

# Theodor Adorno y el pensamiento con(tra) la identidad. Un contrapunto con Friedrich Nietzsche

Theodor Adorno and the Thought Against Identity.  
A Counterpoint with Friedrich Nietzsche

**Gonzalo Manzullo**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: gonzalomanzullo@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7246-2261>



**Resumen:**

*Adorno y Horkheimer detectan en Nietzsche una de las pocas figuras que advirtió la dialéctica de la Ilustración. En este artículo, proponemos pensar en algunas de las observaciones esbozadas por Nietzsche principalmente en Genealogía de la moral, Más Allá del bien y del mal y Así habló Zaratustra, como inspiradoras de gestos relacionados con el pensar contra la identidad que la teoría crítica de Adorno esboza en Dialéctica de la Ilustración y Dialéctica negativa. Proponemos también analizar determinadas formulaciones conceptuales de problemas teóricos en la obra de Adorno para establecer un contrapunto entre ellas y formulaciones conceptuales, como así también tópicos, típicamente nietzscheanos.*

**Palabras clave:** Dialéctica, iluminismo, razón, marxismo, identidad.

**Abstract:**

*Adorno and Horkheimer underline Nietzsche's figure as one of the few intellectuals who detected the dialectic of Enlightenment. In this article, we aim to identify some nietzschean affirmations, that were stated in On the Genealogy of Morality, Beyond Good and Evil and Thus spoke Zarathustra, as an inspiration of some of the critical theory aspects related to a non-identity thinking developed by Adorno in Dialectic of Enlightenment and Negative Dialectics. We also propose to analyse some specific conceptual formulations in Adorno's work to compare them with topics and concepts developed by Nietzsche.*

**Keywords:** Dialectics, Enlightenment, Reason, Marxism, Identity.

**Fecha de recepción del artículo:** 23/03/2020    **Fecha de aceptación del artículo:** 22/07/2020

**Para citación de este artículo:** Manzullo, Gonzalo (2021). Theodor Adorno y el pensamiento con(tra) la identidad. Un contrapunto con Friedrich Nietzsche. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 88-116.

La tarea de presentar el pensamiento de Theodor W. Adorno en el contexto de una reflexión ceñida a los límites de un artículo representa de por sí un desafío. Nos empuja a compaginar en una exposición condensada aspectos fragmentarios de toda su obra, no exenta de pasajes crípticos, como tampoco de aportes de fundamental riqueza para el marxismo occidental –tal como lo denomina Anderson (2012) – en clave emancipatoria.

Se nos impone ante todo una caracterización sucinta del pensamiento de Adorno que justifique la indagación que aquí nos convoca. Pero, antes aún, resulta necesario destacar que existe un valor propio de los trabajos elaborados por este exponente de la Escuela de Frankfurt –pese a las disquisiciones que cuestionan su carácter de unidad de tradición teórica– que nos pone en el lugar de confrontarnos a su plena vitalidad para la reflexión de algunos de los problemas propios de la modernidad, entendida como una deriva de la cual buscamos escapar con una salida emancipatoria. Nos orientamos particularmente en el análisis de la obra adorniana, especialmente *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*, entendiendo que es allí en particular donde es posible trazar un contrapunto con ideas y tópicos nietzscheanos. Allí yace un lazo con Nietzsche (Rath, 1987; Habermas, 1998<sup>1</sup>; Wellmer, 1993<sup>2</sup>, Mansilla 2005<sup>3</sup>; Honneth, 2009<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> Habermas afirma que Adorno y Horkheimer se aproximan a Nietzsche en cuanto a la postura de este último respecto de la crítica a la modernidad, su lugar de privilegio y su papel de destrucción del mito (Habermas, 1998: 397).

<sup>2</sup> Al respecto Wellmer afirma: “Se puede aventurar que, al menos en Alemania, ninguna otra filosofía del arte ha surtido un efecto tan permanente sobre artistas, críticos e intelectuales desde Schopenhauer y Nietzsche —con cuyas respectivas estéticas y epistemologías comunica subterráneamente, por lo demás, el pensamiento de Adorno—” (1993:13). Al respecto *cfr.* págs. 15, 76, 88, 139. Cerca del final del libro, Wellmer incluso arriesga que la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* y su posterior ampliación en las obras tardías como *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* “procede de Nietzsche” (1993:145). A continuación, declara: “Pero ya lo que se decía en la «Dialektik der Aufklärung» sobre el carácter instrumental del concepto suena a repetición «de Nietzsche»” (1993:146).

<sup>3</sup> Al respecto, el autor afirma que la visión reduccionista de la historia de Nietzsche “es compartida, en lo esencial, por la Escuela de Frankfurt”. A esta herencia el autor la conecta con la afirmación de que “la Escuela de Frankfurt realizó un infeliz aporte al surgimiento del relativismo axiológico y del postmodernismo” (2005).

<sup>4</sup> Honneth afirma que los frankfurtianos ante la experiencia nacionalsocialista incorporan al “programa reconstructivo un criterio metacrítico que se debe a la inclusión de la genealogía de Nietzsche”

Ipar, 2009; Buck-Morss, 2011<sup>5</sup>; Drivet, 2013<sup>6</sup>) que creemos inevitable pensar con vistas a plantear el carácter subversivo del pensamiento de Adorno en clave de una crítica frontal a la razón. A lo largo de este desarrollo afirmaremos que la crítica a la razón que realiza Adorno podría considerarse en cierto sentido como continuidad de aquella que encontramos en obras de Nietzsche, pero purgada del cinismo de este último. Pretendemos ir más allá de aquellas recepciones de la obra de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y especialmente Dialéctica del Iluminismo (Habermas, 1998<sup>7</sup>; Honneth, 1997<sup>8</sup>, 2009<sup>9</sup>; Mansilla, 2005<sup>10</sup>), que se enfocan en “[constatar]<sup>11</sup> sus insuficiencias, su carácter extraño en relación con los requisitos del saber teórico” (Ipar, 2009:10)<sup>12</sup>. Sin obviarlas, pretendemos aquí rescatar el legado frankfurtiano producto de hacer frente a la pregunta (necesaria y quizás al mismo tiempo ineludible) por la valoración respecto de la modernidad.

La indagación que este artículo propone surge en el marco de la consabida recepción que el pensamiento de Friedrich Nietzsche tuvo en el posmodernismo,

(2009:55). Algunas páginas más tarde, el autor reafirma el acercamiento sistemático de la teoría crítica a la genealogía de Nietzsche a fines de la década de 1930 (2009:61). Otras referencias, particularmente a la herencia nietzscheana de la dialéctica negativa adorniana pueden encontrarse en las páginas 91, 95.

<sup>5</sup>Al respecto, *cfr.* Buck-Morss, 2011:157.

<sup>6</sup> Al respecto, Drivet señala la cercanía de *Dialéctica de la Ilustración* respecto de la crítica radical de la razón occidental nietzscheana en desmedro de la crítica de la economía política marxista (2013: 143).

<sup>7</sup> Habermas se refiere a la composición “extraña” del libro, así como el carácter opaco e intrincado de su exposición, que no permite dar cuenta de una estructura de argumentación (1998:107)

<sup>8</sup>Allí, Honneth despliega la idea de que Adorno y Horkheimer soslayan el dominio de lo social en su análisis teórico.

<sup>9</sup>Honneth afirma sin rodeos: “Me cuento entre los que no tienen absolutamente ninguna duda con respecto a la imposibilidad de seguir defendiendo en la actualidad los supuestos básicos de la Escuela de Frankfurt en filosofía de la historia y en sociología” (2009: 55).

<sup>10</sup> Al respecto, Mansilla esgrime una defensa de la Ilustración en general “que ha servido, después de todo, para ampliar nuestras competencias prácticas e intelectuales, y no podemos retroceder al estadio anterior a los grandes esfuerzos y las modestas conquistas del racionalismo.” (2005). Posteriormente, añade que “La *Dialéctica de la Ilustración* y otras obras menores se pliegan a las simplificaciones de Nietzsche y terminan reduciendo la razón a un mero instrumento del instinto de autopreservación” (2005).

<sup>11</sup>Los corchetes son nuestros.

<sup>12</sup> Traducción propia.

especialmente francés –Foucault, Deleuze y Derrida son ejemplos destacados<sup>13</sup>–, y el rol de la tradición de pensamiento posmoderna en la interpretación del lugar de la razón. Proponemos un enfoque distinto que busca por una parte indagar sobre otras derivas del pensamiento nietzscheano aportando al estado actual de los debates al respecto, y por la otra, señalar en la figura de Adorno la existencia de un pensamiento, que mucho antes del posmodernismo, buscó poner de relieve los límites y derivas de la razón.

El recorrido de este artículo se desarrollará en cuatro secciones: la primera, dedicada a a) señalar la herencia marxista que Adorno recupera para su propio pensamiento, b) mostrar los principales ejes de su reflexión crítica sobre la lógica identitaria del pensar que es la base del Iluminismo y c) tender algunas líneas que sería posible relacionar con los tópicos abordados por ciertas obras de Nietzsche.

La segunda sección se dedicará a revisar algunas interpretaciones que abonan la tesis de la posible inspiración nietzscheana en las obras analizadas de Adorno en lo atinente a la reflexión sobre la historia y la naturaleza, como así su rechazo a una postura vitalista que busque el retorno a una naturaleza originaria. La tercera sección buscará profundizar este último punto para intentar evidenciar su coherencia con el corpus teórico adorniano.

La cuarta sección, por su parte, establecerá algunas analogías entre la genealogía de la moral nietzscheana y la dialéctica de la Ilustración adorniana en términos del dominio de los hombres sobre la naturaleza, como también de los hombres sobre otros hombres. Luego de ello, destacaremos y sintetizaremos la propuesta adorniana de la dialéctica negativa como vía para superar el diagnóstico de corrupción del tiempo presente. En último término, realizaremos

<sup>13</sup> Esto particularmente en lo atinente a la destrucción de la distinción entre validez y poder que surge de la lectura de Nietzsche (Ipar, 2009:12). Al respecto también *cfr.* Habermas, 1998:127 y Gutting, 2014. Este último afirma que “[e]n este sentido, son «todos nietzscheanos», lo cual no quiere decir que no sean otra cosa ni, en concreto, que todos ellos estén comprometidos con el mismo Nietzsche” (Gutting, 2014:165).

una recapitulación de nuestro recorrido y agregaremos algunas reflexiones finales.

I.

*“Et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature”*

[y así hacernos como señores y poseedores de la naturaleza]

Descartes, “Discours de la méthode, Sixième partie”, Oeuvres philosophiques, Tome I (1963:364).

La primera cuestión que se hace necesario abordar, y cuya explicitación nos servirá de piedra angular para guiar toda la exposición, es la necesidad de afirmar a Adorno como un pensador de la no-identidad. Hallamos allí su más intensa novedad. Deberíamos decir, en rigor, que se trata del autor de un pensamiento de la no-identidad surgido de la reflexión crítica del pensamiento basado en la lógica identitaria que –como intentaremos demostrar en las páginas que siguen– inspira una productividad asombrosa antes que una quietud para la praxis transformadora y/o emancipatoria o un proyecto meramente negativo, como ha podido suponerse erróneamente.

Desde la temprana indagación que promueven en *Dialéctica de la Ilustración* (2002), Adorno y Horkheimer nos proponen repensar una tesis ya esbozada por el marxismo que los precedió. Se trata de comprender que el modo en que nos relacionamos entre nosotros *qua* hombres y con el mundo determina en forma directa nuestro modo de organización social y político, y viceversa. No cabe duda de que pueden encontrarse pensamientos en este sentido ya en la obra de Karl Marx. Ello no obsta que las implicancias que se desprenden de aquella reflexión conservan vigencia en la misma medida en que se nos aparece como lógicamente verdadera: significa que para superar la dominación que nos oprime en el nivel

de la organización política y social no hay más alternativa que superar las formas del pensamiento que favorecen el dominio.

En particular, siguiendo las afirmaciones sobre el carácter mítico de la ilustración, esto nos lleva a pensar que debemos abandonar la exigencia de que la razón acceda a un dominio progresivamente mayor sobre la naturaleza. Exigencia que, a su vez, está inscrita ya siempre en la razón misma. Veamos en detalle qué nos proponen los autores. Primero debemos entender por qué el Iluminismo es nocivo:

Bacon ha sabido descubrir con exactitud el *animus* de la ciencia sucesiva. El feliz connubio en que piensa, entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada. (Adorno & Horkheimer, 2002:14).

Hasta aquí notamos el anverso “positivo” de la Ilustración, ya que “el mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación” (Adorno & Horkheimer, 2002:15). Este desencantamiento que desata la razón ilustrada cobra forma a partir de la comprensión del mito como lo arcaico y parte integrante de una naturaleza brutal y ciega.

Pero aquel desencantamiento no es una operación feliz de reencuentro con la verdad, sino que consiste en una cita *vis á vis* con lo heterogéneo, con lo no-idéntico en la naturaleza exterior e interior de los hombres, que el principio lógico de la identidad con que opera la razón ilustrada no puede asir:

El iluminismo cree aun descubrir en la autoridad de los conceptos generales el miedo a los demonios, con cuyas imágenes y reproducciones los hombres buscaban, en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza. A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes a ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso (Adorno & Horkheimer, 2002:16).

Todo aquello que resulta sospechoso o mitológico para la Ilustración está destinado a ser subsumido bajo el principio de la identidad, y por medio de ese acto de dominio, es desconocido en su carácter heterogéneo<sup>14</sup>:

La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia. (...) Unidad es la palabra de orden, desde Parménides a Russell (Adorno & Horkheimer, 2002:17).

Pero la novedad sucede, cuando la obra nos insta a verificar cómo la Ilustración no hace más que aniquilarse a sí misma en la búsqueda del dominio de la naturaleza, que no es más que la pretensión de la razón de asimilar bajo el principio de la identidad y por medio de los conceptos, todo lo heterogéneo a ella.<sup>15</sup> Las consecuencias del curso de desarrollo de la civilización europea son producto de la realización de aquel principio, que no ha hecho más que consumir hasta el último rastro de su propia autoconciencia. La dominación de la naturaleza se revierte en la sujeción de los hombres a ella. El señoreamiento de los hombres, su ascensión a amos de la tierra bajo la apariencia del progreso, es pura devastación:

El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura (Adorno & Horkheimer, 2002:13).

Sin embargo, hasta aquí no está todo dicho. Los autores se guardan aún un as bajo la manga. La chispa del dominio de la naturaleza no fue encendida por la Ilustración. Aquí yace el prodigioso juego entre mito e ilustración, que tanto nos perpleja:

<sup>14</sup> Al respecto, Wellmer postula la herencia nietzscheana de esta tesis: "Adorno y Horkheimer aclaran esa unión de razón y dominio mirando a Marx con los ojos de Kant y Nietzsche" (1993:139).

<sup>15</sup> Allí Wellmer afirma una coincidencia con la propuesta nietzscheana: "Para Adorno, (lo mismo que para Nietzsche), el *proton pseudos* de la razón discursiva se encuentra ya en la misma generalidad del concepto, o sea, en el hecho de que «identifique» lo heterogéneo" (1993: 88).

Pero los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la apreciación que el pensamiento había formulado en los mitos respecto al acontecer. El mito quería contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto también exponer, fijar, explicar. [...] Los mitos, tal como los encontraron los trágicos, se hallan ya bajo el signo de esa disciplina y ese poder que Bacon exalta como meta (Adorno & Horkheimer, 2002:17).

La Ilustración se pensaba a sí misma antitética al mito, como la ruptura y el desencantamiento del mundo con su luz esclarecedora. La Ilustración vendría entonces a despojarnos de las cadenas de la magia y el mito, lo repetitivo y arcaico. La Ilustración permitiría ver con claridad causas y efectos, deshacernos de los poderes colectivos a través de la liberación del pensamiento del individuo apoyado –pero también sujeto– bajo la consigna “*sapere aude!*”.

Pero resulta que el mito, en tanto explicitación de las relaciones entre los objetos de la experiencia de los hombres, ya es Ilustración y por lo tanto inicia la secuencia del dominio. Sabemos también que la Ilustración es mito, pero aún no explicitamos el por qué.

Como dijimos, la premisa básica es que el intelecto vence a la superstición. Ello implicaría pensar que el intelecto o la razón develan para los sujetos todo lo que el mundo objetivo les exhibe, ya sea cognoscitiva, sensorial o corporalmente. El problema reside en que “poder y conocer son sinónimos” (Adorno & Horkheimer, 2002:14). Esta observación nos recuerda a la sentencia nietzscheana de *Más allá del bien y del mal* que enuncia “en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad” (Nietzsche, 2014a:220).

Uno de los términos claves para comprender el proceso es el de *Naturbeherrschung* o dominio sobre la naturaleza. El dominio de la naturaleza atiende al despliegue de la razón centrándose en la *operation* antes que en la verdad. Se trata de la búsqueda del “descubrimiento de detalles antes desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida” (Adorno & Horkheimer, 2002:14). Podemos ver entonces que la Ilustración cae en la instrumentalización de la razón. El perpetuo además de buscar mitos y creencias



que demoler no hace sino intentar subsumir una naturaleza que es en realidad inconmensurable bajo el principio de la identidad. La lógica de la identidad requiere para su funcionamiento la exclusión y lleva por ello mismo a la reificación de la naturaleza exterior e interior al hombre. La Ilustración recae en la mitología en su afán de explicar causa y principio del acontecer del mundo exterior, despojando a los hombres del conocimiento de lo heterogéneo. El conocimiento que los hombres adquieren a través de la razón instrumentalizada pervierte su experiencia de la diversidad del mundo, provocando la reificación de los objetos de la experiencia que se le contraponen en la no-identidad, así como la cosificación de los propios sujetos que sólo pueden “atreverse a pensar” bajo el camino de la lógica de la identidad.

La Ilustración nos propone allanar el camino a una unión feliz entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas, que debele todos sus secretos. Pero a cambio de ese esfuerzo nos retribuye la propia represión de lo humano, de lo natural en lo humano. El costo de derribar la mitología es una mitología aún mayor, más poderosa que cosifica el mundo de lo humano, desde el pensamiento y la constitución de los sujetos hasta su experiencia misma. La dialéctica de la Ilustración yace en el haz de luz del progreso que no hace sino oscurecer aquello que alumbra. Nubla el juicio de los hombres y los abstrae de la posibilidad de coexistencia con lo no-idéntico del mundo. La vía de alcanzar la identidad propia a través del dominio de la naturaleza externa requiere inevitablemente la represión de parte de nuestra naturaleza interna, la separación de nuestro origen, y su posterior retorno en forma reificada.

Aquello que resulta más desconcertante y grave, es que el intento de quebrar esta coacción supondría desde el pensamiento de la ilustración quebrar aún más la naturaleza, pero no haría sino profundizar aquella coacción de la que queremos liberarnos. Esto significa que cada paso en el progreso de la civilización occidental ha sido un retroceso que renovó el dominio. Entonces, así como el mito significa antropomorfización de la naturaleza con categorías humanas

proyectadas sobre ella, la Ilustración hace lo propio, convirtiéndose en mito por su creencia ciega de que puede conocerlo todo a través de la explicitación de causas y efectos, encerrando así a la naturaleza en categorías preestablecidas.

Este movimiento ilustrado de crítica constante de lo establecido como creencia, vuelve necesaria desde la perspectiva de los autores una crítica a la crítica de la ideología, por ello su proyecto.

La esencia de la Ilustración es la alternativa entre la sujeción de los hombres a la naturaleza o la sujeción de la naturaleza ante los hombres. Pero siempre el correlato es dominación. A lo largo de la exposición, vemos que ambos polos no se relacionan por una disyuntiva, sino por una línea de continuidad. Es el dominio de la naturaleza el que favorece el dominio sobre los hombres –el otro término clave es por ello *Naturverfallenheit*, que podemos traducir como subyugación de la naturaleza–. Creemos que en esta idea sería posible ver el resabio de un tópico nietzscheano.<sup>16</sup>

De este modo hemos recuperado los rasgos principales de la postura adorniana en torno a la Ilustración y su lógica del pensar identitaria.

<sup>16</sup> Sin embargo, no es por ello menor destacar el hecho de que las conclusiones de aquellas reflexiones no pierden su carácter marxista a pesar del análisis al respecto que elabora Habermas en Teoría de la acción comunicativa I (1987). En primer lugar, cuando se refieren a las categorías de *dominio* y *cosificación*, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* no lo hacen en forma metafórica, sino que los tratan en un sentido amplio, que adscribe “la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo” en el caso del dominio, lo que significa que “el pensamiento ya no queda desligado del plexo de la reproducción” (Habermas, 1987:484). Es decir, se refieren a la represión de la naturaleza interna, el dominio sobre los hombres y el control de la naturaleza externa. Por otra parte, si bien la cosificación históricamente diagnosticada es producto del pensamiento identificador de la razón subjetiva, a causa de la formalidad abstracta del intercambio mercantil y sus formas (objetivas y subjetivas) derivadas; la crítica es desligada “del particular contexto histórico del nacimiento del sistema capitalista” y “en general, de la dimensión de las relaciones interhumanas”, se generaliza “en cuanto al tiempo (extendiéndolo a toda la historia de la especie humana) y en cuanto al contenido (incluyendo en la misma lógica del dominio el conocimiento al servicio de la autoconservación y la represión de la naturaleza pulsional)” (Habermas, 1987:484). Donde Habermas encuentra un argumento expiatorio, nosotros vemos la potencia de esta crítica frontal a la razón instrumentalizada.

II.

“Pensar significa identificar”  
Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*

Para comenzar a indagar en las posibles líneas de inspiración nietzscheana en algunos de los tópicos abordados por Theodor Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*, retomamos las hipótesis de Lemm (2010) para analizar los presupuestos esbozados por Adorno y Horkheimer a la luz de una exégesis de las afirmaciones nietzscheanas. La hipótesis de la autora postula que, tanto desde la óptica de Nietzsche como desde la de los exponentes de la teoría crítica, no hay escapatoria a los predicamentos de dominación siempre que la relación entre los hombres, así como de ellos con la naturaleza, se juegue bajo la regla de la demanda de autopreservación de la especie. La libertad que se busca preservar es entendida como una búsqueda de la autoconservación.

La autora comprende que hay una recuperación de Nietzsche específicamente en lo que atañe a su contraposición entre civilización y cultura: Lemm (2010) deduce sus afirmaciones de la presunta oposición entre civilización y cultura en la obra de Nietzsche, donde el primer término reclama buscar una verdad de lo humano que consiste en su naturaleza moral y racional, mientras que el segundo ubica esa verdad como el conjunto de errores que volvió nuestra animalidad en humanidad. La civilización reprocha a la animalidad de lo humano ser el obstáculo para la elevación moral y racional, que nubla su juicio a través de errores e ilusiones. Proceso que la civilización viene a corregir por medio de la imposición de una segunda naturaleza sobre los hombres. La cultura es el lugar de la resistencia y la liberación ante el dominio opresivo de la civilización.

Tal como analizamos más arriba, la ilustración implica dominación. Pero más específicamente, la ilustración provocaría un olvido a través del impulso civilizatorio, de aquello que es no-idéntico a las categorías con que la razón busca

asir el mundo exterior a ella. Nos referimos a un olvido respecto de la naturaleza presente en el ser humano.

Si hay alguna perspectiva que nos habilite a pensar en una verdadera ilustración –y creemos que efectivamente la hay–, en tanto proceso de admisión de lo no-idéntico y coexistencia de la identidad con ello, creemos que cabe deducirla en la teoría de Adorno, de la apropiación de ciertas tesis nietzscheanas.

La crítica nietzscheana a la razón admite la posibilidad de una realización próspera, no destructiva de la ilustración, que consistiría precisamente en la rememoración de la naturaleza una vez consciente del poder dominador de la razón: "Pero este retorno a la naturaleza debe ser producto de una decisión consciente que reconozca que la razón puede significar dominación" (Lemm: 2010:78)<sup>17</sup>. La tesis de la autora nos invita a pensar que Adorno y Horkheimer están buscando aquello que Nietzsche llamaría memoria cultural, que permita a través de la remembranza revertir el olvido del proceso civilizatorio recuperando una relación conciliadora con lo no-idéntico del mundo.

Una de las líneas de contacto que es posible trazar entre Nietzsche y el trabajo de *Dialéctica de la Ilustración*, es la pretensión de realizar un ejercicio genealógico. En el caso de Nietzsche este intento se da más acabadamente en el campo de la moral, mientras que desde Adorno y Horkheimer lo encontramos con respecto al desarrollo de la ilustración. En este punto quisiéramos recuperar la reflexión de Fredric Jameson en *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (2010) respecto a la genealogía que referíamos:

<sup>17</sup> Traducción propia.

Lo que también debe decirse acerca de los muchos caminos y pautas en este denso capítulo es que, teniendo por tema la equivalencia, lo reduce todo a la equivalencia; identificando los logros del iluminismo con distintas formas de repetición, somete su variada materia prima a una lógica implacable que convierte toda la historia humana en repetición. La forma dominante que adquiere aquí la descripción de este proceso de repetición todavía no utiliza el código de identidad que hemos encontrado en *Dialéctica negativa*, sino que más bien parecería posible identificarlo como el gran movimiento weberiano de la supresión de los fines por los medios, que él denominó racionalización y nuestros autores razón instrumental (Jameson, 2010: 164).

No obstante la crítica de Jameson, podría pensarse también que aquél no se trata de un gesto reflexivo ingenuo y/o distraído por parte de Adorno y Horkheimer, como podría parecer. Sino que podría ser el fruto de la puesta en práctica de las tesis sobre el carácter mitológico de la Ilustración que dan como resultado una crítica honda y detallada de aquello que hasta allí se presumía como el avance implacable de la razón sobre el mundo en clave de progreso y emancipación humanos. El propio Jameson (2010) más abajo reflexiona sobre el “grandioso comentario” de la *Odisea*, que permite ver en el transcurso del relato homérico “alegorías de los estadios de la «civilización» a medida que se encuentran y vencen monstruos y prodigios, que son recuerdos de formas de producción más arcaicas y también indicadores de niveles más hondos e instintivos de la psique que la razón debe reprimir más profundamente a medida que emerge” (2010: 165)<sup>18</sup>. Este ejercicio genealógico nos recuerda a los trabajos de Nietzsche sobre la genealogía de la moral.

Susan Buck-Morss en su obra *Origen de la dialéctica negativa* (2011) ofrece otras intuiciones respecto al legado de Nietzsche en los teóricos de Frankfurt. Analizando el rechazo del concepto hegeliano de historia como identidad entre sujeto y objeto, Buck-Morss advierte de la conexión con Nietzsche respecto a su concepto de la historia<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Desafortunadamente, no nos ocuparemos aquí de elaborar un examen pormenorizado de ambos “Excursus” de *Dialéctica del Iluminismo*, porque ello excede los propósitos de este trabajo.

<sup>19</sup>En su conferencia inaugural de 1931 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, la afirmación inicial de Adorno fue inequívoca: «Ninguna razón justificadora puede redescubrirse a sí misma en una realidad cuyo orden y forma rechaza cualquier pretensión de razón». Un año antes

Cabe pensar en la posibilidad de que Adorno y Horkheimer hayan inspirado su crítica de la ilustración y de la historia en las intuiciones nietzscheanas, sin embargo, no se inclinan por la opción de buscar una recuperación de la naturaleza o lo que podríamos denominar la salida *naturalista*<sup>20</sup>, como tampoco lo hizo Nietzsche –para quién, dicho sea de paso, la naturaleza nada tiene que decirle a la vida de los hombres–. Si bien Adorno y Horkheimer no afirman aquella indiferencia de lo natural frente a la vida, coinciden en rechazar un retorno a la naturaleza originaria. Ya veremos por qué. Nos parece importante dejar en claro, no obstante, que la apuesta de los teóricos de la Escuela de Frankfurt no consiste en una salida de este tipo –naturalista o vitalista–, porque ello implicaría hacer pedazos su potencial crítico y su reflexión respecto de la no-identidad.

Hasta aquí, propusimos algunas líneas de contacto que harían las veces de puente entre tópicos, ideas y gestos nietzscheanos, de un lado, y la obras citadas de Adorno en lo atinente a su reflexión sobre la historia y la naturaleza, como así también el rechazo a una postura vitalista que busque el retorno a una naturaleza originaria. La tercera sección buscará ahondar en este último punto para intentar ver la posibilidad demostrar su coherencia con el corpus teórico adorniano.

### III.

En este punto nos servimos del artículo de Facundo Nahuel Martín, titulado “¿Qué es la historia natural? Notas sobre la relación entre historia y naturaleza en el pensamiento de Adorno” (2009). En él encontramos una reflexión clara y esquemática de las afirmaciones de Adorno en torno a la historia natural, así

(1930) Horkheimer había afirmado: “La Historia no *tiene* razón [...] adjudicarle panteísticamente autonomía a la historia, y una esencia uniforme y sustancial, no es sino metafísica dogmática”. Buck-Morss afirma que “El peligro de la racionalización del sufrimiento, inherente a todas las teorías de la historia como progreso, había sido ya articulado por Nietzsche. Para profundizar en la recuperación de las ideas nietzscheanas sobre la historia en la obra de Adorno y Horkheimer (*cfr.* Buck-Morss, 2011:130).

<sup>20</sup>También llamada vitalista neonietzscheana en la lectura habermasiana que restituye detalladamente Ipar (2009:178).

como también las razones por las cuales atribuirle un naturalismo sería además de injusto, nefasto para el carácter emancipatorio de su obra.<sup>21</sup>

Recuperemos una cita de *Dialéctica negativa* (2002) de Adorno que es taxativa respecto a la postura adorniana. Servirá para nuestros propósitos reproducirla para no dejar dudas respecto de nuestras afirmaciones:

Igualmente falaz es la pregunta por la naturaleza como fundamento absoluto y simple inmediatez frente a sus mediaciones. Desde el momento en que la forma jerárquica del juicio analítico –cuyas premisas deciden de todo contenido ulterior– es la elegida por una tal pregunta para presentar lo que persigue, es inevitable que repita la ofuscación de la que trata de liberarse. Una vez puesta la diferencia entre *zései* y *fysei* se puede dinamizarla, pero no superarla (Adorno, 2002: 326).

Lo que intentamos apuntar es que desde la perspectiva crítica de pensamiento que inaugura Adorno, intentar volver a la naturaleza olvidada significaría subsumir lo heterogéneo a un único principio. Enarbola y reactiva el principio – despótico– de la identidad del que buscamos escapar con una salida emancipatoria. Como explica Martin:

Es mitológico intentar reponer una identidad originaria. [...] Reunificar lo separado, anular la diferencia entre naturaleza y espíritu, es instalarse antidialécticamente más allá de toda distinción, anulando toda diferencia. Así, el trasfondo del naturalismo es la ceguera de la identidad, que coincide con la coacción misma del espíritu objetivo (Martin, 2009:14).

De este modo, el camino de una reconciliación no puede ser provisto por la centralidad en un aspecto que sería entonces autónomo, particular e inmune a lo

<sup>21</sup>“Llamamos naturalista a cualquier posición filosófica que, habida cuenta del sometimiento que encierra la primacía de lo espiritual, pretende retrotraerse a un estado de naturaleza plena, donde la negatividad en la génesis de la cultura (la negatividad del pensamiento, del sujeto y de la mediación social objetiva) ya no estuvieran presentes. El naturalismo no logra subvertir el dominio del principio de identidad sino sólo darle una nueva forma en la imagen de la omnipotencia natural. Frente a toda reunificación naturalista, la dialéctica adorniana se mantiene lúcida en su fidelidad a la contradicción. La dialéctica negativa no elimina las oposiciones, sino que trata de dinamizarlas y reconciliarlas como oposiciones, sin aspirar a una superación que las anule” (Martin: 2009:14).

heterogéneo, porque ello implica recaer en la lógica de la dominación identitaria. La única forma de reconciliación consiste en un mecanismo del pensar que no se pregunte por fundamentos absolutos: allí emerge la pregunta por la dialéctica negativa. Sólo la dialéctica permitirá la reconciliación con la heterogeneidad y no el retorno –imposible– a la naturaleza originaria.

A su vez, es interesante reponer otro argumento que se contrapone a la existencia de una salida *naturalista* en el pensamiento de Adorno, que retomamos de Perry Anderson en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (2012) al discurrir sobre las innovaciones temáticas de lo que él identifica como marxismo occidental. En particular, refiere a la teoría elaborada por la Escuela de Frankfurt respecto a la relación entre el hombre y la naturaleza. Anderson ubica en ella la recepción de cierto aspecto de la filosofía de Schelling, que refiere a la noción de naturaleza caída<sup>22</sup>. Lo primero que podemos decir es que en tanto Adorno recupera una noción de naturaleza como “caída”, no hay posibilidad de un retorno a ella en su estado puro, desvaneciendo las tesis naturalistas. Como enuncia Anderson, Adorno y Horkheimer rompen con la concepción marxista clásica que entiende la marcha de la historia como una progresión hacia una mayor liberación de los hombres a partir del dominio de la naturaleza que luego de un tránsito sufrido por el capitalismo encontraría reconciliación y punto cúlmine con la imposición del comunismo. En su lugar, “convirtieron esta concepción afirmativa en otra radicalmente interrogativa e incluso negativa” (Anderson, 2012:101). Como ya explicitamos más arriba, el dominio del hombre sobre la naturaleza no fue emancipación o liberación sino sometimiento y represión cada vez mayores.

<sup>22</sup>“La teoría de este tipo [especulativa] más amplia e inesperada fue la visión de la relación entre *el hombre y la naturaleza*, elaborada por la Escuela de Frankfurt. Sus orígenes se remontaban a la filosofía de Schelling, quien a la mitad de su evolución adoptó una metafísica contraevolucionista en la cual se consideraba toda la historia registrada como una regresión desde un estado superior a otro inferior de «naturaleza caída», después de una «contracción» original de la divinidad con respecto al mundo y antes de una «resurrección» final de la naturaleza, con la reunificación de la deidad u el universo. Esta doctrina místico-religiosa fue adaptada y transformada por Adorno y Horkheimer en una «dialéctica de la ilustración» secular” (Anderson, 2012:101).



En la teoría de Nietzsche también podríamos pensar en la imposibilidad de un retorno a la naturaleza, pero ello no por la existencia de una noción de naturaleza caída, sino más bien por la idea de una naturaleza que nada tiene que decirle a la vida<sup>23</sup>.

Adorno y Horkheimer cuestionan la idea de concebir la naturaleza desde la prescripción de la moral y la filosofía ilustrada, a imagen y semejanza de los filósofos dogmáticos, y en esto puede suponerse nuevamente una coincidencia con las ideas de Nietzsche. Tal concepción no puede sino ver la naturaleza de modo falso. Probablemente de aquí provenga el distanciamiento de Adorno respecto a Lukács al hablar de la generación de una segunda naturaleza, achacando a la naturaleza la imagen de lo invariable y eterno, así como inmóvil. Tal concepción no es la abrazada por Adorno.

Si bien Nietzsche realiza una alabanza de la moral aristocrática, que en el presente percibe socavada por la moral del rebaño, y propone en el camino de la transformación del espíritu en sucesivos estadios un rescate de los valores aristocráticos, augura al mismo tiempo una inaplazable transvaloración acompañada de la imposición de valores *ex novo*. De manera que no hay un retorno a la naturaleza originaria. Diríamos entonces que, si bien tanto Nietzsche como Adorno rechazan un retorno a la naturaleza, sus razones difieren en este punto considerablemente, a contramano de las similitudes posibles que trazamos anteriormente<sup>24</sup>.

<sup>23</sup>Al respecto, *cfr.* el aforismo 9 de la Sección Primera de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 2014a:36).

<sup>24</sup>Quizás ambos ven en la naturaleza lo no idéntico, pero no es según Nietzsche la naturaleza el camino de la reconciliación emancipadora de lo humano: “esa «regularidad de la naturaleza» de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, [...] no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala «filología», jella no es un hecho, no es un «texto», antes bien es tan solo un amaño y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna! «En todas partes, igualdad ante la ley, la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros»” (Nietzsche, 2014a:56)

#### IV.

Así como advertimos un ejercicio similar a la genealogía en *Dialéctica de la Ilustración* (2002), que ubica un tránsito regresivo hacia el sometimiento en la Ilustración, podemos observar un gesto similar en la genealogía que Nietzsche esboza sobre la moral, en cuanto al desplazamiento del concepto de “bueno” como lo privilegiado y anímicamente noble en contraposición a lo “malo” como lo plebeyo y vulgar, que a través de una metamorfosis conceptual invierte sus significados.

A su vez, es posible trazar una analogía entre el desarrollo disruptivo de una moral del rebaño y la dialéctica de la Ilustración, de modo que la *mala conciencia* pueda ser interpretada como la represión de lo natural en el hombre y la pérdida de la posibilidad de acceder al conocimiento respecto de lo no idéntico. En esta clave, podemos rescatar aquella definición de la mala conciencia como:

La profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz (Nietzsche, 2014b: 121).

Podemos pensar entonces en las antinomias a las que el pensamiento burgués se enfrenta desde la perspectiva de Adorno, como la “espantosa pesadez [que] gravitaba sobre ellos” (Nietzsche, 2014b:121), producto de llevarse a cuevas a sí mismos.

Del mismo modo, aquellos instintos que se reprimen bajo la primacía de la moral del rebaño, la propia voluntad de poder que es reprimida en términos nietzscheanos, podría revelar un tránsito semejante a aquella represión que Adorno y Horkheimer explican como producto del sometimiento de la dialéctica de la Ilustración. Nietzsche enuncia:

Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, –y además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Solo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera *se vuelven hacia dentro* – esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre. (...) Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad (...) hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción – todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la «mala conciencia» (Nietzsche, 2014b: 122).

Estos paralelismos propuestos no buscan dar con una evidencia palpable sobre una inspiración nietzscheana en los autores, pero podrían ser parte de una interpretación que propone pensar en el modo en que Nietzsche pudo alumbrar las intrigas de Adorno y Horkheimer en cuanto al anverso de la dialéctica de la Ilustración como represión y como dominio del hombre sobre el hombre mismo. Una diferencia puede radicar quizás en que, aquello que Nietzsche comprende como una irrupción inesperada y no un gradual crecimiento hacia la degeneración de los hombres, es interpretado por Adorno y Horkheimer en clave contraria. Nietzsche enuncia:

El hecho de que aquella modificación no fue gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento (Nietzsche, 2014b:124).

Podemos observar ante la reflexión de Nietzsche en torno a la corrupción del tiempo presente, cuál es la tarea que se revela para los espíritus libres –y no niveladores, es decir, no ridículamente superficiales<sup>25</sup>–. El aforismo 44 de *Más allá del bien y del mal* (2014a) nos ofrece una descripción sucinta del espíritu de los hombres críticos del presente, pero también de los venideros:

<sup>25</sup> Al respecto *cfr.* el aforismo 44 de la Sección Segunda de *Más allá del bien y del mal*.

Agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y gusano que hay en nosotros, curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómagos para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos, prontos a toda osadía, gracias a una sobreabundancia de «voluntad libre» [...] – ¡esa especie de hombres somos nosotros, nosotros los espíritus libres!, ¿y tal vez también vosotros sois algo de eso, vosotros los que estáis viniendo?, ¿vosotros los nuevos filósofos? (Nietzsche, 2014a: 89).

También en el aforismo 24 del Tratado Segundo de *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2014b:137), encontramos otro indicio para pensar en la inspiración nietzscheana del análisis pesimista de la consagración de un mundo ilustrado.

Pero en este punto, donde se avizora un pensamiento sobre el futuro y la acción transformadora, es donde nuestras perspectivas de ubicar semejanzas entre ambos autores llegan a su fin, ya que la transvaloración propuesta por Nietzsche choca con la ausencia de un programa de acción claro como derivación de la propuesta adorniana<sup>26</sup>.

Es decir, a contramano de lo dicho hasta aquí, no es posible aseverar que la recuperación de tópicos e ideas nietzscheanas vaya más allá de la crítica a lo dado. Metafóricamente, podríamos intentar ligar el pasaje mencionado anteriormente entre las reflexiones esbozadas en *Dialéctica de la Ilustración*: el santuario del ideal de dominio total sobre la naturaleza y consagración de la Ilustración tuvo que derruir los santuarios arcaicos y mitológicos previos. Y tal consagración de la Ilustración concluye con la autotortura, en la represión de las inclinaciones naturales. Pero a su vez, las mismas palabras de Nietzsche ya nos abren la puerta a pensar en el proyecto del futuro, que creemos que Adorno no acompañaría: tal proyecto consistiría en alterar la degeneración a la que asistimos en el presente. El diagnóstico que se busca revertir nos permite a su vez hacer coincidir o hermanar la mala conciencia a la preponderancia del

<sup>26</sup>Si bien este terreno sería de sumo interés para profundizar, ello va más allá de los propósitos de este texto, como así también de su extensión. por lo que requeriría afrontar este ejercicio. En este sentido es útil resaltar las palabras de Buck-Morss cuando destaca que, a diferencia de Lukács, para quien el marxismo fuera un método cognitivo *que conducía a un programa de acción*, Adorno jamás dio este segundo paso (Buck-Morss, 2011:86).

pensamiento ilustrado y todo lo que ello apareja, en tanto dominio de los hombres sobre sí mismos, consagración de ideales hostiles a la vida y calumniadores del mundo. La pregunta por el sujeto que puede cargar sobre sus hombros el peso de semejante tarea, sería pertinente para la obra de Nietzsche, pero no para la de Adorno, quién no indica un rumbo certero para la transvaloración y la inversión de valores, por ponerlo en los términos de Nietzsche. A lo sumo será posible, en esos términos, decir que Adorno asume la tarea de crítica mordaz del presente.

Sin embargo, su reflexión sobre la potencia de la dialéctica negativa como método del pensar, así como sus apreciaciones respecto de la idea de historia natural y la potencialidad del arte nos permiten pensar al menos en una salida emancipatoria al dominio de la razón instrumentalizada.

Nietzsche explica que el filósofo del futuro, “en cuanto es un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y *ha tenido que* encontrarse siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy” (Nietzsche, 2014a:194). Únicamente desde este punto de vista, es posible destacar el carácter intempestivo del pensamiento de Adorno, que también resalta Jameson (2010).

Creemos que, entretanto, Adorno ofrece algunos elementos para considerar la dialéctica negativa como un camino emancipatorio que haga espacio a lo no-idéntico del mundo relegando la lógica de la identidad preeminente en la razón instrumental.

Nuevamente, el lugar que le cabe, a lo sumo, a Adorno en una propuesta como la de Nietzsche para transformar el futuro, es el ejercicio de discernir y deconstruir los valores<sup>27</sup>, como sucede con la razón ilustrada, y no más que eso. Pensamos así en una acrobacia intelectual que apenas es posible permitirse desde este texto.

<sup>27</sup>Encontrándose en el estadio de transformación del espíritu que coincide con el león, de acuerdo con lo afirmado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (2003:32).

Lo que podríamos decir que hermana a Adorno con Nietzsche en este punto, es más bien un diagnóstico pesimista de la actualidad de los valores con la perspectiva de facilitar a través de la crítica un movimiento superador de lo existente

Sabemos muy bien que más allá de los múltiples puntos de contacto entre Adorno y Nietzsche, aquél no hace suya la proposición de comprender la vida como voluntad de poder. Esta distinción resulta relevante para los propósitos de este texto, como una salvedad para nuestro ejercicio de búsqueda de una hipotética inspiración nietzscheana de Adorno

Tomamos ahora la posta de intentar abundar sintéticamente en la propuesta de la dialéctica negativa aquí mencionada, ya que resulta relevante para el objeto de nuestro trabajo: es preciso retomar nuestra definición del principio de comprender a Adorno como un pensador de la identidad. Ya vimos a qué nos referíamos con esa sentencia. La identidad se vuelve en *Dialéctica de la Ilustración* sinónimo de retorno o repetición de algo que es siempre igual y conduce a la opresión y al tedio como dirá Jameson (2010). Las proposiciones analizadas en aquella obra por Adorno son el puntapié para remitirnos a la pregunta por lo no-idéntico, como apertura a lo nuevo y distinto, como proyecto político emancipatorio. Este abrirse a la otredad es en particular experimentar una nueva forma del pensar, que no opere instrumentalizando la razón y al servicio de la autoperpetuación, alejado por ello de la lógica de la identidad.

Para ser más concretos, al criticar el pensamiento representacional -aquél que opera a través de la conceptualización- podríamos incurrir en el error de pensar en una disyuntiva u oposición entre el concepto que en su funcionamiento excluye algo de lo real y la realidad o lo no-idéntico. Pero lo que Adorno nos propone en *Dialéctica negativa* (2002) es algo diferente y superador. En palabras de Jameson, “llegar a esta experiencia de lo nuevo y de lo otro a través de la conceptualización” (2010:38). La vía de realizar este ejercicio, que nos promete asir de alguna manera lo que bajo una lógica de la identidad y la perpetuación se

nos escurría entre los dedos es, sin dudas, la dialéctica: “El pensamiento no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser esta” (Adorno, 2002: 132).

El problema del concepto es entonces la identificación que entabla con la cosa, relación que toma la forma de una convicción y que por ello resulta tan difícil superar. La complejidad reside entonces en el concepto mismo, está inscrita en él. El mito de la Ilustración nos lleva a pensar que los conceptos que nos acompañan en la vida son las cosas del mundo real.

A su vez, Adorno rastrea en clave genealógica la dialéctica en su origen: “el nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*”. En contraposición al idealismo absoluto de Hegel, Adorno estipula que la contradicción es “índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto”, y más tarde explica “todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la Identidad” (2002:11).

Adorno no se detiene en la crítica sobre la fatalidad de la razón y sus categorías para los hombres: consideramos que piensa la dialéctica de un modo nuevo que Jameson define como “pensar el otro lado, el afuera, la cara externa del concepto que, como la de la luna, nunca nos resulte directamente visible o accesible” (2010:49). Se refiere a un pensamiento que literalmente piense contra sí mismo para lograr revertir la reificación de los conceptos -y por ello del mundo- que acaece desde siempre como segunda naturaleza:

Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que aparecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción (Adorno, 2002: 11).

La lógica de la identidad, recrea una totalidad falsa, por así decir, excluyendo lo otro en su otredad de forma sistemática y sistematizadora. Allí radica la contradicción de la propia conciencia, que se encuentra cara a cara con el elemento de lo distinto y lo niega, negándose a sí misma la pretensión de alcanzar o asir la totalidad. Forma un sistema que se cierra sobre sí mismo, pero no equivale a la totalidad. El pensamiento dialéctico sería entonces invariablemente un pensamiento a-sistemático, por su capacidad crítica y su pretensión de hacer carne en forma permanente la atención a nuestro cautiverio respecto del *sistema* como exclusión constante de lo no-idéntico en el mundo. Lamentablemente, los elementos que describen esta nueva forma de pensar contra el pensar mismo, no se revelan sino en la crítica al pensamiento idealista y la imposición de la identidad que enarbola Adorno:

La mediación dialéctica de lo universal y lo particular no autoriza a una teoría que opte por lo particular para, por un exceso de celo, tratar lo universal como si fuera una pompa de jabón. La teoría se haría así incapaz de comprender tanto la funesta hegemonía de lo universal en lo establecido como la idea de una situación que, haciendo descubrir a los individuos su verdad, despojaría a lo universal de su mala particularidad (Adorno, 2002:199-200).

Queremos decir que mayormente encontramos elementos para descifrar en qué consiste la dialéctica negativa por el camino inverso a la afirmación, la crítica. Sabemos en qué podría consistir el método porque podemos comprender aquello de lo que debe distinguirse. La crítica al idealismo consiste en su encallado énfasis en la perspectiva del universal sin poder comprender propiamente la especificidad de lo particular. La dialéctica, por el contrario, es capaz de desarrollar “la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular” (Adorno, 2002: 12).

Aquí cabe destacar un aspecto fundamental, y es que el concepto permite esta operación de nuevo tipo –que describíamos previamente como el pensamiento operando en contra de sí mismo– a partir de la imagen de la



totalidad –en un sentido no acotado a la lógica identitaria– que aloja en su interior. Jameson (2010) advierte esta característica y la asimila a lo que sucede según Adorno en la obra de arte:

Esto significa que la pureza en el pensamiento o la escritura filosóficos, lo sin mezcla o “intrínseco”, resulta tan imposible como indeseable: algo que asimismo vale para el concepto individual y también para la obra de arte. Lo que el concepto no puede decir, de alguna manera, a través de su imperfección, debe registrarse dentro de él: de otro modo, la poderosa fuerza de la identidad lo dominaría sin limitaciones (2002:56).

Es gracias a este registro inevitable de aquello que la lógica de la identidad olvida que podemos ver la exterioridad del pensamiento, aquello que en su propia lógica no puede dominar. Se trata de volver a poner el foco en lo particular para desde allí observarlo con el prisma de la contradicción entre lo particular y lo universal. Elegimos destacar una cita que es clara para contribuir a nuestros esfuerzos de comprender la dialéctica negativa en acción:

La dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular. [...] Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga. La dialéctica está al servicio de la reconciliación (Adorno, 2002:12).

## V.

Hemos concluido un recorrido que a lo largo de las cuatro secciones precedentes atravesó la herencia marxista que Adorno recupera para su propio pensamiento, los principales ejes de su reflexión crítica sobre la lógica identitaria del pensar que es la base de la Ilustración y hemos arriesgado coincidencias hipotéticas para pensar la inspiración nietzscheana en la obra de Adorno en lo atinente a los tópicos que aborda, en particular a la hora de esbozar su reflexión sobre la historia y la naturaleza, como también en las analogías que pueden trazarse entre

la genealogía de la moral nietzscheana y la dialéctica de la Ilustración adorniana en términos de dominio sobre de los hombres sobre la naturaleza y sobre otros hombres. Posteriormente, vimos el punto donde estos caminos se bifurcan al lidiar con el proyecto de transvaloración nietzscheano, que no tendría mayor supervivencia en las ideas de Adorno, pero destacamos el potencial de la dialéctica negativa con el proyecto de transvaloración nietzscheano para superar el diagnóstico de corrupción del tiempo presente.

Lo que pretendimos mostrar aquí es que el proyecto filosófico de Adorno, a partir de una crítica frontal a la razón -como intentamos develar a partir de sus argumentos en *Dialéctica de la Ilustración-*, y el recurso a la dialéctica negativa como método del pensar alternativo, consisten en una propuesta teórica que aparece con potencia emancipadora frente al caos que representa el triunfo de un mundo donde la razón ilustrada se ha propagado hasta el límite.

Quizás sea posible pensar que Nietzsche ofreció a Adorno una vía de crítica de la civilización y la Ilustración que no adolecía de ataduras a la perspectiva marxista ortodoxa clásica preocupada por ubicar en el proletariado el sujeto revolucionario y la esperanza, por ello, de la emancipación humana en sus manos. Desde ese punto de vista, resulta importante la apuesta nietzscheana de rechazar concebir la naturaleza desde la prescripción de la moral y la filosofía ilustrada, a imagen y semejanza de los filósofos dogmáticos, para contemplar la posibilidad de que Nietzsche haya alumbrado las intrigas de Adorno en cuanto al anverso de la dialéctica de la Ilustración como represión y como dominio del hombre sobre el hombre mismo.

Siguiendo las ideas de Anderson (2012) sobre las características principales del marxismo occidental,<sup>28</sup> sería posible explicar la apelación o

<sup>28</sup>“Primero, hubo un marcado predominio de la labor epistemológica, enfocada esencialmente en problemas de método. Segundo, el principal campo en el que se aplicó el método fue la estética, o las superestructuras culturales, en un sentido más amplio. Por último, las principales desviaciones teóricas fuera de este campo, que desarrollaron nuevos temas ausentes del marxismo clásico –sobre todo de manera especulativa–, revelaron un persistente pesimismo. El método como impotencia, el arte como consuelo y el pesimismo como quietud: no es difícil percibir elementos de todos ellos en el

inspiración particular de Adorno a ciertas ideas nietzscheanas en clave del desplazamiento del marxismo desde la economía y la política al interés eminentemente filosófico y en particular hacia las escuelas de pensamiento no marxistas contemporáneas como aquella que inaugurara Nietzsche, pero también Kant, como una forma de reinterpretar el materialismo histórico. Esta trayectoria se explica por las condiciones históricas del surgimiento del *marxismo occidental*, que introdujeron características extraordinarias y distintivas respecto al respecto del marxismo clásico.

Creemos que este acercamiento se condice con el particular interés por los problemas de método, en el caso de Adorno, del *método del pensar*, también aplicado a la estética y al campo de la cultura. Pero disentimos al ubicar –como lo hace Anderson– en la obra de Adorno un pesimismo que revele como su anverso una impotencia del método o un consuelo en el arte. Más bien, el método –la dialéctica negativa– aplicado al arte es la consagración de la reconciliación tan anhelada con lo no-idéntico en el mundo, que permite una salida emancipatoria del apocalíptico panorama que Adorno nos presenta. Se trata de formas de explicación no marxistas de las que echó mano el marxismo occidental<sup>29</sup> a partir de las cuales no cabría establecer una disyuntiva entre un origen marxista de Adorno y una posible herencia nietzscheana. De modo tal que, si bien la crítica profunda a la ilustración de parte de Adorno podrá ser analizada en clave de una inspiración nietzscheana, no podemos nunca dejar de reconocer en el marxismo su pertenencia. Nuevamente con Anderson (2012), decimos que a partir del carácter occidental del marxismo al que pertenece Adorno, es que podemos conjugar su recurso a Nietzsche con la apropiación de un legado marxista.

marxismo occidental” (Anderson, 2012:116).

<sup>29</sup>Según Jameson (2010) no es posible suponer que porque *Dialéctica del Iluminismo* moviliza formas de explicación no marxistas constituye, en consecuencia, un movimiento más allá del marxismo o una renuncia de la Escuela de Frankfurt a sus programas esencialmente marxistas de la década de 1930 (una interpretación que hace difícil dar cuenta de la obra posterior de Adorno, en especial *Dialéctica negativa*, o de los usos que el movimiento estudiantil radical le dio a este texto temprano junto con sus predecesores) (2010: 173).

Yendo aún más allá de este punto, podemos encontrar la postura de Wellmer, quién critica a Adorno respecto a su inspiración nietzscheana por tomar como “mortalmente serio” lo que en Nietzsche es meramente un “juego travieso” (1993:147). En ese sentido, Wellmer acusa una cierta ingenuidad de parte de Adorno al aplicar “los conceptos fundamentales de filosofía del lenguaje en los que formula su crítica al pensamiento identificador, como si el desenmascaramiento manifiestamente paradójico del pensamiento conceptual que Nietzsche lleva a cabo se pudiera tomar al pie de la letra en el sentido de una tesis filosófica tradicional” (1993:154).

En suma, más allá de la validez asociada a los puentes que hemos intentado tender entre los proyectos filosóficos adorniano y nietzscheano, este ejercicio resulta útil como un esfuerzo por esclarecer los postulados de Adorno y resaltar la potencia y la actualidad que su pensamiento adquiere en nuestra época en contraste con el carácter intempestivo que sus reflexiones tuvieron para algunos de sus lectores contemporáneos<sup>30</sup>.

#### Bibliografía

- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (2002): *Dialéctica del Iluminismo*. Madrid: Editora Nacional.
- Adorno, Theodor (2002): *Dialéctica negativa*. Madrid: Editora Nacional.
- Anderson, Perry (2012): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI
- Buck-Morss, Susan (2011): *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Descartes, René (1963): *Discours de la méthode, Sixième partie. Oeuvres philosophiques, Tome I*. Paris: Garnier.
- Drivet, Leandro (2013). *Nietzsche, Freud y la sociedad del riesgo*.

<sup>30</sup>Jameson afirma que “existe la posibilidad de que [Adorno] haya sido el analista de nuestro propio periodo, que no vivió para ver, y en el cual el capitalismo tardío casi ha logrado eliminar los últimos nichos de naturaleza y de inconsciente, de subversión y de estética, del individuo y de la praxis colectiva por igual, y, con un último impulso, ha logrado suprimir toda traza de memoria de lo que de ese modo dejó de existir en el posterior panorama posmoderno. Me parece posible, pues, que el marxismo de Adorno que no sirvió de mucho en los periodos previos, resulte ser exactamente lo que necesitamos en la actualidad” (Jameson, 2010:21). Por otra parte, a este respecto Mansilla (2005: 89) afirma: “La insistencia de Adorno en lo no-idéntico (en la tradición de *Walter Benjamin*) permitió, mucho antes del surgimiento del postmodernismo, el análisis de lo marginal y fragmentario contra las inclinaciones uniformadoras de la razón convencional”.

- Reflexividad, cuerpo e inconsciente. *Revista Reflexiones* 92 (2), 141-153.
- Fierro, Andrea (2014). La ética-estética vista en la voluntad de poder, el eterno retorno y la transvaloración de los valores de Nietzsche. *Revista Estudiantil de Filosofía*, 2 (2), 66-72.
- Gutting, Gary (2014). *Pensando lo imposible. La filosofía francesa desde 1960*. Madrid: Avarigani Editores.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (1997): *Critique of Power*. Massachusetts: Ed. MIT Press.
- Honneth, Axel (2009): *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Ipar, Ezequiel (2009). *A corrente subterrânea da Escola de Frankfurt. Teoria social e Teoria estética em Theodor Adorno* (Tesis de doctorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidad de San Pablo. Recuperada de [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02122009-094450/publico/EZEQUIEL\\_IPAR.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02122009-094450/publico/EZEQUIEL_IPAR.pdf)
- Jameson, Friedrich (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lemm, Vanessa (2010). *Critical Theory and Affirmative Biopolitics: Nietzsche and the Domination of Nature in Adorno/Horkheimer*. *Journal of Power*, 3 (1), 75-95.
- Mansilla, H. C. F. (2005). Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo. *Revista de Filosofía*, 23(51), 73-97.
- Martin, Facundo (2009): ¿Qué es la historia natural? Notas sobre la relación entre historia y naturaleza en el pensamiento de Adorno. *A parte rei: Revista de Filosofía*, 66 (2), 1-16.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2014a). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2014b). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial
- Rath, Norbert (1987). “Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos”. Willem van Reijen y Gunzelin Schmid Noerr (Comps.). *Vierzig Jahre Flaschenpost: “Dialektik der Aufklärung” 1947-1987*. Frankfurt: Fischer Verlag, 73-110.
- Rios Acevedo, Clara (2009). El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración. *Revista Educación y Pedagogía*, (12) 28, 133-136.
- Wellmer, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: La Balsa de la Medusa.