y sus efectos en la experiencia humana.

El proyecto de la modernidad se instauró bajo el ideal de que el correcto uso de la razón podía conducir a la humanidad al progreso y al desarrollo de la sociedad en todos sus sentidos: político, social, moral, cultural. En su trabajo en conjunto, titulado *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno denuncian el proceso instrumental de la razón y de la modernidad en general como un proyecto que va más allá del dominio de la naturaleza. La modernidad no solo tiene su objetivación en el dominio de la naturaleza, sino que a su vez se desarrollan mecanismos cada vez más efectivos para la dominación de los individuos. Dado esto, estos autores hacen explícita su intención de comprender a través de este libro “por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 51). Esta idea nos remite a una preocupación por la pérdida de la verdadera humanidad en medio del avance desmesurado de la razón instrumental y la tecnología en la sociedad moderna: “la barbarie de la modernidad tiene una estructura propia de la forma de organización social y económica de la sociedad moderna capitalista, cuyo centro es el intercambio de mercancías como medio de acumulación de la riqueza” (Escobar, 2009, p. 384). El ansia por la eficiencia y la productividad ha dado lugar a sistemas que, si bien buscan el bienestar material, terminan por despojar al ser humano de su potencial, relegándolo a mero engranaje en una compleja maquinaria social.

En este texto pretendo explorar cómo el pensamiento, una vez establecido como dominante en una determinada época histórica, puede perder su capacidad crítica original y transformarse en un instrumento de perpetuación del *statu quo*. En primer lugar, abordo la relación entre lenguaje y ciencia, considerando cómo la instrumentalización del lenguaje puede influir en la dirección de la ciencia y limitar su potencial transformador y crítico (Marcuse, 2020). En segundo lugar, profundizo en el problema de la

razón instrumental y su impacto en el dominio de la naturaleza, es decir, cómo la racionalidad instrumental puede conducir a una cosificación de la naturaleza y a una pérdida de la sensibilidad hacia el entorno. Finalmente, pretendo analizar cómo esta forma de pensamiento puede influir en las relaciones humanas, en la cultura, en la idea de progreso y en la concepción misma del individuo, afectando su capacidad de acción autónoma y su potencial emancipador. A través de este análisis me propongo arrojar luz sobre la compleja dinámica entre Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado, y cómo esta interrelación puede impactar en la configuración de la sociedad y en el desarrollo de los individuos.

Horkheimer y Adorno (2009) publicaron conjuntamente en 1944 un texto de gran importancia para el desarrollo de la teoría crítica, *Dialéctica de la Ilustración*. Esta obra esboza una visión histórica que se extiende desde la época griega hasta nuestros días, revelando cómo la razón y la Ilustración, en su aspiración por realizar la verdad y la liberación, acabaron convirtiéndose en sus opuestos, es decir, en herramientas de dominación. Bajo la presión de los sistemas de dominación, la razón se convierte en algo instrumental, reduciendo los seres humanos a meras cosas y objetos (Kellner, 2007). La instrumentalización de la razón está en el corazón de la modernidad, impregnando las distintas dimensiones de la vida humana.

Según Horkheimer y Adorno, a lo largo de la historia, la humanidad ha necesitado mitos para explicar el mundo a partir de lo que no conoce. Sin embargo, las explicaciones se han vuelto insuficientes en distintas épocas y es necesario sustituirlas. Para Horkheimer y Adorno, una de las primeras formas que tiene el ser humano de acercarse a la naturaleza es a través del mito: “el mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 63). Sin embargo, con el surgimiento de la Ilustración, se buscó precisamente la disolución de los mitos mediante la promoción de la razón como único medio válido para explicar el mundo, lo que implicaba una reestructuración de los distintos mecanismos para llegar a la verdad. En la Ilustración, como momento de la humanidad en el que se buscaba su emancipación a través de la reestructuración de las técnicas, las leyes, la organización social, la moral, la estética, entre otros elementos, se buscaba el abandono del mito y, por tanto, del miedo que provocaba lo desconocido: “el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido” (Horkheimer & Adorno,

2009, p. 70). Esta tendencia a desacreditar los mitos y lo desconocido creó una nueva forma de mito al idealizar, naturalizar y sobrevalorar la razón y la ciencia como soluciones definitivas para todos los problemas del mundo.

En medio de su proyecto emancipador original y de su intención de subvertir el orden social previo a su realización, la Ilustración ha acabado devorando los símbolos y, por tanto, los conceptos universales en los que se apoyaba. Así, al intentar eliminar el miedo a lo desconocido que trasciende más allá de las experiencias, acaba convirtiéndose en aquello que pretende eliminar, se ha convertido en su propio terror y ha caído en la barbarie. En el pensamiento ilustrado, hay un intento de romper la coacción natural, pero al final acaba enmarcándose en la misma coacción. Horkheimer y Adorno han argumentado que la Ilustración ha generado una nueva forma de mito al convertir la racionalidad y la ciencia en una especie de ideología dominante, asimilada de forma natural para su consolidación. También señalan cómo la razón instrumental y la ciencia, al tratar de eliminar lo desconocido y basarse exclusivamente en la objetividad y la eficiencia, han relegado a un segundo plano otras formas de conocimiento y experiencia humanas. En este sentido, la razón instrumental se erige como una creencia ciega y absoluta en la capacidad de la ciencia para resolver las dificultades de las comunidades humanas.

Además, los símbolos y conceptos universales, que antaño tenían un significado profundo y eran esenciales para la comprensión colectiva de la realidad, fueron despojados de su fuerza vital en esta situación y quedaron vacíos. Los aspectos simbólicos y metafísicos de la realidad quedaron relegados a un segundo plano por el razonamiento instrumental, que tendía a simplificar y cuantificar la realidad. Al mismo tiempo, el énfasis en el razonamiento instrumental y en la lógica individualista condujo a un mayor sentido del individualismo y a la atomización de la sociedad (Pollock, 1957). El énfasis en el individuo y sus intereses diferenciados puso en entredicho la noción de colectivo como identidad y visión compartidas del bienestar. Esta dinámica creó temor a lo colectivo, ya que se percibía como una amenaza a la libertad y la autonomía personales. Así pues, la metafísica se ha convertido en el miedo a las formaciones sociales con pretensiones emancipatorias. Esta metamorfosis ha dado lugar a una serie de consecuencias problemáticas que han desviado la atención de la búsqueda de la verdad hacia una obsesión por la eficacia procedimental y el control social. Esta transformación ha fomentado la instrumentalización no solo del pensamiento, sino también de

las personas, y ha creado un entorno propicio para el control y la manipulación.

Derivado de lo anterior, en relación con el sujeto y el objeto, se ha establecido un terreno propicio para una relación en términos dicotómicos. Existe una separación ideológica entre ambos elementos. Todo debe estar dentro del concepto, aunque existe una relación recíproca, ya que el uno necesita al otro. En este sentido, el objeto debe agotarse totalmente en el concepto, que es una abstracción del pensamiento, ya que todo lo que está fuera de él es fuente de miedo. En esta forma de pensamiento todo es repetición de la naturaleza, todo es idéntico a todo, incluso a sí mismo. Pero una cosa no puede ser otra, pues expresa una contradicción del lenguaje. En este punto, la ciencia en la Ilustración se manifiesta, según Horkheimer y Adorno, como la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos. La ciencia ilustrada se distingue por su búsqueda de la comprensión y el control de la naturaleza mediante la experimentación, la clasificación y la búsqueda de leyes generales. Sin embargo, la realidad se considera como un conjunto de componentes aislados que interactúan de forma predecible y mecánica. La atención se centra en separar y manipular los elementos naturales para comprender y regular su funcionamiento. Esta es una visión fragmentada y reduccionista de la realidad, que implica una concepción de la ciencia como un campo que busca diseccionar y reorganizar la naturaleza, basándose en la experimentación y la observación positivista para lograr sus objetivos. Esto tiene implicaciones problemáticas porque pasa por alto la complejidad y la unidad de la naturaleza y la experiencia humana.

Por otra parte, respecto al énfasis en la ciencia como único elemento de manifestación del conocimiento, existe una fuerte separación entre esta y el arte, quedando este último relegado al ámbito del mito, la intuición y la fantasía. Sin embargo, Adorno (2018) opina que solo los bárbaros piensan que el arte es intuición, olvidando el momento racional de la forma. Además, “con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 72). Bajo esta relación el lenguaje ya no es una totalidad de cosas, sino que hay una distinción entre lo que es la palabra como signo y lo que es como sonido, imagen y palabra misma. La palabra cuando es signo pasa a ser ciencia, mientras que cuando es sonido, imagen o auténtica palabra, pasa a ser diversidad de artes. Así pues, para conocer la naturaleza, la palabra debe renunciar a parecerse a la naturaleza misma, y por ello debe resignarse

a ser mero cálculo. Horkheimer y Adorno (2009) afirman que “la ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de trascender el sistema” (p. 72).

Ahora bien, la palabra cuando es imagen debe resignarse a ser copia, debe renunciar a la pretensión de conocer la naturaleza para ser enteramente esta. Por lo que, en las artes, el lenguaje se limita a ser una representación que intenta imitar a la naturaleza. Además, el arte como reproducción integral se ha entregado a las manos de las ciencias positivistas, incluso en sus técnicas. No obstante, en cuanto a expresión de la totalidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto. Pero es evidente que hay una inevitable separación entre el signo y la imagen, lo cual es inevitable en la búsqueda del conocimiento, puesto que ambas formas del lenguaje de manera aislada conducen a la destrucción de la verdad. Horkheimer y Adorno (2009) afirman que “el abismo que se abrió con esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano justamente por ese intento” (p. 72). Esto fue reforzado en la escisión entre sujeto y objeto.

Por otro lado, en la Ilustración, el papel de la fe continuamente se haya en oposición o acuerdo con el saber. Debido a que los filósofos e intelectuales de la Ilustración buscaban promover una visión racionalista y científica del mundo, la fe se presentaba como un obstáculo para alcanzar la verdad y el progreso en diversos campos del conocimiento. Dado esto, la fe, al estar ligada al saber en relación de oposición o de identidad, perpetúa la separación en la lucha por superar a la palabra, relegando su consideración al fanatismo como el signo de su falsedad, el reconocimiento objetivo de quien solo cree; justamente por eso ya no se cree.

Asimismo, el lenguaje, como medio de comunicación en una sociedad civil, no solo se limita a transmitir información objetiva y neutral, sino que también refleja y reproduce las estructuras de poder y dominio presentes en esa sociedad. En la Ilustración, el lenguaje se convierte en una herramienta para establecer y mantener la autoridad. Este confería a las relaciones de dominio aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. A través del lenguaje se da el conocimiento de las cosas y, asimismo, se permite la unión entre los señores que ejercían el control y el mando. Mediante el lenguaje es posible la reproducción de los modelos de dominio, de las ciencias e ideas dominantes.

Entonces, es utilizado para imponer una concepción del mundo, sus valores y creencias, estableciendo así la hegemonía de sus ideas igualmente dominantes en la sociedad (Adorno, 1976; Horkheimer, 2003).

La ciencia también se ve influenciada por el lenguaje y los sistemas de dominio. Aunque la Ilustración buscaba liberar al conocimiento de la superstición y la fe ciega, la ciencia misma no está exenta de ser moldeada por las estructuras de poder. El lenguaje utilizado en la presentación de teorías y descubrimientos científicos puede estar sesgado por ideologías dominantes (Sartre, 2004), lo que afecta a la forma en que se entienden y se aplican esos conocimientos. Así, por ejemplo, podemos encontrar en Marcuse (2020) la advertencia de este proceso ideológico de la producción científica:

La ideación matemática, con toda su exactitud, capacidad de cálculo, previsión, deja un vacío —*Leerstelle*—) porque los objetivos y fines de esta capacidad de cálculo y anticipación no están científicamente determinados. Este vacío puede así ser llenado por cualquier fin específico que la realidad empírica proporcione, la única condición es que esté dentro del rango del método científico. Esta es la famosa neutralidad de la ciencia pura que aquí se revela como una ilusión, porque la neutralidad disfraza, en la forma matemática-ideológica, la relación esencial con la realidad empírica pre-dada (pp. 143-144).

Asimismo, el lenguaje puede utilizarse para crear una aparente objetividad y neutralidad en la ciencia, ocultando así su relación con los intereses sociales y económicos. Esta instrumentalización del lenguaje en la ciencia puede conducir a la petrificación del conocimiento y a la falta de una comprensión más profunda de la realidad, como señalan Horkheimer y Adorno (2009).

En el proceso de desarrollo de la ciencia, existe una tendencia a buscar la estabilidad y la predictibilidad a través de la formulación de enunciados y teorías científicas. El proceso de desarrollo de la ciencia cristaliza el conocimiento del mundo y lo reduce a enunciados más o menos estables. La ciencia puede dejar de considerar aspectos dinámicos y cambiantes de la realidad. Pero este establecimiento de enunciados científicos mutila la verdad, en tanto que se elimina el proceso de espontaneidad imaginario del conocimiento; solo importa la objetividad de las condiciones en las que se desarrolla. No hay una búsqueda de la verdad, se establecen modelos de acercamiento que expliquen o, más bien, que se ajusten a una posible

explicación. Preguntar si el átomo destruye distrae la función social de la ciencia, limitado a un acercamiento procedimental de la naturaleza, lo que demuestra que a la ciencia no le interesa la realidad, sino petrificar el conocimiento al que se llega de manera lógica y procedimental, uno que no explica la realidad. Por lo tanto, en lugar de buscar una comprensión profunda y contextualizada de los fenómenos, la ciencia se adhiere a métodos y modelos establecidos previamente que pueden no abarcar toda la realidad; oculta la relación de las implicaciones sociales, se centra en una naturaleza sin mundo.

Finalmente, el aparente triunfo de la racionalidad objetiva, que reduce todo lo que existe a formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos, es decir, se da la instrumentalización de la razón misma. Uno de los grandes problemas de la Ilustración es haber caído en la instrumentalización de los estudios, pues lo verdaderamente importante no es satisfacer la verdad misma, sino su forma, la operación, el procedimiento eficaz o, en otras palabras, lo que llama Marcuse (2020) una tendencia hacia el “operacionalismo” (p. 114). En lugar de poner el acento en una comprensión profunda del mundo, se ha puesto énfasis en la optimización aplicable de procesos y resultados, en la separación entre sujeto y objeto, en separar el conocimiento de la fe y en restringir el pensamiento y el arte a formas predominantes de su representación. Uno de los malestares de la razón occidental es la separación entre imagen y signo, entre intuición y razón, si se quiere, entre arte y filosofía (Escobar, 2009).

A pesar de todo lo descrito hasta este punto, he expuesto apenas un punto de partida del panorama crítico con el cual se puede profundizar respecto a la reflexión sobre la Ilustración. Hasta ahora me he referido a la relación de la racionalización del conocimiento, en especial la validez y las consecuencias de la promoción del pensamiento científico y objetivo como únicos válidos, con el pensamiento que se ha hecho dominante. Esta crítica encuentra un elemento común que transversaliza todos los elementos mencionados, a saber, la razón instrumental. A continuación, me adentraré en su explicación y su relación con el dominio de la naturaleza.

El proyecto de la Ilustración se inscribió bajo el ideal de que el correcto uso de la razón puede conducir a la humanidad al progreso y desarrollo de la sociedad en todos sus sentidos: político, social, moral, cultural. Pensadores como Hobbes explicaron la razón en términos de beneficios y desventajas

individuales, es decir, *razón instrumental*: “[la] razón... no es sino el *cómputo* —es decir, suma y sustracción— de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos” (Hobbes, 2011, p. 33). Bacon (1988) la describió como aquella facultad que “contempla el futuro y la totalidad del tiempo” (p. 153). Esta idea de razón se muestra como parte del pensamiento moderno básico de Occidente, cuya idea de fondo es la dominación, más propiamente dicho, de *dominación de la naturaleza*. En la concepción moderna de sociedad es crucial el término de dominación, el cual está fuertemente relacionado con el manejo instrumental de la naturaleza y de los recursos sociales y económicos (Bernstein, 2019; Galafassi, 2004). La afirmación del sujeto pensante, del sujeto racional, es propia de la modernidad. El sujeto por sí mismo, por su sola razón, independiente de toda autoridad, es quien debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad. Existe una afirmación del racionalismo, una afirmación de la autonomía del individuo, de lo que el individuo puede hacer por sí solo.

De la filosofía moderna surge la forma de una *razón subjetiva*. En *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer (2002) plantea que esta “resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” (p. 17). Esta razón subjetiva consiste en la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptables y que presuntamente se sobreentienden. Es decir que el énfasis se instala precisamente en discernir y calcular los medios adecuados, quedando los objetivos a alcanzar como una cuestión de poca importancia con referencia a indagar sobre si son o no razonables (Galafassi, 2004). Así pues, estos objetivos son igualmente racionales en sentido subjetivo, puesto que son útiles al sujeto para lograr su autoconservación.

Asimismo, Horkheimer (2002) afirma que “durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines” (p. 39). La esencia misma de los fines previamente es dar con los medios idóneos para su desarrollo y los que no logran convertirse en meros medios son considerados como superstición. La razón es usada para seguir mandamientos como principios morales socialmente útiles en virtud del fomento de una vida lo más armoniosamente posible, con un trato pacífico entre iguales y con respeto del orden establecido. Un ser humano cualquiera concibe las cosas razonables como aquellas que le son útiles, porque lo que hace posible en última instancia estas cosas es la capacidad de clasificación, conclusión y deducción,

las cuales son características esenciales y definitorias de la racionalidad dominante. El individuo pone en uso su razón al mero servicio de satisfacer su individualidad, sin ser consciente de la sociedad y del nivel de dominación que padece. Incluso llega a justificar y reproducir este modelo, donde el poder material e ideológico se halla alrededor del mantenimiento de los privilegios de la clase dominante (Horkheimer, 2003).

Es curioso que Descartes sea uno de los padres de la modernidad justamente por oponerse al pensamiento dominante de su época. La modernidad inicia con la lucha contra la autoridad de la tradición escolástica. Según Horkheimer (2003), Buckle escribe que Descartes “completó lo que el gran reformador alemán había dejado incompleto. Frente a los antiguos sistemas filosóficos, tuvo exactamente la misma actitud que Lutero frente a los sistemas religiosos; fue el gran reformador y liberador del pensamiento europeo” (p. 100). Justamente con la liberación se hace referencia a la lucha contra la fe en las autoridades. En última instancia, el ser humano debe servirse de sus propias aptitudes espirituales y no ser dependiente de los poderes autoritarios.

Sin embargo, si bien el pensamiento de la modernidad se inicia en una lucha contra la autoridad, a la larga resulta en la exaltación de la mera autoridad, en el mantenimiento del pensamiento dominante. Gracias a la implementación de un método como el cartesiano es posible la clasificación y sistematización de datos para mayor facilidad y mejor organización del material de nuestros conocimientos. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales. Por lo tanto, los productos de la razón, los conceptos y las nociones cumplen la función de ser simples medios racionalizados facilitadores de trabajo. Descartes, por ejemplo, planteó cuatro preceptos lógicos en su *Discurso del método* (2011) y una serie de reglas metódicas e infalibles en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1996). Tanto los preceptos como las reglas planteadas cumplen precisamente esa función, ya que permiten la instrumentalización de las capacidades humanas y su economía mediante procedimientos más o menos estables y eficaces.

Bajo este panorama, tenemos la regla I de las reglas para la dirección del espíritu: “el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente” (Descartes, 1996, p. 61). Incluso veamos la definición que el mismo Descartes brinda sobre el método, dando igualmente cuenta de lo anterior:

Entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz (Descartes, 1996, p. 79).

Definiciones de este tipo son una constante en la filosofía cartesiana — mas no solo en esta, sino igualmente en el pensamiento moderno en general—. Vemos pues que tanto la regla señalada como la definición del método sugieren el sentido operacional del conocimiento. Así, entonces, los procesos mentales se reducen a un esquema causal y racionalizado, que se objetiva en la instrumentalización de la mente misma. Este método se plantea para ahorrar el trabajo de la mente cuando se enfrenta a ideas confusas; lo importante es ir directamente hacia el conocimiento de las cosas *verdaderas*. Este es uno de los principios claves del método científico.

Para Horkheimer (2003), esta forma tradicional de hacer teoría se instala en principio como hipótesis de relación entre teoría y experiencia, cualquier desajuste es motivo de verificación y corrección en el camino. En este desarrollo, el fin último es el establecimiento de un sistema universal que abarca el mayor número de cosas posibles, con el menor número de principios que, a su vez, lo hacen más perfecto. Mediante este igualmente se institucionalizan reglas de deducción, sistemas de signos, procedimientos de comparación de las proposiciones deducidas y los hechos. En la deducción matemática, según Horkheimer, con unos pocos principios, incluso verificables empíricamente, se llega a todo un entramado lógico para el establecimiento de teorías más complejas, pero cuyo fundamento es observable y demostrable de forma sencilla. Así, los criterios de verdad son más bien criterios de verificación empírica que miden los conocimientos y la teoría misma.

Dado lo anterior, Horkheimer (2002) afirma que este procedimiento es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiéndose a un plan exacto; dicho de otra forma, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción. Además, da la impresión de un ideal de conocimiento hacia el infinito siguiendo el método cartesiano, aunque el mismo Descartes no tuviese esta idea en mente, puesto que consideraba que el ser humano es finito a diferencia de Dios. Su método propuesto estaba más bien destinado al “conocimiento cierto e indudable” (Descartes, 1996, p. 66), el cual no fuese susceptible de cuestionamiento, pues

siempre está en piso firme. Pero en la noción de este método encontramos que, si bien no hay una tendencia hacia el infinito, sí hay, por lo menos, una idea de crecimiento y progreso del conocimiento y de la razón misma, cuyo límite pareciese ser, a nivel individual, solo la existencia biológica.

En el pensamiento moderno encontramos claramente el ideal de dominio de la naturaleza mediante el correcto uso de la razón. La razón es una y tiene como objetivo el dominio de la naturaleza, asimismo el método para el estudio de la ciencia puede ser uno (Horkheimer & Adorno, 2009). La ciencia se funda, por tanto, en la razón y en la capacidad de esta para conocer la verdad. En la modernidad este dominio de la naturaleza se hace extensivo en el dominio de las pasiones. Cuando la pasión somete al espíritu el ser humano pierde la libertad; pero si el espíritu domina la pasión, el ser humano se libera de la necesidad de la naturaleza. Por eso, aunque con el predominio del uso de la razón no se condena la pasión como tal, sí se sugiere mirarla con sospecha y someterla al poder de la razón, ya que en ella hay un elemento que se origina desde y por cuerpo. El empeño principal del *yo* es impedir que las pasiones perjudiquen los juicios racionales (Horkheimer, 2002).

Considerando lo anterior, en la naturaleza concebida como algo susceptible de dominación, la técnica, o bien el método, se establece como centro del sistema de dominio. Las personas parecen “tomar la técnica por la cosa misma, tienden a considerarla como un fin en sí misma, como una fuerza dotada de entidad propia, olvidando al hacerlo que la técnica no es otra cosa que la prolongación del brazo humano” (Adorno, 1998, p. 88). Bajo esta noción de pensamiento dominante se sostiene que la verdadera liberación del ser humano solo podría alcanzarse al dominar la naturaleza. Así, el científico se convertiría en el señor y dueño de la naturaleza, estableciendo una relación con las cosas basada en su capacidad para manipularlas y gestionarlas, reduciéndolas a un simple objeto de control y dominio (Bernstein, 2019; Del Valle, 2010). La ciencia moderna, cuya base es la técnica, opera en el mundo sin restricción y así el vínculo del ser humano con la naturaleza se determina mediante relaciones de explotación. Esto se extiende a las relaciones entre los individuos. Así el individuo en realidad pierde su carácter individual y se halla en una sociedad que lo enajena a partir de formas predominantes del pensamiento científico. Para el mantenimiento de las condiciones actuales de los medios opresores es necesario el establecimiento de diversas formas de control de los individuos en virtud de una determinada organización social. Esta situación es

paradójica, pues si bien la sociedad se justifica en la dominación de la naturaleza y hace suya a la ciencia y la tecnología, mediante estas también se desarrollan organismos cada vez más efectivos para la dominación del individuo: “el dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 30).

Es curioso que precisamente el pensamiento de la Ilustración tenga un objetivo liberador mediante la razón, pero pensadores como Horkheimer y Adorno consideran que este proyecto fracasa, pues, por el contrario, perpetúa y amplía las formas de dominación sobre los individuos. Todo pensamiento triunfante, todo pensamiento que se ha llegado a establecer como dominante en un momento histórico, pierde el elemento crítico que lo llevó al éxito y se convierte en mero elemento al servicio de lo existente; convierte los elementos positivos que eran suyos en algo destructivo y negativo, como se puede observar, por ejemplo, en las contradicciones de clase a partir de las cuales se moldea la modernidad, donde la burguesía deja de ser revolucionaria cuando se aferra a sus privilegios (Marx & Engels, 2011). En esta forma del pensamiento se ve privado del uso afirmativo del lenguaje conceptual y cotidiano y también el de la oposición. Esto es, que para el mantenimiento de este pensamiento dominante se recae en el establecimiento de cláusulas de censura para el pensamiento crítico. A esto se ambiciona, entre otras cosas, con la tecnificación del sistema educativo, para la reproducción del modelo dominante.

La Ilustración ha recaído en un momento de regresión. Este momento es la eliminación del elemento crítico del pensamiento: “si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 53). Esta autodestrucción de la Ilustración, que es elogiada por los fascistas y practicada ingenuamente por los mansos expertos en humanidad, ha llegado a la obligación de la prohibición del pensamiento ingenuo. Pero para hallar la causa de esta regresión no debe buscarse tanto en “las modernas mitologías racionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 54). La Ilustración y la verdad, además de ser entendidas en el sentido de la historia de las ideas, deben ser entendidas también en un sentido real: la Ilustración es el movimiento real de la sociedad burguesa en

su totalidad y verdad, además de ser conciencia racional, también es la configuración del pensamiento burgués en la realidad. No obstante, el objetivo de la Ilustración es la emancipación:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 59).

Hay una ceguera cada vez más profunda que lleva a tomar la apariencia de lo dado, los hechos, como lo verdadero y lo adapta a las formas de pensar dominantes, es decir, se da una falsa claridad, que Adorno y Horkheimer relacionan con una forma de expresión del mito. Con el desarrollo de la productividad económica en virtud de un mundo más justo, el aparato técnico y el grupo social que la provee se establece con superioridad sobre el resto de la población. Así pues, el individuo, quien desaparece, es anulado por completo frente a los poderes económicos y, sin embargo, los reproduce utilizando formas cada vez más cualificadas. Según Lukács (1985) — si bien lo manifiesta en términos de la producción capitalista, pero que podemos identificar con el proceso de la Ilustración —, “por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, [donde] el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias” (p. 18). Por eso, si se quiere que los seres humanos no sean traicionados por completo, entonces la Ilustración debería reflexionar sobre sí misma.

Por otra parte, recordemos el problema de la instrumentalización de los estudios, pues la humanidad en el camino hacia las ciencias modernas renuncia al sentido, donde se sustituye el concepto por las fórmulas, la causa por la regla y la probabilidad. Sin embargo, la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad, es decir, lo que se puede establecer como sistema. Para ello, se requiere de la lógica formal para su unificación procedimental. Horkheimer (2003) menciona que incluso las ciencias humanas tienen una ambición de querer replicar las formas de proceder de las ciencias formales, con el establecimiento de diversas metodologías que, en buen grado, son racionalizables, o bien, matematizables y mercantilizables. La concepción general que se tiene sobre las teorías son las mismas, pero cambian

básicamente en cuanto objeto de estudio, sin embargo, en cuanto forma, se repiten los mismos esquemas.

La Ilustración, insisten Horkheimer y Adorno, se relaciona con las cosas en la medida en que puede manipularlas, al igual que un dictador lo hace con las personas. La esencia de las cosas se revela como lo mismo: como materia o sustrato de dominio. Esta identidad se constituye como la unidad de la naturaleza. Es esta unidad, el en *sí mismo*, que se convierte en identidad del mero tener, en identidad abstracta. El *sí mismo*, en su intento de sustraer la inhumanidad, se constituiría en ella misma como un peligro absoluto. La Ilustración, en su afán por superar el miedo hacia lo desconocido, al mito mismo, el cual busca trascender más allá de la experiencia, ha terminado convirtiéndose en aquello mismo que intentaba vencer. Paradójicamente, la Ilustración se ha transformado en una fuente de peligro y terror para sí misma, adentrándose en una forma de barbarie, como ya se ha sugerido.

Además, Horkheimer y Adorno afirman que la mercancía, la producción en masa y la producción cultural se establecen como parámetros normativos para la regulación del comportamiento humano. El individuo termina siendo una mera cosa, un elemento estadístico. La reificación de las relaciones humanas es un hechizo, que ha transformado al ser a partir de un profundo individualismo. Esto ha sido producto del industrialismo, mientras el animismo vivifica las cosas. El sujeto reificado está libre del pensamiento mítico como de todo significado en sí. Se empieza a evidenciar el papel de la razón como medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo. En la eliminación del elemento crítico del pensamiento dominante, la razón se torna instrumental.

El pensamiento dominante requiere de la reproducción y, por tanto, de la desconfianza de otros pensamientos aislados o burbujas que no sean familiares a este pensamiento. Por eso, la mayor preocupación del individuo es la de propiciar los medios necesarios para la propia conservación. Asimismo, se da una mayor enajenación del ser humano en cuanto se requiere más de la autoconservación a través de la división del trabajo. Es necesario el modelamiento en cuerpo y alma de los individuos según el aparato técnico. El sujeto trascendental sugerido en la Ilustración es liquidado al final del proceso y sustituido por el trabajo más libre de trabas y de regulaciones comerciales.

La esencia de la Ilustración es la alternativa de la escogencia por parte de los individuos entre la sumisión a la naturaleza o la sumisión a sí mismo. Entonces, se podrían hallar dos posibilidades de escape a estas alternativas. Una es la aceptación, la obediencia ciega, sin preocuparse de lo que hay alrededor, mediante la suspensión de los sentidos. La otra es la posibilidad de poner a trabajar a otro para sí. Pero a este último se le niega la felicidad y el primero es sustraído arbitrariamente mediante ideas ilusorias de progreso que son, a su vez, de regresión — tanto físicas como del intelecto —, a través de la enajenación del individuo. Según Horkheimer y Adorno (2009), “el temor de perder el *sí mismo...*, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante” (p. 86). Ya no hay gozo en el trabajo, pues en este, como instrumento del pensamiento y la praxis del mundo burgués, ya no es posible la realización del ser, allí queda totalmente liquidada esta posibilidad. Además, se observa una clara desintegración de la concepción orgánica de la producción en el proceso de trabajo, ya que se busca alcanzar una planificación y racionalización total de los medios de producción, con el objetivo de especializarlos y maximizar la productividad (Lukács, 1985). Como resultado, el proceso de trabajo se convierte en una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados, una conexión determinada exclusivamente por un enfoque basado en cálculos y números, una forma manifiesta de esto es la reglamentación de la jornada laboral y de la idea del salario mínimo (Marx, 2003).

La dialéctica de la Ilustración alcanza su plenitud con la dominación del hombre por el hombre (Horkheimer & Adorno, 2009). La búsqueda para dominar tanto la naturaleza externa —el mundo que nos rodea— como la naturaleza interna del sujeto, conduce paradójicamente a la autodominación de la humanidad. En este extraño enlace entre dominio y autosometimiento, se erige un mundo en el que se administra tanto la vida humana como la naturaleza misma. Esta compulsiva dominación de la naturaleza lleva a las sociedades a un estado de constante vigilancia y administración. Como si fuera un intrincado juego, se busca controlar lo que nos rodea y lo que somos internamente, sin advertir que, en última instancia, es un viaje hacia nuestra propia dominación. Es así como nos vemos atrapados en un ciclo que parece llevarnos hacia la libertad, pero que, irónicamente, nos envuelve en cadenas invisibles. La anhelada emancipación se desvanece en la ambición por dominar y nos adentramos en un mundo en el que las jerarquías y la

manipulación gobiernan. Entonces, hay una lucha constante entre el deseo de controlar y la necesidad de liberarnos de estas ataduras autoimpuestas.

En consecuencia, la Ilustración, en su pretensión de dominio, busca la disolución de la mitología. Sin embargo, este afán de dominio históricamente se ha desarrollado como un proceso de enajenación y cosificación, tanto de los seres humanos como de la propia naturaleza. En este proceso, no solo se ha eliminado el mito, sino también cualquier sentido que vaya más allá de los hechos brutos. Los seres humanos han renunciado a todo sentido. De esta manera, la Ilustración ha caído víctima de su propio objetivo reduccionista: se ha convertido en un mito. Incluso, los mitos terminan teniendo una aspiración compartida con la Ilustración: el deseo de dominio y el deseo de explicar el origen de lo desconocido a través de las narraciones y el nombramiento de los elementos naturales. La sociedad moderna presenta sus verdades como petrificaciones conceptuales, que limitan la verdad a afirmaciones ciegas e inconscientes de lo que es, lo cual es un aspecto del mito: “lo mítico consiste en afirmar como *naturaleza* las relaciones sociales o en considerar las condiciones sociales e históricas como algo carente de naturaleza, como si la historia pudiera ser una manifestación pura del espíritu” (Escobar, 2009, p. 387).

De acuerdo con Horkheimer y Adorno, el discurso mítico representa la sumisión del pensamiento ante lo establecido, una rendición de la capacidad de pensar de forma independiente y crítica. Implica aceptar pasivamente cualquier autoridad sin cuestionar y renunciar a cualquier forma de resistencia frente al discurso dominante y establecido. Es interesante observar cómo en el mito ya existe un destello de Ilustración, en la medida en que el mito, que cae víctima de la Ilustración, de alguna manera, es un producto de y comparte similitudes con esta: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 56).

La dominación de la naturaleza y la dominación del hombre por el hombre son algunos de los pilares fundamentales de un *mundo administrado*, cuyo fundamento se halla en la exacerbación de la racionalidad y la mercantilización en la modernidad. A pesar del potencial emancipador que se le pueda reconocer a la modernidad, especialmente a la Ilustración, Horkheimer preveía que el camino de la sociedad en lugar de conducir al

reino de la libertad conduce hacia la total administración del mundo. Este es, como menciona en una conversación con Otmar Hersche en 1970¹:

un mundo en el que todo estará tan perfectamente regulado como para privar a cada hombre de la necesidad de cansarse, para sobrevivir, tendrá que desarrollar mucha menos imaginación e inventiva que la que todavía se necesitaba en la época del liberalismo burgués (Horkheimer, 2022, p. 71).

La dominación de la naturaleza y la consiguiente injusticia social poseen una magnitud global que abarca tanto el medio ambiente como toda la sociedad, dando paso a la mercantilización de la vida, tanto de la naturaleza como de los seres humanos, quienes son absorbidos por la fría racionalidad instrumental. En el proceso de modernización, cada sociedad parece destinada a converger en un sistema regido por la administración, donde la especie humana se convierte en amo y señor, pero a su vez, el individuo singular carece de significado alguno. En este contexto, cada individuo sigue “convencionalmente todas las órdenes y todas las reglas” (Horkheimer, 2000, p. 216), demostrando así la decadencia de la libertad y el predominio de una masa pasiva y uniformada. Las sociedades dominadas por el mercado, reducen las relaciones entre las personas, con ellas mismas y con la naturaleza a meros intereses capitalizables.

De esta manera, se suele adoptar una actitud en la cual se piensa que los fenómenos de la enajenación son susceptibles de ser separados del fundamento económico y social que hacen posible su existencia. Y eso pasa porque se pierde de vista, o no se logra captar, que el desarrollo social producido se despliega a la totalidad de la producción de sistema. Así pues, las condiciones materiales y objetivas de una sociedad condicionan las formas de despliegue no solo sociales, sino también individuales. Recordemos que por sí sola la máquina o la evolución de la ciencia no son mecanismos de dominación, sino que lo son por su dinámica funcional en el sistema dominante. Es decir, su adaptación política y social le permite tener el poder suficiente para la manipulación de la conciencia colectiva a través de los medios, medios como la industria cultural y el uso de las técnicas más sofisticadas para la barbarie (Löwy & Varikas, 2007). Así que el fascismo no es casual como producto de las lógicas del desarrollo moderno y capitalista,

¹ Esta es una conversación entre Max Horkheimer y Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Posteriormente, la grabación radiofónica fue ampliada, integrada y revisada por ambos autores, titulada “El mundo administrado”. Véase una versión en español en Horkheimer (2022, pp. 59-89).

sino una que es perfectamente coherente con las condiciones de las que se sirve la sociedad capitalista para el dominio de la naturaleza que conlleva al dominio de los individuos.

Por lo tanto, la reproducción del pensamiento dominante no solamente es posible en el sistema social y cultural, sino que también se justifica y perpetúa constantemente en medio de la forma de vida supuestamente más auténtica. El individuo pierde su capacidad de autoconciencia a favor de los valores culturales, que sirven como instrumentos de unificación. Esta pérdida de conciencia, que no se satisface a sí misma, se identifica en dependencia e interacción respecto de otra conciencia, la dominante, a la que debe aceptar, reconocer y reproducir. El individuo reproduce de manera inconsciente y vacía la sociedad. Incluso, el proceso de socialización ha llegado a tal punto que la introyección de las reglas sociales no es consciente. En esta reproducción ya no se desarrolla la sociedad de manera crítica y reflexiva. El individuo como categoría sustancialmente histórica ya no existe. Incluso pierde su capacidad de conciencia del mundo y se ha permitido el establecimiento de la razón instrumental como forma válida para el desarrollo de las relaciones sociales, formas que llevan a la enajenación del hombre y a la justificación de este y de la barbarie.

Finalmente, “la caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social”, afirman Horkheimer y Adorno (2009, p. 54). Además, si hay una cierta superioridad del ser humano sobre la naturaleza solo es en saber: “hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 60). Por otra parte, afirma Adorno (2003), “la Ilustración cuando se reconcilió con la naturaleza, de inmediato se manifestó a su vez como momento del dominio de la misma. El modelo del progreso... es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre” (p. 33). Una de las consecuencias del predominio de la razón en es que ya se ha perdido esa fe en el ideal del progreso, en la preservación de la humanidad, y ahora se siente como una dictadura esclavizadora que comporta una involución que el mismo progreso técnico disimula al punto de hacernos creer que socialmente, en efecto, estamos cada vez mejor, cuando la evidencia empírica ofrece demasiados síntomas que informan que las cosas realmente no son así. El progreso se manifiesta en un doble carácter, pues con él no solo se habla de un avance en cuanto a la técnica para la dominación de la naturaleza, sino también, y como consecuencia de lo anterior, de un potencial de deshumanización de las mismas raíces científicas. Así vemos,

que si bien este no era el proyecto que los modernos tenían en mente, la instrumentalización de la razón y el postulado de dominio de la naturaleza a través de esta terminó sumergiendo a la sociedad en la justificación de la dominación de lo establecido y de la barbarie. La deshumanización de los procesos modernos ha permitido entonces la ceguera y la invisibilización de los sufrimientos por el dominio de la naturaleza y dominación de los mismos individuos. Estas son consecuencias de la enajenación del ser humano sobre sí mismo y no solo del dominio de la naturaleza. Es importante recordar que, como Adorno (1994) expresa en su conferencia “La idea de historia natural”, nuestra relación con la naturaleza —ya sea interna o externa— no es estática ni natural, sino que está moldeada por el contexto social e histórico en el que vivimos. La coacción natural, entonces, no es algo aislado o independiente, sino que es experimentada y canaliza a través de la sociedad.

En el ensayo “¿Qué significa superar el pasado?”, Adorno (1998) afirma que, en la razón instrumental, tan propia del pensamiento moderno, y por tanto burgués, la idea del intercambio y la producción misma discurren de manera atemporal. La racionalización del mundo no solo como una cuestión de producción industrial económica, sino también como una forma de producción de la vida, da cuenta del carácter atemporal y ahistórico con el que el pensamiento de una época se despliega. La facilitación de los procesos, la reducción a las fórmulas, los conceptos simples, la reducción del tiempo de aprendizaje, dan cuenta de esta actitud o, más bien, de esta manifestación ideológica, donde el recuerdo, el tiempo y la memoria han de ser liquidados, pues no son serviles para los fines de la producción en la sociedad capitalista.

En esta sociedad domina una forma de pensar y una forma de actuar que niega la importancia del otro y desvaloriza la vida misma. Esta forma de pensamiento también respalda un conjunto de tecnologías cuyo propósito es el control, la vigilancia y la administración exhaustiva de la vida. Frente a este panorama, en *Anhelos de justicia*, Horkheimer (2000) afirma que solo queda anhelar lo Otro, aquello que representa una idea de justicia y una verdad última que se encuentran más allá de los límites humanos. Lo intrigante de esta búsqueda es que la justicia no se encuentra en sintonía con el mundo humano, sino que Horkheimer la coloca, en última instancia, fuera de lo posible.

Autores como los vinculados a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, entienden que los ideales de la modernidad, propiamente los de la Ilustración, han sido moldeados para dar paso a un fenómeno fatal como

Auschwitz; o, cuanto menos, han sido elementos partícipes en el establecimiento de esta barbarie. De ahí que se haya perdido esa fe ciega en la razón como ideal de progreso (Benjamin, 2010). No obstante, por medio de la razón se puede hacer tanto daño a la sociedad como beneficio a la misma. La carrera armamentista, las guerras, la dominación, entre otras problemáticas del contexto geopolítico actual, no son solo producto de la irracionalidad, sino también de la razón misma, del interés del ser humano por el dominio. Por supuesto, no se trata del rechazo de la razón, sería ilógico hacerlo. El mismo Descartes pone esta luz natural –como él llama a la razón– en el lugar de una dotación natural de la que todos nos valemos en igual medida. Esto siempre y cuando se elabore una reflexión sobre ella en relación al uso que se le ha dado.

“Esperar lo peor y anunciarlo con franqueza, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor”: esta es, según Horkheimer (2022, p. 96) –en conversación con Gerhard Rein en 1971–, la regla fundamental seguida por la teoría crítica, a pesar y en virtud de su pesimismo. Horkheimer agrega que la teoría y la praxis no se pueden separar y que la historia ofrece gran cantidad de ejemplos al respecto. Además, no podemos olvidar que a fin de cuentas “la teoría crítica... no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2003, p. 270). Esta pretensión hace honor a la famosa tesis undécima de Marx (2014) sobre Feuerbach, es decir, es una pretensión por no quedarse en la sola interpretación del mundo, sino en insistir también en la búsqueda de la transformación de las condiciones objetivas y materiales, establecidas por una sociedad de la dominación. Por lo tanto, no se trata simplemente de caer en un pesimismo absoluto que imposibilite la acción y paralice la búsqueda de las condiciones históricas para una posible transformación del *statu quo*. No es una renuncia a la praxis, por más problemático y desolador que se presente el panorama que hace posible la crítica social.

Dado lo anterior, vale la pena destacar entonces que las máquinas y la evolución de la ciencia por sí mismas no son las que dominan la naturaleza y se manifiestan como dominantes sobre los individuos, sino que es el sistema en el que se sustentan el que justifica y permite su dominación. Así que la reapropiación, la redención con el pasado (Benjamin, 2010), puede hacer de ese progreso técnico no uno en virtud del dominio de la naturaleza,

sino uno en función del aprovechamiento y de la integración con esta, no para volver a un estado anterior y premoderno, sino para apoyar una reconciliación con la naturaleza y para superar la injusticia social. Vale la pena rescatar la noción de progreso que, según Adorno (2003), sí es posible considerar en cuanto tal:

Progreso significa: salirse del hechizo mítico –también el del progreso, él mismo naturaleza – en tanto la humanidad se percató de su propia *naturalidad* y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en esta. En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina (p. 35).

Progreso, entonces, es una categoría “antimitológica por antonomasia” (Adorno, 2003, p. 35), ya que significa la superación del *hechizo mítico* de la repetición de lo siempre igual, del círculo del dominio de la naturaleza y su destrucción. Así pues, esta categoría está estrechamente vinculada a la idea de libertad. De esta forma, Adorno resalta el carácter efectivamente humanista del concepto de progreso al considerar que, si bien este se manifiesta como dominio de la naturaleza, a su vez no es totalmente ajeno a la promulgación de la esperanza, pues posibilita tanto la evitación de la pérdida definitiva tanto como el intento de mitigar cualquier forma actual de dolor persistente y socialmente producido. Así el avance técnico también permite las posibilidades de consideración de la superación del sufrimiento. La esperanza por la transformación social no se reduce simplemente al cambio de las relaciones de producción establecidas, aunque pase por dicha consideración. Se habla de una transformación total de un principio de la realidad sobre la base de la racionalidad y mercantilización hacia una sociedad verdaderamente humana. La sociedad humana sería una “cuya unidad no fuera producto de la coacción, la violencia excluyente” (Escobar, 2009, p. 383). La lucha por la dominación y el control ha llevado a la especie humana a la pérdida del sentido y a ver cómo la naturaleza es sometida al afán de lucro y al poder. En este escenario, es crucial reevaluar nuestra relación con la naturaleza y con el otro, en búsqueda de una nueva perspectiva en virtud de la libertad y que respete la integridad del entorno de vida.

Referencias

Adorno, Th. W. (1976). *Terminología filosófica I: Vol. I*. Taurus.

- Adorno, Th. W. (1994). *Actualidad en filosofía*. Altaya.
- Adorno, Th. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Morata.
- Adorno, Th. W. (2003). *Consignas*. Amorrortu.
- Adorno, Th. W. (2018). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Bacon, F. (1988). *El avance del saber*. Alianza.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo.
- Bernstein, J. M. (2019). The idea of Instrumental Reason. Gordon, P. E., Hammer, E. & Honneth, A. (Eds.). *The Routledge companion to the Frankfurt School*. Routledge, 3-18.
- Del Valle, N. (2010). Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: Reflexiones sobre política radical. *Alpha (Osorno)*, 31, 55-67.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza.
- Descartes, R. (2011). Discurso del método. *Obras*. Gredos, 97-152.
- Escobar Moncada, J. (2009). Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración. *Areté. Revista de Filosofía*, XXI(2), 381-400.
- Galafassi, G. P. (2004). Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: La Teoría Crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Revista Theomai*, 9.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia / Teoría crítica y religión*. Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2022). *Mundo administrado y revolución. Conversaciones*. Ennegativo Ediciones.
- Horkheimer, M., & Adorno, Th. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Kellner, D. (2007). Frankfurt School and Philosophy. Boundas, C. V. (Ed.). *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh University Press, 444-456.
- Löwy, M., & Varikas, E. (2007). El espíritu del mundo en las alas de un cohete. La crítica del progreso en Adorno. Holloway, J., Matamoros, F. & Tischler, S. (Eds.). *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Ediciones Herramienta; Universidad de Puebla, 95-110.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase. Vol. II*. Orbis.
- Marcuse, H. (2020). *Escritos sobre ciencia y tecnología*. Ennegativo Ediciones.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. *La ideología alemana*. Akal, 499-502.

Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifiesto Comunista*. Alianza.

Pollock, F. (1957). *Automation. A Study of its Economic and Social Consequences*. Praeger Publishers.