

REVIEW ESSAY

TEORÍA CRÍTICA Y DOMINACIÓN DE LA NATURALEZA

MAX HORKHEIMER & THEODOR W. ADORNO

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN. FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

Trotta editorial, Madrid, 2009, 304 páginas

ISBN 978-84-87699-97-9

NICOLÁS DEL VALLE O.*

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

Publicada originalmente en 1944 con el título de *Fragmentos Filosóficos*, la *Dialéctica de la Ilustración* (en lo sucesivo sólo por *Dialéctica*) se ha ubicado como la obra más emblemática de la “Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. En esta tradición, su importancia radica en el cambio de dirección de dicho proyecto y, además, en las reacciones de herederos como Jürgen Habermas y Axel Honneth. El malestar que expresa el libro dentro de la primera teoría crítica respecto al proyecto Ilustrado es, quizás, el punto de mayor distancia entre la teoría crítica de Adorno & Horkheimer y las teorías de la comunicación y del reconocimiento de corte habermasiano.

Según Habermas, la *Dialéctica* es el “libro más negro”¹ del trabajo de Adorno & Horkheimer. Haciendo eco de una distinción hecha en el segundo excursus sobre Sade y Nietzsche —entre escritores burgueses “sombrios” y “negros”— Habermas alinea la obra de los iniciadores de la teoría crítica con estos últimos, estableciendo una cuestión central: Mientras que en cronistas *sombrios* como Hobbes, Mandeville o 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”². En consecuencia, la *Dialéctica* ha aparecido como el libro que fija un punto de ruptura con Marx tra-

* Cientista Político, con estudios de posgrado en filosofía y pensamiento político contemporáneo, es Director del Área de Pensamiento Político. Trabaja como investigador y coordinador en la red investigación mundial biopolitica.cl. Sus áreas de interés son la epistemología de ciencias sociales, estudios político-culturales y pensamiento político.

¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2010, p 123

² *Ibidem*.

zando un corte entre las anteriores proyecciones de la teoría crítica de Frankfurt y los trabajos tardíos de Adorno, Horkheimer y Marcuse³, y las trayectorias de Habermas y Honneth.

Este comentado libro refleja un cambio que puede apreciarse no sólo en las problemáticas que se plantea, sino, sobre todo, en la escritura del texto. Texto fragmentario, de muchos niveles y profundidades de lectura, que puede apreciarse en su sola composición: un ensayo a modo de presentación de las tesis fuertes, “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”⁴; dos excursos para dar cuenta la dialéctica de la Ilustración y dos capítulos que exponen un estudio sobre los “elementos del antisemitismo” y una investigación sobre la cultura de masas y la industria cultural; 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.

En rigor, Habermas está en lo cierto respecto a la influencia de la filosofía de Nietzsche en *Dialéctica de la Ilustración*, pero se equivoca al afirmar una “ruptura” con una teoría marxiana de la sociedad. Por ello, me detendré en este problema planteado por el libro que aquí se comenta, para luego perfilar los contornos de mi lectura y así, en la última sección de la recensión, desarrollar las consecuencias teóricas de la postura sostenida a lo largo de este escrito.

EL DESPLAZAMIENTO: LA DERIVA MARX-NIETZSCHE COMO CLAVE DE LECTURA

En su ya clásica obra *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Martin Jay dirá que el cambio básico en la teoría crítica con la publicación de la *Dialéctica* estriba en “un énfasis nuevo sobre la relación oculta entre el hombre y la naturaleza”⁵. La obra de Adorno y Horkheimer daría cuenta de un movimiento al interior de lo que se ha denominado “primera generación” de la teoría crítica. Dicho cambio se caracteriza, principalmente, por una ruptura respecto al problema de la dominación, desde un paradigma marxista —donde la noción de clase social imperaba— a uno que se centraba en “un conflic-

³ Trabajos de Marcuse que reflejaron el influjo de *Dialéctica de la Ilustración* pueden ser: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Bacon Press, 1954) [edición española: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre ideología de la sociedad industrial avanzada* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993)]; Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Bacon Press, 1953) [trad. Española: Herbert Marcuse *Eros y Civilización* (Madrid: Sarpe, 1983)]

⁴ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998. p.56.

⁵ Jay, Martin. *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Tecnos, Madrid, 1989. p.410.

to más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo”⁶.

La impresión de Jay sobre este cambio es compartida por varios de los comentaristas e historiadores de la escuela de Frankfurt⁷. El cambio en el trabajo de Adorno y Horkheimer será ante todo una ruptura con el proyecto inicial. La crítica marxiana de la economía política que subyacía al programa interdisciplinario de la primera teoría crítica inaugurado por Horkheimer⁸, mostraba sus limitaciones teóricas y prácticas acercándose a la década del ‘40. Señal de aquello sería el discurso de Theodor W. Adorno titulado *La actualidad de la filosofía*⁹ donde la distancia a un proyecto científico social se muestra en escena. Esta tensión verá su momento más álgido en la *Dialéctica*, donde toda proyección científica recae en la objetivación del ser humano y en su tratamiento como material de administración y manipulación. En efecto, este movimiento supone la incorporación de Adorno al Instituto de Investigación Social, cuestión no menor, pues, uno de sus incentivos radicaba en el escepticismo con el que Horkheimer comenzaba a mirar el proyecto de impronta científica.

Sin embargo, contrario a la idea tradicional sobre la “ruptura” con su proyecto inicial, el problema de la naturaleza puede encontrarse ya en los primeros trabajos de Horkheimer sobre la teoría crítica, pero signada en la *praxis* social del trabajo. Ciertamente, con los trabajos preparativos de la *Dialéctica* la relación entre hombre y naturaleza comienza a tomar una centralidad sin precedentes en la obra de Adorno y Horkheimer, pero esto no significa que sea una ruptura con la obra de Marx como afirma Habermas. Muy por el contrario, me parece que es la profundización de un problema presente a lo largo de todo su pensamiento y que pertenece a gran parte de la teoría social y política de la Modernidad.

El problema de la naturaleza estaba presente ya en su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro¹⁰, y no habría que olvidar los bellos pasajes sobre el trabajo enajenado en sus *Manuscritos de economía y filosofía*¹¹. Por lo demás, la relación con la naturaleza no sólo

⁶ *Ibid.*, p.413.

⁷ Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. Siglo XXI, México, 1981; Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010. pp. 380 y ss.; Jay, Martin. *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Tecnos, Madrid. 1989.

⁸ Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2002.

⁹ Cf. Adorno, Theodor W. “La actualidad de la filosofía [1931]”, en: *La actualidad de la filosofía*, Adorno, Theodor W.. Paidós, Barcelona, 1991, pp.73-102.

¹⁰ Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Sexto piso, México, 2004.

¹¹ Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 2005. pp.130 y ss.

cumplía un rol importante en sus trabajos tempranos, sino que era condición de posibilidad del funcionamiento del sistema capitalista y los medios de producción en la etapa tardía de su obra. Para él “toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una sociedad determinada”¹². Marx formaba parte de aquel proceso histórico que vio nacer el problema de la dominación de la naturaleza como “proyecto moderno fundamental”¹³. Haciendo que una categoría tan importante en su teoría como la de práctica social del trabajo sólo pueda ser pensada en tanto que relación entre hombres y la naturaleza:

[El trabajo es] un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción de intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse (...) las materias que la naturaleza le brinda¹⁴

Interesantemente, ya en Marx la relación de apropiación de la naturaleza por parte de los hombres se alojaba detrás del funcionamiento de las sociedades capitalistas¹⁵. Este “énfasis” en la relación que hemos mantenido sobre la naturaleza se muestra, entonces, como una ruptura con la tradición de marxismo (sobre todo con sus versiones más ortodoxas), más no con el pensamiento de Marx. Es más bien una profundización de una de las líneas argumentales en el proyecto general del judío alemán.

Dicha ruptura con el marxismo viene acompañada de un acercamiento al pensamiento de Friedrich Nietzsche, siendo uno de los pocos que, desde Hegel, ha captado la “Dialécti-

¹² Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Siglo XXI, Madrid, 2000. p.287.

¹³ Así se refiere Leo Strauss a “la conquista de la naturaleza por parte del hombre para aliviar el Estado del hombre”. Cf. Strauss, Leo. “Prefacio a la crítica de la religión de Spinoza”, en: *Liberalismo clásico y moderno*, Leo Strauss, Katz, Madrid, 2007, p.323.

¹⁴ Marx, Karl. *El Capital*, Tomo 1. Fondo de Cultura Económica, México, 2006. p.130

¹⁵ Sobre la relación de dominación sobre la naturaleza y la teoría social de Marx: Bellamy Foster, John. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Viejo Topo, España, 2000.

ca de la Ilustración”¹⁶. El nuevo diagnóstico de época, luego del ascenso y caída del fascismo, es fuertemente influenciado por el pesimismo nietzscheano de la dominación sobre la vida en la Ilustración. Así las cosas, la *Dialéctica* reflejaría un desplazamiento de Marx a Nietzsche que afectará los trabajos posteriores de la teoría crítica. De hecho, este punto es el más importante de la crítica de Habermas a la primera generación, toda que vez que expresaba la inclinación hacia la crítica nietzscheana que significaba exponer al proyecto ilustrado como contradictorio y tomar distancia de Hegel¹⁷.

Luego de las experiencias del exterminio nazi, la degeneración del comunismo en estalinismo y la manipulación de la sociedad de masas estadounidense, queda manifiesto que la crítica al capitalismo debe ser modulada a una crítica de la civilización humana en su totalidad. Así, la influencia nietzscheana se muestra con toda su radicalidad: ya no es la lucha de clases el conflicto constituyente de la sociedad, sino la dominación del hombre sobre la naturaleza. En palabras de Horkheimer en su obra heredera de la *Dialéctica*: “Esta mentalidad del hombre como amo puede rastrearse hasta los primeros capítulos del génesis”¹⁸. Por decirlo muy nietzscheanamente, la *procedencia* del problema de la dominación del hombre sobre el hombre se localiza en la *emergencia* de Occidente, en los orígenes de aquel proyecto que Nietzsche denomina “civilización”¹⁹. Este gesto genealógico que se refleja en su análisis del mito homérico, atravesará todo su trabajo²⁰.

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 ac-

¹⁶ “Éste ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración”. Cf. Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica... op.cit.*, p. 98.

¹⁷ Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 63-148; Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, 1982. 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 uno de los más grandes pensadores de la Modernidad, optan por una lectura nietzscheana y marxiana de la historia. Sobre las críticas de Habermas a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, véase: Carretero, Ángel. “Jürgen Habermas y la primera Teoría Crítica. Encuentros y Desencuentros”, en *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales Cinta Moebio*, n° 17 (2006), www.moebio.uchile.cl/27/carretero.html

¹⁸ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*. New York, Oxford University Press, 1947. p.105.

¹⁹ Sobre las distinciones entre origen, procedencia y emergencia en la obra de Nietzsche: Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2004. En cuanto a la noción de “civilización” en Nietzsche. Cf. Lemm, Vanessa. *Nietzsche’s Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Fordham University Press, New York. 2009. pp.10-29.

²⁰ Sobre la crítica de corte genealógico en Adorno & Horkheimer: Honneth, Axel. “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la crítica en la Escuela de Frankfurt”, en: *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Axel Honneth, Katz, Buenos Aires, 2009, pp. 53 a 64.

tual explotación sistemática del mundo animal”²¹, teniendo que, para explicar las relaciones de dominio en las sociedades capitalistas contemporáneas, dirigirse a la emergencia de la razón humana. Lo novedoso de este tratamiento es que, al parecer, sólo luego de la distinción entre hombre y naturaleza es que puede erigirse el dominio sobre ella. Esta operación de separación entre hombre y naturaleza que sería necesaria para la dominación, se ubicaría en los orígenes de la civilización occidental²².

La idea de “hombre” se ha expresado en su diferencia respecto al “animal” e, incluso, perteneciendo “al fondo inalienable de la antropología occidental”. Como será la tónica, el problema de la distinción de lo que es el hombre no responde exclusivamente al ideario burgués inaugurado con la Ilustración, sino que atraviesa todo el pensamiento de sus antepasados, ya sea con los antiguos judíos, estoicos o padres de la iglesia²³. En aquel fragmento filosófico final de la *Dialéctica*, “*Hombre y animal*”, 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 racionalidad humana, vertida en progreso técnico, científico y económico, es cumplida precisamente con lo contrario: la propia dominación del hombre por el hombre. Los individuos de nuestro presente, dirían los teóricos alemanes, se ajustan a los “cuerpos mutilados de los animales” correspondiéndose con “ratones de laboratorio” listos para ser despedazados.

De esta manera, aquellos “animales indefensos” en “horrendos laboratorios fisiológicos” representan a los seres humanos en las sociedades capitalistas contemporáneas. El “hombre actual” no sólo es dominado y controlado en la misma medida que el “conejiillo de indias”, sino que además, en la era de la reproductibilidad técnica²⁴, 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 balanza violentamente sobre la vida animal mediante la racionalidad técnica. Se propone, como dirá Bacon en su *Novum*

²¹ Cf. Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009. p.291.

²² 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. Cf. Nietzsche, Friedrich. “La lucha de Homero. Prólogo para un libro que no se ha escrito (1871-72)”, en: *Obras Completas*, tomo V, Nietzsche, Friedrich. Aguilar, Buenos Aires, 1967, pp.132-137

²³ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998. p.291.

²⁴ Benjamin, Walter. *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. Ítaca, México, 2003.

Organum, leer científicamente el “secreto de la naturaleza”²⁵ en aras de nuestra propia conservación. La justificación de los experimentos e intervenciones sobre la naturaleza, tanto externa como interna al ser humano, es porque buscamos la autoconservación; es decir, alejarnos de la muerte con la falsa ilusión de la constitución de un individuo libre. Racionalidad instrumental y autoconservación se ligan internamente. Y, como es anunciado, el proceso implacable de la ilustración tiene su revés dialéctico en la propia disolución de la singularidad del individuo tanto de las democracias liberales como de los totalitarismos.

Mi hipótesis sostiene que la radicalización de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer ubica a la relación de dominación entre hombres y naturaleza como elemento constitutivo de la sociedad humana y punto por el cual esta última puede explicarse, modulando así su teoría crítica desde el capitalismo hacia las raíces de la civilización. Siguiendo lo anterior, el momento de dominación sobre la naturaleza y, por lo tanto, la relación entre hombres y naturaleza es, por un lado, el punto de donde parte la relación política entre los hombres y, por otro, el motor del avance de la civilización humana que, acelerado en la era de la técnica, produce aquel corte entre vida humana y natural que la hace posible.

Por ende, la racionalización instrumental de la sociedad, como parte del proyecto de la civilización, deviene en la dominación y administración de la vida humana y natural —lo que Horkheimer llamó “transición a un mundo administrado”²⁶—, y toda interrupción de dicho proceso proviene de la problematización del límite entre hombres y naturaleza y de otro modo de relacionarse con esta última. Aquella práctica que vuelve inoperante la dialéctica encuentra sus raíces en la lucha por la naturaleza y en la búsqueda de una relación de *otro modo* con ella.

Las consecuencias de esta lectura son sumamente profundas para una teoría crítica, argumentos sobre la subjetividad individual, las sociedades capitalistas contemporáneas y las posibilidades de su transformación radical se desprenden de aquí. Si mi lectura es correcta, surgen varias líneas argumentales y de investigación que caracterizan a la Escuela de Frankfurt. En lo que resta de esta recensión atenderé, someramente, estos problemas y así ofrecer una visión sinóptica de los problemas planteados hasta aquí.

²⁵ Bacon, Francis. *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Orbis, Barcelona, 1985.

²⁶ Especialmente: Horkheimer, Max. *Sociedad en Transición. Estudios de filosofía social*. Planeta Agostini, Barcelona, 1986 y Horkheimer, Max. *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, 2000.

CRÍTICA A LA METAFÍSICA DEL SUJETO

En cuanto al sujeto, se lo piensa como un producto de la introyección de la represión y la autodominación. En consecuencia, hacer una historia de la civilización y de sus relaciones de poder significa historiar la constitución del sujeto. En su *Eclipse of Reason* o *Crítica de la Razón Instrumental*, Horkheimer señala:

Podría escribirse la historia de la civilización occidental en términos del crecimiento del yo como lo oculto que sublimiza, vale decir, interioriza, las órdenes de su amo que lo ha precedido en la autodisciplina [...] la noción de yo no se ha despojado en ningún momento de las manchas de su origen en el sistema de dominación social²⁷

Esta sentencia se encuentra en una de las investigaciones preferidas de Adorno²⁸ publicada en la *Dialéctica*. El modelo de la “industria cultural” avanza como una aplanadora produciendo identidad y achatando todas las diferencias e intentando hacer *tabula rasa* en el campo de la cultura, demostrando la barbarie de la ilustración: “La unidad visible de macrocosmos y microcosmos muestra a los hombres el modelo de su cultura: la falsa identidad de universal y particular”²⁹.

Esta crítica de la identidad, que avanza con y contra Hegel, radica en la mismísima idea de *sujeto*, pues Adorno comprende que el “engaño” y el “dolor” son sus elementos constitutivos. El sujeto no es una formulación autocentrada y transparente a sí mismo como lo presenta la metafísica del sujeto inaugurada en los tiempos modernos³⁰; muy por el contrario, “el dolor de la individuación deriva de la inscripción de una identidad impuesta que se hace pasar por una estructura *a priori* de la razón”³¹. Para Theodor Adorno, el sujeto se es-

²⁷ Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason*. Oxford University Press, New York, 1947, pp.105-107 [trad. Española: Max Horkheimer, *Crítica de la Razón Instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1973)]

²⁸ Sánchez, Juan José. “Introducción” en: Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998, p.40.

²⁹ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009, p.166.

³⁰ Sobre mis presiones sobre crítica de la metafísica del sujeto, véase: Nicolás Del Valle, *Experiencia de la Alteridad. Apostillas sobre alteridad y política en Jean-Luc Nancy, Documentos CAIP 2* (2010).

³¹ J. Hörisch, “Herrschaft, Gott und Geltende Sätze”, en: *Materialien zur ästhetischen Theorie: Th. W. Adorno Konstruktion der Moderne*, comps. B. Lindner & M. Lüdke. Frankfurt, 1980, p.406.

estructura a partir de la contradicción, demostrando que la represión de la naturaleza interna es la condición de posibilidad de toda subjetividad. El dominio de la naturaleza produce al sujeto, constituye al yo.

Hay que dar cuenta de dicha contradicción que descentra al sujeto. *Dialéctica Negativa* es, quizás, donde este argumento se expone en toda su profundidad. Para Adorno, el sujeto no se constituía independientemente del objeto mediante el saber, es decir, autocentradamente; al contrario, ambos se compenetran, se constituyen mutuamente³². La metafísica moderna, ilustrada, que se expone en toda su magnitud en la idea del sujeto —como el mismo Horkheimer afirma, la racionalidad instrumental no es sino la racionalidad subjetiva— es aquella voluntad indomable de clasificar y categorizar. La metafísica del sujeto que se articula como la superación de la extrañeza mediante el conocimiento y el dominio de la naturaleza a partir de certezas, expone el movimiento histórico en el que se inaugura.

Adorno tenía que romper con Hegel para que su pensamiento dialéctico no sea preso de la metafísica del sujeto. La dialéctica hegeliana atraviesa la contradicción subsumiéndola como algo superable y necesario para la constitución de la identidad; la alteridad traducida negativamente, era superada mediante la realización siempre positiva de la identidad del sujeto. La crítica a se hace evidente. Adorno sostendrá que la dialéctica “significa pensar en contradicciones”³³, haciendo que su “dialéctica negativa” se caracterice por entender la relación entre lo idéntico y lo no-idéntico, entre el pensar y la cosa, pero ya no desde la reconciliación de ambos, ya no desde el pensamiento abstracto que diluye las diferencias, sino por el contrario a partir de las diferencias. Precisamente, la relación de dominación de la naturaleza es la violencia del pensamiento con aquello que no puede ser representado, el movimiento de reducción de la diferencia en una identidad. Lo no-idéntico, aquello que se resiste a ser aprendido, expone a un sujeto imposible y a un método dialéctico no hegeliano, sino inspirado por Nietzsche.

No obstante, Adorno y Horkheimer no dejan la categoría de sujeto. De hecho Adorno sostuvo que, desde una perspectiva crítica, habrá que “quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva”³⁴. Sin duda se trata de “quebrar el engaño de una

³² Cf. Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad*. Akal, Madrid, 2008, p.136.

³³ Adorno, Theodor W. *Dialéctica... op.cit.*, p.141.

³⁴ Adorno, Theodor W. *Dialéctica... op.cit.*, p. 8.

subjetividad constitutiva”, criticando de paso la idea de un *sujeto trascendental* fundante; sin embargo, Adorno es conciente de que esta cualidad sólo puede ser en tanto que sujeto. De ahí que no quiera dejar la noción. Un sujeto imposible, pero necesario para un ejercicio crítico de la sociedad.

Postular esta teoría de la subjetividad no es menor. Como veré mas adelante este es uno de los puntos de conexión entre psicoanálisis y teoría crítica. A través de la dominación de la naturaleza y el manejo de los instintos (autodominio) se forja el *sí mismo*, viéndose representado en nuestra misma manera de relacionarnos con las cosas, demostrando así, por un lado, que el sujeto es un producto históricamente situado y, por otro, que el dominio es el movimiento constituyente. La civilización sería, entonces, un proceso de auto-educación hacia el dominio de los instintos mediante el “engaño”³⁵; erigiendo a un sujeto cosificado e instrumentalizado por la industria.

ESTUDIOS SOBRE LA SOCIEDAD EN TRANSICIÓN: AUTORIDAD, FAMILIA Y AMOR

El trabajo del Instituto de Investigación Social, luego de la huída a Estados Unidos, tuvo como una de sus investigaciones empíricas a realizar los Estudios sobre Autoridad y Familia [*Studien über Autorität und Familie*] que tuvo extensiones dirigidas por Fromm, Horkheimer y Lazarsfeld³⁶. La intuición es muy clara, la relación entre autoridad y familia hace visible los conflictos que cruzan toda la sociedad.

Sobre este problema, en 1936 Horkheimer propone a “la autoridad como característica distintiva de toda existencia”³⁷. Se vislumbra, entonces, una teoría social que se preocupa de la familia patriarcal y su autoridad como mecanismos que reproducen las condiciones de dominación de las mujeres y la naturaleza³⁸. Horkheimer replica la idea mencionada más arriba sobre la subjetividad: la fe en la autoridad es una fuerza motriz de la historia, a la vez

³⁵ Es interesante que esta idea aparece tanto en la investigación sobre la industria cultural como en el excursus sobre Odiseo. Recordemos el primer excursus de la *Dialéctica* dedicado al análisis de la obra de Homero y escrito mayormente por Adorno. En varios pasajes se deja entrever que ya Odiseo emplea un conjunto de artimañas caracterizadas por el engaño, ya sea con el cíclope, las sirenas o Circe.

³⁶ Cf. Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010. p. 210.

³⁷ Horkheimer, Max. “Autoridad y familia”, en: *Teoría Crítica*, Max Horkheimer, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p.95.

³⁸ Fromm, Erich. *Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, Zeitschrift Für Sozialforschung III, 2, 1934, p.206.

productiva y paralizante que tiene como funcionamiento “afianzar en el interior de los juzgados la necesaria dominación que ha configurado toda la historia hasta el presente”³⁹.

Aquí psicoanálisis y teoría crítica se unen, siendo Eric Fromm y Herbert Marcuse los exponentes insignes de esta relación, pero también patente, como ya se vio, en los tratamientos de Adorno y Horkheimer. De acuerdo al legado freudiano, la figura de la autoridad se homologa a la del Padre, autoridad que reproduce las condiciones de dominación al interior de los núcleos familiares y que es no solo el prelude de una “personalidad autoritaria”⁴⁰, sino además la de un “Estado Autoritario”⁴¹. Esto queda en relieve con el impacto de la obra de Sigmund Freud,

[...] el mundo intelectual y, sobre todo, el educativo, han tomado cada vez mayor conciencia de la conexión entre la represión de los niños (dentro y fuera del hogar) y la ignorancia generalmente ingenua de la sociedad acerca de las dinámicas psicológicas de la vida del niño y del adulto. La concienciación de la sociedad mediante la experiencia científicamente adquirida de que los sucesos de la primera infancia son de gran importancia para la felicidad y el potencial laboral del adulto ha producido una revolución en la relación entre padres e hijos que se habría considerado imposible hace cien años⁴².

En este pasaje queda al descubierto el centro del problema de la autoridad del padre en las sociedades capitalistas. Las “dinámicas psicológicas” son una pieza fundamental para el potencial laboral del adulto. La represión parental en su niñez condiciona la competitividad del trabajador. Para Adorno, la sociedad no sólo se caracteriza por un “falocentrismo” detrás de la estructura patriarcal, sino que además es, siguiendo a la actual sociología juve-

³⁹ Horkheimer, Max. “Autoridad y familia”, en: *Teoría Crítica*, Max Horkheimer, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p.95.

⁴⁰ Adorno, Theodor W. et al., *The Authoritarian Personality*. Norton and Company, New York, 1969; Adorno, Theodor W. “La Personalidad Autoritaria (Prefacio, Introducción y Conclusiones)”, en *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n° 12 (2006), disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Empiria-2006-E0E53F37-9F90-C372-53D3-1B6E12995D6D&dsID=PDF>

⁴¹ Horkheimer, Max. *Estado Autoritario*. Ítaca, México, 2006.

⁴² Adorno, Theodor W. *La Personalidad Autoritaria... op.cit.*

nil, “adulto-céntrica”. Esto estará encadenado directamente con el cultivo de la cultura y la práctica artística. Como se discutirá más adelante, la radicalidad del arte auténtico estriba en el impulso mimético, característico en los niños. La primera infancia es aquella etapa de creatividad propia del artista y el genio de la cultura⁴³.

Este proceso es reforzado con el avance de la racionalidad instrumental, aquella manera de pensar y relacionarse que se centra en los medios para llegar a ciertos fines y en los cálculos para la autoconservación. Este tipo de racionalidad es característica del sistema económico capitalista. Esto llevará a Horkheimer a denominar a este proceso “transición al mundo administrado”. “Transición”, pues aún podía examinar ciertos rastros de libertad, pero amenazados por la brutal racionalidad capitalista. El problema es que las sociedades modernas transitan hacia un mundo regido por el mercado que no conoce el amor, negando al otro y reproduciendo las condiciones de injusticia. Horkheimer esgrime, siguiendo a Schopenhauer, que el mundo de los hombres, donde impera el horror y la injusticia, reina el pecado original; vale decir, la afirmación del propio yo y la negación de los otros⁴⁴.

El amor, por lo tanto, será uno de los perdedores en la historia de occidente, sobretudo en su etapa capitalista, donde la racionalidad instrumental, de la cosificación del otro para la autoconservación, se despliega hasta absorber toda singularidad del otro. Esta idea que no sólo será repetido por Horkheimer en su periodo tardío, sino también por Erich Fromm en su célebre *El Arte de Amar*⁴⁵. En el amor se encuentra un modo de relacionarse con la alteridad diferente a la pregonada por el antropocentrismo y subjetivismo. El amor —a diferencia de lo que pensaba Hegel— no sería la “conciencia de mi *unidad* con el otro”⁴⁶, sino, precisamente, sorprenderse por la diferencia del otro. El Amor no es una fusión, la configuración del Uno; es más bien la relación de no-dominación con el otro. Es, ante todo, la interrupción de la identidad, el momento de su apertura, el instante que lo descentra hacia su límite, hacia su exterior, haciendo imposible cualquier totalidad armónica y plena.

⁴³ Sobre la noción “genio de la cultura”: Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001. Para su relación con políticas de la cultura: Lemm, Vanessa. “Is Nietzsche a Perfectionist?: Rawls, Cavell and the Politics of Culture in ‘Schopenhauer as Educator’”, en *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007); Lemm, Vanessa. *Nietzsche’s Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Fordham University Press, New York, 2009.

⁴⁴ Horkheimer, Max. *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, 2000. p.109.

⁴⁵ Fromm, Erich. *El Arte de Amar*. Paidós, Barcelona, 2007.

⁴⁶ Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa, Barcelona, 1988. p.237.

ENTRE ARTE Y RELIGIÓN: CONSIDERACIONES PARA UNA POLÍTICA RADICAL

Como ha señalado Albrecht Wellmer, la obra póstuma de Adorno *Teoría Estética*⁴⁷ solo puede ser comprendida a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*⁴⁸. En el texto sobre la industria cultural, se muestra la absorción instrumental del arte a la sociedad capitalista. La sociedad absorbe la obra de arte, reduciéndola a un “bien” cultural destinado al “consumo” cultural.

En la *Dialéctica* Adorno & Horkheimer comienzan refutando la tesis sociológica según la cual el fin de los últimos residuos de la religión y el avance de la racionalización social, daban paso a un caos cultural⁴⁹. La llegada de la modernidad no implica una producción de desorden, sino todo lo contrario: un estado ordenado donde impera “la eterna repetición de lo mismo”⁵⁰. El relato moderno del “modelo capitalista de la cultura” avanza como la extensión de la civilización humana contra la singularidad cultivada por los artistas. Lo que queda al descubierto en este “esquema”, es que, por un lado, la reproducción mercantil de la cultura niega el cultivo de la misma y, por otro, que éste, expresado en el arte auténtico, es siempre contra-cultural. En palabras de Adorno:

[...] la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social⁵¹.

La singularidad de la obra de arte es sacrificada, fundando productos en series, homogéneos entre sí, negando toda singularidad y novedad en la producción artística. El “arte” se vuelve “estereotipo”. Como sostendrán a lo largo de todo el texto, la industria cultural, si bien implica una producción y consumo conspicuos, las *diferencias* entre las marcas y productos ocultan, tras de sí, la *semejanza*.

A diferencia de Benjamin, Adorno ve en la tecnificación del arte la degeneración misma de la potencialidad del arte; la liberación humana no puede provenir de la instru-

⁴⁷ Adorno, Theodor W. *Teoría Estética*. Orbis, Barcelona, 1983.

⁴⁸ Cf. Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de la Modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid, 1993. p.15.

⁴⁹ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009, p.165.

⁵⁰ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica... op.cit.*, p.178.

⁵¹ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica... op.cit.*, p.166.

mentalización del arte por medio de aparatos técnicos. Sin ahondar sobre la discrepancia e importante discusión entre Benjamin y Adorno en este proyecto de investigación, hay que dejar en claro su distancia con la técnica. En las sociedades de masas “el interés de innumerales consumidores se aferra a la técnica, no a los contenidos estereotipadamente repetidos, vaciados de significado y ya prácticamente abandonados”⁵². En definitiva, la novedad en este modelo de cultura es la innovación de la técnica y no la singularidad del arte.

Muy por el contrario, Adorno verá en el arte un potencial político capaz de trascender la realidad, orientándose fuera del mundo humano. Para él los grandes artistas se centran en la “lógica del objeto”, con el fin de expresar la verdad negativa de la obra de arte que radica en los rasgos que muestran la discrepancia (no la reconciliación); es decir, la imposibilidad de la identidad.

El elemento de la obra de arte mediante el cual ésta trasciende la realidad es, en efecto, inseparable del estilo; pero no radica en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad, sino en los rasgos en los que aparece la discrepancia, en el necesario fracaso del apasionado esfuerzo por la identidad⁵³.

Horkheimer hablará de manera similar sobre la religión en sus últimas reflexiones. Claramente, las nociones de teología y religión que utiliza no se corresponden con gran parte de las opiniones de la tradición revolucionaria. Horkheimer reconoce fuertemente el rol de dominación social que precedió al arribo de la modernidad y ha permanecido en las religiones en la historia de las sociedades occidentales, pero, no será el único sentido que él verá luego de su crítica de la religión. De hecho, como él mismo distinguiría en uno de sus aforismos titulados *¿Qué es Religión?*, hay que distinguir los diferentes sentidos de la religión, el auténtico y otro no auténtico. En el fondo, el malentendido que hay tras la resignación y conservadurismo que se achaca al giro ético-teológico de Horkheimer, radica en la distinción de los sentidos que cohabitan en su noción de religión.

⁵² Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica... op.cit.*, p.181.

⁵³ Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica... op.cit.*, p.174.

Siguiendo la tradición revolucionaria, el teórico de Frankfurt hace ver en varias oportunidades lo falso de las religiones, asintiendo el gran problema del cristianismo. Éste —el cristianismo— dice mucho sobre Dios, lo presenta “como dogma positivo” y como “objeto de saber y de posesión”⁵⁴ al describirlo por un conjunto de características o al afirmar tajantemente su existencia. La teología supone que la racionalidad del sujeto puede acceder a Dios. Esta “religión no-auténtica”, debido a que su concepto de historia es guiado o manipulado por Dios, afirma la “vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido”⁵⁵. En dichas religiones la función social de Dios es, simplemente, actuar como un “mero disgregador”⁵⁶.

Pero, por otro lado, el sentido “auténtico” de la religión que él rescata es la que plantea “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia”⁵⁷. Esta es la noción que debería contener toda teoría crítica y política radical. Ya lo veía Adorno en su dialéctica negativa, el pensamiento no debe tratar de reconciliarse con la realidad, sino criticarla, ir en su contra. Contrario a las posturas más tradicionalistas, para Horkheimer hay que salir de aquella visión de la religión que la endosa necesariamente con el conservadurismo y a la imagen de la autoridad, pues, a su manera de ver, no se tiene en cuenta lo poderosamente revolucionario que puede ser la referencia a “Dios” —aunque él siempre haya preferido referirse a lo “radicalmente otro”— luego de un análisis crítico. Eh aquí el punto de contacto entre la teoría crítica y su noción de teología: la contribución al debate teológico político que hace Horkheimer, como él mismo lo acepta, es la referencia a ese “anhelo de justicia”:

El Anhelo de que la realidad del mundo con todo su horror no es lo último que une y relaciona a todos los hombres que no pueden o no quieren resignarse a la injusticia de este mundo⁵⁸

⁵⁴ Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, 2000. p.136.

⁵⁵ Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia. Teoría crítica... op.cit.*, p.226.

⁵⁶ *Ibid.*, p.136.

⁵⁷ *Ibid.*, p.226.

⁵⁸ *Ibid.*, p.136.

Aquí, su concepto de teología es acompañado por su noción de “anhelo” en contraposición al “dogma”, pues mientras éste último se pronuncia y asiente sobre la existencia de lo absoluto (ya sea negando o firmando la existencia de Dios, como con el ateísmo o el teísmo respectivamente), la teología de Horkheimer tiene la esperanza de ello, pero nunca la seguridad y la certeza. En consecuencia, contrario a varios de sus comentaristas, el pensador alemán, al dar cuenta del giro teológico de la filosofía, no caería en una regresión conservadora sino más bien revelaría que ya en la teología encontramos una posibilidad radical. La teología, tal como él la define, es el anhelo de que “la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”⁵⁹.

En este momento de su pensamiento la idea de justicia ya tiene un matiz teológico, aunque sólo al ser acompañado por su noción de anhelo, termina por concretizar su teología negativa. A diferencia del “dogma”, el “anhelo” no describe *positivamente* ese estadio absoluto de justicia. Siguiendo las huellas de la fenomenología, Horkheimer sostiene que los humanos son seres finitos y sólo tienen acceso a esa finitud, haciendo imposible cualquier conocimiento del “Absoluto”; como máximo, los seres humanos podrían acceder a lo que *no es* “Dios”. De ahí la apelación a la *teología negativa*. La influencia del judaísmo en el pensamiento del teórico se hace evidente, pues Dios, al igual que la justicia, es irrepresentable en el mundo de los hombres⁶⁰. Como dice en la Biblia: “no debes hacerte ninguna imagen de Dios”⁶¹.

Los hombres son *finitos* y el mundo en el cual se desenvuelven es una representación histórica socialmente condicionada, es decir, *relativa*; mientras que, al contrario, la imagen de Dios coincide con un “radical afuera” imposible de representar y que Horkheimer lo identifica con lo *infinito* y *absoluto*. De ahí que Adorno y Horkheimer hayan decidido hablar de lo “totalmente Otro”. Esta táctica permitirá concebir a “Dios” como una alteridad radical, fuera de la razón representacional y el lenguaje humano⁶². De hecho, si es que existe algo así

⁵⁹ *Ibid.*, p.106.

⁶⁰ Las menciones a los judíos y al judaísmo son innumerables a lo largo de su obra y sobre todo luego del fin de la segunda guerra mundial. Para una relación entre Justicia, lo Otro y los judíos véase especialmente: D. Diner, “Reason and the “Other”: Horkheimer’s Reflections on Anti-semitism and Mass Annihilation”, en: *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Seyla Benhabib, et. al. MIT Press, Cambridge, M. A., 1993. pp. 335-363.

⁶¹ Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia. Teoría crítica... op.cit.*, p.195.

⁶² En dicho estadio de justicia consumada se encontraría la “verdad última” que “no puede traducirse al lenguaje y mundo conceptual humano”. Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia... op.cit.*, pp.135-136.

como Dios, es una alteridad que no puede ser comprendida o absorbida por la racionalidad del sujeto.

Horkheimer no cae, como han dicho algunos, en una postura metafísica con su giro teológico. Al contrario, su pliegue hacia el léxico de la teología y metafísica occidental es motivado por sus pretensiones críticas de declararla contradictoria y, por ello, imposible para la vida humana y su mundo. El alemán no afirma la existencia de una potencia trascendente, más allá del mundo⁶³. Más bien, intentará demostrar que caer tanto en su afirmación como en su negación es apresarse en el dogma. Horkheimer no se pronuncia sobre la existencia de Dios, pero sí sobre nuestra experiencia como seres humanos en el mundo.

Toda la argumentación horkheimeriana se dirige a extirpar al *dogma* y la imagen positiva de Dios, y ubicar al *anhelo* en el centro de la religión. El motivo es claro, tal como lo aprecia Adorno en su correspondencia con Horkheimer, uno de sus inquietudes centrales es pensar la justicia y su realización en un mundo tan injusto como el de los hombres⁶⁴. Uno de los resultados de la Ilustración, de aquel weberiano “desencantamiento del mundo”⁶⁵, es que con la extinción de la religión a manos de la razón, se declara la carta de defunción del pensamiento de la justicia.

Tanto Adorno como Horkheimer, si bien optan por una postura pesimista luego de la *Dialéctica*, plantean la exigencia de una política que tenga como horizonte la transformación radical de la sociedad. Ambos, eso sí, aceptarán la imposibilidad de la reconciliación total, de la realización de la justicia o el fin de la dominación; pero, no obstante ello, aunque imposible, será necesario para todo teórico de la sociedad que tenga claras pretensiones críticas. Si se sigue la hipótesis central que he esgrimido, arte y teología negativos tienen enton-

⁶³ En un discurso con motivo del centenario de la muerte de Arthur Schopenhauer, Horkheimer sostendrá que la actualidad de su doctrina radica en que, sin caer en la resignación, “priva al mundo del engañoso *fundamento* dorado que le confería la vieja metafísica” (p.56; la cursiva es mía) y “no se deja nublar la mirada por nacionalismos fanáticos o por teorías de una justicia trascendente” (p.57;). Incluso afirma que “ninguna calamidad será compensada en un más allá”, pues, si es que existiera algo así como una compensación de la calamidad, correspondería a los hombres. Horkheimer, Max. “La Actualidad de Schopenhauer (1960)”, en: *Anhelo de Justicia... op.cit.* Ciertamente el fundador de la teoría crítica no desecha nociones como lo Eterno, Infinito, Absoluto o Trascendente, pero, según nuestra lectura, no lo hace, pues se propone, a través de su uso, mostrarlas imposibles para la realidad humana. Sobre la obra tardía de Horkheimer y esta postura postmetafísica véase Sánchez, Juan José. “Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer”, en: *Revista Isegoría*, nº 25, (2001), 223-246.

⁶⁴ “Lo primero en ti fue la rebelión contra la injusticia”. Adorno, Theodor. “Carta de 14 de febrero de 1965” en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, XVIII. Frankfurt, 1996, p.594.

⁶⁵ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp.167-188 y 234-236.

ces la cualidad de orientarse a trascender la sociedad, llevar a los hombres a lo que está fuera de su mundo, a esa relación de no dominación con la naturaleza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009.
- Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad*. Akal, Madrid, 2008.
- Adorno, Theodor, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford., *The Authoritarian Personality*. Norton and Company, New York, 1969.
- Adorno, Theodor. *La Personalidad Autoritaria (Prefacio, Introducción y Conclusiones)*, *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, nº 12 (2006), <http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Empiria-2006-E0E53F37-9F90-C372-53D3-1B6E12995D6D&dsID=PDF>
- Adorno, Theodor. *Teoría Estética*. Orbis, Barcelona, 1983.
- Bacon, Francis. *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Orbis, Barcelona, 1985.
- Benhabib, Seyla; Wolfgang Bonb; John Mc Cole (eds.). *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, M. A.: MIT Press, 1993.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. Ítaca, México, 2003.
- Bellamy Foster, John. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Viejo Topo, España, 2000.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa*. Siglo XXI, México, 1981.
- Carretero, Ángel. "Jürgen Habermas y la primera Teoría Crítica. Encuentros y Desencuentros", en *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales Cinta Moebio*, nº 17 (2006), www.moebio.uchile.cl/27/carretero.html
- Del Valle, Nicolás. *Experiencia de la Alteridad. Apostillas sobre alteridad y política en Jean-Luc Nancy, Documentos CAIP*, nº 2 (2010).
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2004.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* La Piqueta, Madrid, 1996.

- Fromm, Erich. *Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, Zeitschrift Für Sozialforschung, III, nº 2 (1934).
- Fromm, Erich. *El Arte de Amar*. Paidós, Barcelona, 2007.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Katz, Buenos Aires, 2010
- Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, 1982.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa, Barcelona, 1988.
- Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason*. Oxford University Press, New York, 1947.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la Razón Instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1973.
- Horkheimer, Max. *Sociedad en Transición. Estudios de filosofía social*. Planeta Agostini, Barcelona, 1986.
- Horkheimer, Max. *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, 2000.
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Horkheimer, Max. *Estado Autoritario*. Ítaca, México, 2006.
- Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften, XVIII*. Frankfurt, 1996.
- Honneth, Axel. *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz, Buenos Aires, 2009.
- Jay, Martin. *La Imagen Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Tecnos, Madrid, 1989.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Fordham University Press, New York, 2009.
- Lemm, Vanessa. "Is Nietzsche a Perfectionist?: Rawls, Canvill and the Politics of Culture in 'Schopenhauer as Educator'", en *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007)
- Lindner, B. & Lüdke, M. (comps.). *Materialen zur ästhetischen Theorie: Th. W. Adorno Konstruktion der Moderne*. Francfort, 1980.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. Bacon Press, Boston, 1954.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre ideología de la sociedad industrial avanzada*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Bacon Press, Boston, 1953.

- Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. Sarpe, Madrid, 1983.
- Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Sexto piso, México, 2004.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 2005.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Marx, Karl. *El Capital*, Tomo 1. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El Ocaso de los Ídolos*. Tusquets, Barcelona, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*, tomo V. Aguilar, Buenos Aires, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2003.
- Sánchez, Juan José. "Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer", en *Revista Isegoría*, nº 25, (2001), pp. 223-246.
- Strauss, Leo. *Liberalismo clásico y moderno*. Katz, Madrid, 2007.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de la Modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid, 1993.
- Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.