


Ante la extinción. Atisbos benjaminianos y adornianos para una crítica de las moradas ocultas del capitalismo

María Rita Moreno

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.93944>

Recibido: 22/01/2024 • Aceptado: 06/09/2024

Resumen: Este trabajo alude a un conjunto de nudos teóricos en torno al concepto *naturaleza* desde las reflexiones de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. El objetivo consiste en comprender en qué sentido la crítica del dominio histórico es la crítica de una relación instrumentalizada con la naturaleza, explicar por qué la crítica de la relación moderna con la naturaleza es también una crítica de la violencia, y exponer el énfasis de la teoría crítica sobre una dimensión residual de la naturaleza. Para ello, primero, se explicita en qué sentido la crítica contemporánea del capitalismo requiere como uno de sus momentos fundamentales la crítica de la relación moderna con la naturaleza. Luego, se indica por qué la teoría crítica benjaminiana y adorniana constituye un recurso de relevancia en tal dirección.

Palabras clave: naturaleza; extinción; modernidad; Walter Benjamin; Theodor W. Adorno.

ENG In the face of extinction. Benjaminian and adornian glimpses for a critique of the capitalism's hidden abodes

Abstract: This work alludes to a set of theoretical knots around the concept of *nature* from the reflections of Walter Benjamin and Theodor W. Adorno. The scope is to develop a reflective montage in order to understand in what sense the critique of the historical domain is the critique of an instrumentalized relationship with nature, to explain why the critique of the modern relationship with nature is also a critique of violence, and to expose the emphasis of critical theory on a residual dimension of nature. To do this, first, it is made explicit in what sense the contemporary critique of capitalism requires as one of its fundamental moments the critique of the modern relationship with nature. Then, it is indicated why Benjaminian and Adornian critical theory constitutes a relevant resource in this direction.

Keywords: nature; extinction; modernity; Walter Benjamin; Theodor W. Adorno.

Sumario: 1. Introducción; 2. La crisis ambiental, “código maestro” de la crisis civilizatoria de la modernidad; 3. La crítica del dominio histórico es la crítica de una relación instrumentalizada con la naturaleza; 4. La crítica de la relación moderna con la naturaleza es también una crítica de la violencia; 5. La teoría crítica de la naturaleza enfatiza una dimensión residual; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Moreno, M.R. (2025) “Ante la extinción. Atisbos benjaminianos y adornianos para una crítica de las moradas ocultas del capitalismo”, *Revista de Filosofía* 50 (2), 381-390.

1. Introducción

En su último libro titulado *Capitalismo caníbal* Nancy Fraser plantea una pregunta tan simple como radical “¿Estamos en el horno?” (2023, p. 21). Esta interrogación condensa el cuestionamiento que, más o menos expresamente, asedia nuestra existencia individual y comunitaria desde diferentes ángulos: día a día, recibimos noticias acerca de tal o cual catástrofe natural magnificada no solo por las estrategias comunicacionales que hemos normalizado, sino también por las condiciones deplorables en que se encuentra nuestro entorno. Al respecto, en el ámbito científico y académico se han instalado —no fortuitamente— categorías como Antropoceno, avance de la derecha, precarización de la vida, etc.¹

Sin embargo, a pesar de la transversalidad de la cuestión, la simpleza de la pregunta formulada por Fraser resulta inquietante porque articula (con la contundencia de su sencillez) un problema difícil de pronunciar en voz alta. Se trata, probablemente, de una especie de transformación de la muerte en cuanto figura filosófica: si en el siglo XX (época atravesada tanto por catástrofes históricas como por fuertes movimientos de resistencia y movilización política), reflexiones como las de Jean-Paul Sartre (1984) o Martin Heidegger (2007) la convocaban en tanto límite inexorable para cavilar en torno al sentido immanente y/o trascendente de la existencia, en nuestros días su campo semántico declina y la muerte se transfigura en extinción:

Lo novedoso y también lo drástico que trae el Antropoceno es que conlleva la destrucción de espacios y tiempos de refugio para cualquier organismo, sean animales, plantas o seres humanos; no sólo por la magnitud sino también por la velocidad del proceso. Todo indica que la aceleración de los cambios dificultaría también la posibilidad misma de adaptación. En consecuencia, el Antropoceno es menos una nueva edad que una “bisagra”. (Svampa, 2019, pp. 8-9)

De hecho, la extinción —a diferencia de la muerte en las mentadas reflexiones filosóficas del siglo pasado— no es ya *convocada*, sino que su presencia simplemente no puede elidirse. El peligro de la extinción biológica arremete la praxis filosófica con la amenaza de que la immanencia y/o trascendencia de la vida sean algo del pasado, una experiencia vedada e imposible para nosotros, humanos cuya existencia es acechada más o menos explícitamente por la desintegración de nuestro planeta. Por eso, cuando Fraser cuestiona si estamos en el horno pregunta sin pruritos si ya no hay nada más que hacer. Su interpelación es cáustica porque no se limita a cuestionar qué está mal (y, en todo caso, cómo solucionarlo), sino que señala el elefante en la habitación: ¿acaso es demasiado tarde? ¿Ya no es posible accionar el freno de mano, para usar la célebre expresión benjaminiana (Benjamin, 2014), en la marcha irrecusable de la destrucción natural y social? Aún más, ¿cómo afecta esta condición liminar el entramado histórico-político? ¿Cómo incide en los proyectos y deseos de pequeño y largo alcance?

Estas preguntas, entre otras, inscriben el horizonte próximo de la extinción en la experiencia de una crisis. Ahora bien, a diferencia de lo acontecido a inicios del siglo pasado², hoy el malestar pareciera des-parramarse por las distintas esferas que habitamos (culturales, económicas y políticas, biológicas) y por aquellas que ya no podemos habitar (la apertura al futuro propia de la utopía, por ejemplo), todas las cuales³ nos constituyen como sujetos de una experiencia histórica del mundo. Tal como afirma Kohei Saito,

es incuestionable que la civilización se enfrenta ahora a una crisis existencial.

El crecimiento económico que acarreó la modernización prometía una vida de prosperidad. Sin embargo, lo que la crisis del Antropoceno está empezando a dejar patente es que, irónicamente, el crecimiento económico está socavando las bases del progreso de la humanidad. (2022, p. 11)

A partir de lo expresado rápidamente en las líneas precedentes puede proponerse una ilación problemática: la crisis climática cristaliza en una crisis civilizatoria integral en la medida en que las condiciones de posibilidad ambientales constituyen las condiciones de posibilidad de la vida humana y la historia. En consecuencia, el que las fuerzas productivas del capitalismo muestren su incidencia geológica no parece ser un hecho desvinculado del eclipse general de las utopías que caracteriza al nuevo siglo (Traverso, 2022, p. 31). De hecho, el ensombrecimiento total o parcial de las utopías se corresponde con la aparición de las distopías de una pesadilla futura hecha de catástrofes ambientales: estas han reemplazado el sueño utópico de una humanidad mejor y han confinado la imaginación social en los estrechos límites del presente (*Ibid.*, p. 33).

No poder imaginar un futuro mejor es, ciertamente, una arista de un problema mayor, el vinculado a no poder imaginar un futuro que no sea el del cataclismo. Es este contexto el que se propone como

¹ Los trabajos de Judith Butler (2006), y Paul Crutzen y Eugene F. Stoermer (2000) resuenan como el espacio de circulación y consolidación de los conceptos aludidos.

² Cuando el malestar se asociaba más directamente al ámbito de la cultura, como cristaliza en análisis como los volcados en *Malestar en la cultura* (publicado en 1930), de Sigmund Freud o *La decadencia de Occidente* (publicado en 1918), de Oswald Spengler (entre otros posibles), textos que objetivan la experiencia intelectual de las primeras décadas del siglo XX antes de la Segunda Guerra.

³ Armando Bartra (2009) indica que lo nuevo de la gran crisis radica en la pluralidad de dimensiones que la conforman: crisis medioambiental, crisis energética, crisis alimentaria, crisis migratoria, crisis bélica y crisis económica.

atmósfera de la pregunta que orienta la reflexión que aquí se ensaya: ¿puede la teoría crítica de principios del siglo XX brindar elementos para pensar nuestra crisis, tal y como se la ha caracterizado? Una conjetura rápida podría responder que sí apelando, por ejemplo, al análisis de la personalidad autoritaria elaborado por Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y R. Nevitt Sanford, cuyo informe puede resultar elocuente en relación al contemporáneo escenario político. Cabría argumentar, por otro lado, que las reflexiones de la teoría crítica elaborada en los términos de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno —sobre todo— han sido interpretadas como fuertemente centradas en el ámbito cultural, lo que presuntamente las alejaría de un examen sobre nuestra crisis en la medida en que se ha afirmado que esta impregna diversas esferas de la experiencia, incluidas la naturaleza biológica y geológica.

En el presente trabajo, no obstante, se toma como punto de partida la idea de que no solo una reflexión filosófica sobre la cuestión de la naturaleza está ya presente en textos de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, sino que la modalidad de tal reflexión reviste actualidad en nuestro escenario en la medida en que anuda historia y naturaleza como instancias que se co-implican necesariamente al momento de imaginar un futuro alternativo que se sobreponga a la extinción. Cabe aclarar que este trabajo no busca llevar a cabo una descripción pormenorizada sobre el concepto de naturaleza en la filosofía de uno y otro pensador; tampoco una comparación o una explicación de la función del concepto en relación a otros tópicos. Se trata, más bien, de una articulación propositiva: la meta reside en aludir un conjunto de nudos reflexivos enlazados en el concepto *naturaleza* tal y como puede ser advertidos en algunos textos de Benjamin y de Adorno. Concretamente, el objetivo del artículo consiste en rastrear tales nudos reflexivos con la finalidad de, primero, comprender en qué sentido la crítica del dominio histórico es la crítica de una relación instrumentalizada con la naturaleza; segundo, explicar por qué la crítica de la relación moderna con la naturaleza es también una crítica de la violencia; y, por último, exponer el énfasis de la teoría crítica sobre una dimensión residual de la naturaleza. A partir de ello, se pretende elaborar un montaje reflexivo que arroje ciertas ideas pertinentes no solo para abordar conceptualmente algunas aristas de la crisis actual, sino también para comprender por qué esta no es una tarea desligada de la imaginación de un futuro no distópico.

Para ello, en primer lugar, voy a detenerme en el análisis de Nancy Fraser contenido en su último libro, *Capitalismo caníbal*, con la intención de explicitar en qué sentido la crítica contemporánea del capitalismo precisa como uno de sus momentos insoslayables la crítica de la relación moderna con la naturaleza. Luego, procuraré indicar por qué la teoría crítica de Adorno y Benjamin constituye un recurso de relevancia para tal fin.

2. La crisis ambiental, “código maestro” de la crisis civilizatoria de la modernidad

En aras de abordar apropiadamente la crisis contemporánea Nancy Fraser ensaya una concepción ampliada del capitalismo. En esta ampliación conceptual, la experiencia de la crisis no resulta una situación anómala, sino que las distintas fases de capitalismo pueden ser identificadas, precisamente, a causa de las constantes crisis generadas por el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso: “en cada caso (...) la contradicción política de la sociedad capitalista cobró un aspecto diferente y encontró expresión en un conjunto distinto de fenómenos de crisis” (Fraser, 2023, p. 190).

Para la intelectual, la lectura de estas crisis arroja cuatro etapas políticas que se corresponden respectivamente con cuatro regímenes históricos de acumulación: 1) un régimen moderno de capitalismo mercantil que se extiende durante el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII, 2) un régimen de capitalismo liberal colonial en el siglo XIX, 3) un régimen de capitalismo monopolístico administrado por el Estado a mediados del siglo XX, y 4) el régimen actual de capitalismo globalizador financiarizado. Fraser señala que estas cuatro etapas del capitalismo están marcadas, a su vez, por la específica modulación de cuatro nodos en los que se articula la relación política-economía, modulación de la que resultan las crisis características de cada época. Estos cuatro nodos son 1) la racialización, índice del continuo expropiación-explotación, 2) la reproducción social, a cuyas actividades feminizadas/generizadas no se les asigna valor monetizado, 3) la naturaleza, y 4) las instituciones democráticas y el poder público.

Así, para comprender la crisis actual —cuya explosión se patentiza en múltiples dimensiones de la vida singular y colectiva— es necesario comprender la específica configuración de estos cuatro nodos en el marco de la etapa del capitalismo que nos toca atravesar, *i. e.*, la relativa a su momento financiarizado. Ahora bien, una tarea de tal envergadura demanda una serie de giros epistemológicos tanto en nuestra comprensión del capitalismo como en las vías para su crítica. Es decir, para llevar a cabo la crítica contemporánea del capitalismo la teoría debe moverse, afirma Fraser, de la reproducción de mercancías a la reproducción social, de la economía a la ecología, de lo económico a lo político y de la explotación a la expropiación (*Ibid.*, pp. 35-42).

Estos giros no buscan invalidar ni abandonar el enclave económico del capitalismo, sino más bien incorporar a su análisis las “moradas ocultas” (*Ibid.*, p. 32) que sostienen la lógica de valor de cambio y la acumulación. De tal modo, así como Marx (1959), cerca del final del libro I de *El Capital* (en el capítulo acerca de la acumulación originaria) se pregunta de dónde provino el capital, cómo nació la propiedad privada

de los medios de producción y cómo los productores fueron separados de esos medios, hoy corresponde actualizar estas preguntas marxianas cuestionando “¿qué debe existir detrás de esas características fundamentales para que sean posibles?” (Fraser, 2023, p. 33).

El punto crucial en el que la pensadora norteamericana ubica la ampliación conceptual del capitalismo en pos de la actualización de su crítica es el siguiente: los rasgos económicos que definen la dinámica capitalista en un primer plano dependen tácitamente de condiciones no económicas. Es decir, la propiedad privada, la acumulación de valor auto-expansiva y la asignación por vía del mercado del excedente social (incluido el trabajo) son posibles “merced a cuatro condiciones, la reproducción social, la ecología de la tierra, el poder político y las continuas inyecciones de riqueza expropiada a los pueblos racializados” (*Ibid.*, p. 45). En ese sentido, el capitalismo, “más que un modo de organizar la producción económica y el intercambio, es un modo de organizar la *relación* entre la producción y el intercambio con sus *condiciones de posibilidad no económicas*” (*Ibid.*, p. 134). En consecuencia, una crítica del capitalismo en su fase financiarizada debe tomar como punto de partida el hecho de que las sociedades que se desarrollan bajo su dinámica instituyen el valor en el ámbito económico, pero éste es dependiente de una serie de actividades sociales, capacidades políticas y procesos naturales definidos como no-económicos.

El planteamiento de Fraser resalta dos cuestiones: primero, permite comprender que la crítica del capitalismo exige una crítica integral adecuada a la crisis en la que se manifiesta y, por lo tanto, adecuada a la específica articulación histórica de los cuatro nodos en los que se articula la relación política-economía, las moradas ocultas de la economía del valor de cambio. Dicho en otros términos, el análisis de la dinámica económica debe completarse con el de las dinámicas no económicas que, en general, ofician como soporte tácito del despliegue del capital. Una de las consecuencias de la ampliación de la crítica del capitalismo es, como puede anticiparse, una ampliación del objeto de la teoría crítica en la medida en que esta —la praxis crítica— se comprende como análisis de “*la relación establecida en las sociedades capitalistas entre la economía y sus «otros»*”, incluido ese otro vital que llamamos naturaleza” (*Ibid.*, p. 135).

En segundo lugar, y en tanto desinencia de lo anterior, la co-implicación de la economía y sus *otros* conduce a comprender que las diversas aristas de la crisis del siglo XXI no se relacionan unilinealmente: es decir, la crisis que atravesamos no se trata de una ambiental con consecuencias económicas, por ejemplo; tampoco de una crisis económica con repercusiones migratorias y/o de higiene y salud pública. Más precisamente, la perspectiva de Fraser permite identificar en la crisis ambiental el “código maestro” (Jameson, 1989, p. 19) para interpretar las múltiples capas de una crisis civilizatoria correspondiente al modelo íntegro de la modernidad. Por lo tanto, el escenario del siglo XXI puede ser abordado como el de la eclosión de una crisis civilizatoria: al proyecto económico, político y cultural de la modernidad capitalista le cuesta cada vez más remendar sus contradicciones sin que se noten las costuras.

3. La crítica del dominio histórico es la crítica de una relación instrumentalizada con la naturaleza

La intersección de los dos elementos recién mencionados (la importancia del análisis de las moradas ocultas del capitalismo y la crisis ambiental en cuanto código maestro de una crisis civilizatoria) da forma a una atmósfera problemática en la que las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno aparecen como valiosas. En efecto, la crítica de la modernidad capitalista en los términos en que la elaboran ambos pensadores en la primera mitad del siglo XX resulta pertinente para atisbar nuestra propia crisis porque su peculiar elaboración del marxismo incorpora desde el principio actividades, relaciones y procesos no económicos —es decir, configura una praxis crítica a partir de las moradas ocultas a las que alude Fraser—. En esa dirección, es importante tener en cuenta que ambos pensadores —cada uno a su manera⁴— elaboran una reflexión filosófica sobre la cuestión de la naturaleza (uno de los nodos definitorios de las crisis del capitalismo) en contraposición a la consideración moderna de la misma.

En este punto podría objetarse lo que ha señalado Sebastiano Timpanaro (2022), para quien la Escuela de Frankfurt desvirtuó la impronta materialista del pensamiento marxiano al negar el condicionamiento que la naturaleza ejerce sobre el ser humano biológico, abordándola en cambio desde una perspectiva romántico-existencialista. Sin embargo, sobre ello cabe señalar que, aunque la teoría crítica de Benjamin y Adorno no se traduce expresamente en una ecosofía ni en una filosofía de la naturaleza, sí articula, empero, una teoría crítica en la que se abordan, entre otras cosas, los mecanismos que median las contradicciones relativas a la experiencia moderna de la naturaleza. Incluso, el examen de la dimensión natural en la teoría crítica benjaminiana y adorniana, a pesar de gozar de una presencia discontinua y desperdigada en diversos niveles de su obra, constituye un enclave recurrente de la misma.

Una primera aproximación al problema de la naturaleza en Benjamin y Adorno muestra que en su teoría crítica *naturaleza* es un concepto dialéctico cuyo comportamiento responde, precisamente, al modo en

⁴ Sin menospreciar las diferencias que existen entre uno y otro filósofo, en función del objetivo planteado aquí me concentro en las zonas afines y/o complementarias de sus pensamientos.

que cada uno de esos autores determina la dialéctica: dialéctica en suspenso, según Benjamin (2005, 2006); y dialéctica negativa, según Adorno (2005, 2012)⁵. Es decir: puesto que, de acuerdo con tales articulaciones, el proceso dialéctico implica también lo no incluido dentro de las totalidades sintéticas, *naturaleza* es una noción dual. Por un lado, en cuanto crítica, encierra la relación siempre social con la naturaleza; y, por otro lado, en cuanto materialista, encierra en simultáneo la prioridad de la naturaleza. Consecuentemente —y en esto radica uno de los motivos más sustanciales para convocar las reflexiones benjaminiana y adorniana sobre la naturaleza—, el mundo natural no es para estos autores una cosa inmediatamente dada, sino que es un producto histórico, cultural y social; al mismo tiempo, ese mundo natural es condición de la historia y la cultura y, en ese sentido, precede a la sociedad humana.

Para comprender esta dialéctica resulta adecuado remitir la fragmentación de la experiencia moderna de la naturaleza contenida modélicamente en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Allí Hegel señala que “la naturaleza ha resultado como la idea en la forma del ser-otro [*Anderssein*]” (2005, p. 305 [§247]), por lo que, “no debe ser divinizada, ni hay que contemplar[la] (...) con preferencia sobre los hechos y acontecimientos humanos” (*Ibid.*, p. 306 [§248]). Tal concepto de lo natural patentiza una preeminencia subjetiva, cuyo proceso de constitución se explica en *Dialéctica de la Ilustración*. Allí, Adorno y Horkheimer argumentan que una concepción de la naturaleza como la hegeliana responde a la experiencia racional de la modernidad, la cual representa la consolidación de un programa sistemático suscitado por el miedo ante el carácter indomeñable de un todo natural. (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 45).

La naturaleza en tanto caos indiferenciado constituye desde tiempos primitivos “el peligro absoluto” (*Ibid.*, p. 45) en oposición al cual el animal hombre se instituye como sujeto. Para los autores, la racionalidad fue movilizadora primeramente como vía de emancipación ante el poder avasallante de la naturaleza; no obstante, esa racionalidad transformó su vector emancipador en dominio. De tal modo, el dominio racional de la naturaleza no ha permitido una relación armoniosa entre esta y el hombre, sino que ha propiciado una separación abisal entre sujeto y objeto: “múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto donador de sentido y el objeto desprovisto de sentido, entre el significado racional y el portador accidental del mismo” (*Ibid.*, p. 26).

Lo que podría haber sido una relación de afinidad ha sido viabilizado en el marco del proyecto ilustrado en los términos de una relación de dominio. Este aspecto constituye uno de los hilos que ofrece la teoría adorniana para vehiculizar la crítica contemporánea del capitalismo desde la reflexión acerca de sus moradas ocultas: Adorno y Horkheimer señalan que una concepción benevolente de la naturaleza —es decir, como una cápsula fehaciente de prodigalidad y cálido refugio de la sensibilidad— solo es posible una vez que se la ha domesticado. En el parágrafo 74 de *Minima Moralia* Adorno apunta la cuestión en los siguientes términos:

Cuanto más puramente la civilización conserva y trasplanta la naturaleza, más inexorablemente queda ésta dominada. (...) Puede permitirse abarcar zonas naturales cada vez mayores y dejarlas, dentro de sus contornos, aparentemente intactas, mientras que antes la elección y la explotación de trozos aislados daban testimonio de la necesidad de imponerse a la naturaleza. (2006, p. 121)

Si se la juzga desde el proyecto civilizatorio de la modernidad ilustrada, la contradicción entre cultura/historia y naturaleza no representa una oposición transparente ni con extremos claramente delimitados. El proyecto civilizatorio de la Ilustración, más bien, configura de manera tal la experiencia de la naturaleza que oculta la relación de dominio bajo la figura de la disyunción: aquello que se muestra como dos ámbitos estrictamente diferenciados, cultura/historia y naturaleza, constituye en realidad una oposición que responde a una misma matriz, la de la dominación. Adorno identifica como una muestra clara de este fenómeno la existencia de los zoológicos, los jardines botánicos y las reservas naturales. Estos artilugios de la cultura moderna dan cuenta de un proceder civilizatorio que, luego de haber domesticado las fuerzas atávicas de la naturaleza (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 28), mercantiliza el dominio al ofrecer el servicio de la visita a la naturaleza *en estado silvestre*.

Ahora bien, la domesticación de la naturaleza es, conforme al planteamiento adorniano, una forma de la lógica de la identidad: “La racionalización de la cultura, que abre sus ventanas a la naturaleza, la absorbe por entero eliminando junto con la diferencia el principio mismo de la cultura, la posibilidad de la reconciliación” (Adorno, 2006, p. 121). En efecto, la posibilidad del dominio subjetivo sobre el objeto natural se funda en que “lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que establece críticamente los límites de toda experiencia posible” (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 28). ¿Qué implica esto? Que una teoría crítica de la naturaleza no puede omitir que su disposición no es la de la armonía, sino la de la contradicción. Es más, que la morada oculta de la naturaleza representa para la razón ordenada según la lógica de la identidad una contradicción signada por la violencia.

⁵ Esta afirmación es ampliada en los apartados 4 y 5 del presente artículo.

4. La crítica de la relación moderna con la naturaleza es también una crítica de la violencia

Desencantar el mundo supone, según *Dialéctica de la Ilustración*, producir la disyunción sujeto-objeto mediante la instrumentalización de la razón (Jarvis, 1998), acción que acarrea:

un acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza, una violencia mediante la cual “lo humano” se autoconstituye al destacarse y “desprenderse”, al trascender lo que a partir de ahí resulta ser “lo otro”. (Echeverría, 2010, pp. 46-47)

Debido a esta violencia originaria, la dimensión histórico-social del proyecto ilustrado queda establecida como naturaleza que se dilacera; y la subjetividad racional que asume la expansión de ese proyecto queda fundada en oposición a una naturaleza concebida como otredad radical e irracional. Tal oposición es zanjada y sostenida por el dominio asegurado en la racionalidad, entendido como “un acto de transnaturalización” (*Ibid.*, p. 48).

Ante eso, la teoría crítica actualiza su incidencia en una crítica contemporánea del capitalismo en tanto que insta a una reflexión en torno a la violencia de la relación de dominio con la naturaleza como fuerza histórica. Es decir, elementos de la crítica adorniana y benjaminiana permiten comprender, primero, que la relación del humano subjetivado y la naturaleza es la del dominio fundado en la violencia; segundo, que justo por ello, esa relación no puede abordarse como un mero enjuiciamiento moralista. La violencia involucrada en la transnaturalización constituye la materia histórica del proyecto civilizatorio de la Ilustración, de allí que admita ser comprendida dialécticamente: la violencia puede ser ejercida como herramienta autopoética, capaz de inaugurar nuevos órdenes signados por la meta de la emancipación; al mismo tiempo, empero, puede tornarse una trampa cuando, en lugar de liberar, se orienta a la preservación del *status quo*.

Esta doble vertiente por la que discurre la violencia como fuerza histórica de la Ilustración admite ser nombrada con la distinción que Benjamin propone en *Para una crítica de la violencia*. En tal texto, el filósofo indica que el tema de la violencia se vincula con “la pregunta por la legitimidad de ciertos medios [*Mitteln*] que constituyen la violencia [*Gewalt*]” (2009, p. 36); a partir de este vínculo establece, entonces, que pueden diferenciarse dos modalidades de la violencia, una mítica [*mythische Gewalt*] y una divina [*göttliche Gewalt*]. Mientras que la primera establece límites que aseguran a la razón instrumental el ejercicio de su dominio, la segunda los destruye; mientras que la violencia mítica funciona según la figura de la amenaza, la violencia divina es aquella que golpea para liberarse del yugo (*Ibid.*, pp. 57-58)⁶.

La violencia que emancipa al animal hombre de su temor a la naturaleza atávica es, primeramente, una violencia divina puesto que, en tanto medio emancipatorio, funda un nuevo orden histórico bajo el proyecto civilizatorio de la Ilustración. Ahora bien, esa violencia ha abandonado su vector emancipador (tornándose cómplice necesaria del despliegue capitalista y su producción de sufrimiento) al reconducirse míticamente como mero dominio: la dialéctica de la Ilustración produce una violencia mítica cuando su fin es la perpetuación del cisma sujeto-objeto merced al que las cosas solo pueden mostrarse conforme a una lógica de la identidad que las reduce a objeto-medio u objeto-fin.

Así entonces, una crítica de la relación capitalista con la naturaleza tiene en cuenta que la historia se constituye como una nueva manera de estar en el mundo al surgir orgánicamente del temor a la incommensurabilidad natural; sin embargo, el horizonte liberador de la historia se defrauda a sí mismo cuando la violencia emancipatoria que le permitió surgir se ejerce como dominio y control, *i. e.*, como un mero domeñar lo que la amenaza.

Esta relación con la naturaleza tiene profundas consecuencias políticas dado que, en la dialéctica ilustrada, el sujeto que se sabe con poder de dominio advierte que la domesticación del objeto natural suscita un nuevo miedo: la conciencia del riesgo de ser sometido al mismo dominio que él es capaz de ejecutar. De tal modo, frente al temor que infunde la naturaleza, el animal hombre dispone una violencia divina que lo torna sujeto racional, señor que domina la naturaleza; empero, el poder de esa fuerza histórica contenida en la violencia genera un nuevo miedo, el temor a ser dominado por otros sujetos. De allí que el animal humano, una vez sujeto, conduzca la fuerza de la violencia hacia la reproducción mítica de lo mismo: antes que ser feliz sin límite alguno, prefiere autoconservarse mediante el reforzamiento de los límites culturales de la subjetividad.

Una de las derivas insoslayables de este análisis es la que afirma que, en una crítica de la fase actual del capitalismo, no pueden escindirse elementos que se co-implican: es decir, no puede tratarse separadamente la dominación de la naturaleza de la dominación entre humanos.

Es otra vez Benjamin quien ofrece una reflexión iluminadora respecto de tal entrelazamiento. En un texto de 1916 titulado *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* afirma que “no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje [*an der Sprache teilhätte*]” (2001, p. 59). Dado que las entidades se comunican a sí mismas

⁶ Para un tratamiento pormenorizado de la violencia en Benjamin puede consultarse (Moreno, 219).

inmediatamente en un lenguaje —y no *por medio* de uno— Benjamin indica que es posible dimensionar una experiencia en que conocimiento, lenguaje y naturaleza se vinculen en una completa intimidad bajo la figura de la inmediatez. No obstante, la experiencia de la modernidad capitalista ha patentizado más bien la ruptura de esa posibilidad: en lugar de constituirse en una escucha del lenguaje de la naturaleza, la razón impulsada por el proyecto civilizatorio de la Ilustración ha silenciado el ser lingüístico de cada cosa, privilegiando las determinaciones del sujeto. Así, “en cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo, y para conocer la naturaleza, renunciar a la pretensión de asemejarse a ella” (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 33).

Semejante subjetivismo asocia el acto racional con una mutilación violenta —en su vertiente mítica—, la “super-determinación [*Überbenannt*]” (Benjamin, 2001, p. 73) de la naturaleza y su lenguaje. Super-determinar significa, de acuerdo a la exposición benjaminiana, no solo no atender el lenguaje natural, sino negarlo denodadamente. Como consecuencia, puede afirmarse que la violencia de la transnaturalización que posibilita el pasaje del temor natural a la soberanía histórica ha decantado, a pesar de su propio horizonte emancipatorio, en esta “violencia subjetivista (...) justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica” (Vedda, 2012, p. 10). En *Dialéctica negativa* Adorno profundiza este señalamiento benjaminiano al argumentar que la super-determinación subjetivista es causa del sufrimiento silencioso de la naturaleza, y que tal “sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto” (2005, p. 28) merced a la “autarquía del concepto” (*Ibid.*, p. 23) ordenada según la lógica de la identidad.

Pensar (dominar la naturaleza) supone no solo conceptualizar lo identificable, sino, en la misma medida, negar la experiencia histórica y racional de lo contradictorio: el proceder ilustrado se define por “un «tachar», un «excluir» [*ein Ausklammern*]” (Adorno, 2012, p. 71), dinámica que resulta antropocéntrica en los términos de la violencia mítica: todo aquello que se muestre como diferente es expulsado de la historia ilustrada y la cultura civilizada.

Así, una teoría crítica de la naturaleza subraya que la crítica del dominio de la naturaleza empalma con la crítica del dominio entre sujetos porque advierte que la subjetividad y objetividad experimentables en la modernidad capitalista son solo aquellas producidas a imagen y semejanza de los esquemas lógicos del dominio, constituidas como mera apariencia de una otredad. En la medida en que se trata de un fenómeno inscripto en la dialéctica histórica del capitalismo, esto tiene dos consecuencias políticas desalentadoras: por un lado, la subjetividad racional aborta cualquier instancia novedosa por miedo a perder las garantías de su autoconservación (la violencia mítica consiste precisamente en el reforzamiento del mismo ciclo histórico); por otro, si se produce el surgimiento de lo diferente la subjetividad oblitera su potencial enraizamiento tachándolo de irracional, excluyéndolo del lenguaje de lo posible (tal como se constata en el raquitismo utópico de nuestros días).

5. La teoría crítica de la naturaleza enfatiza una dimensión residual

Debido al carácter super-determinante de la razón, la experiencia de la naturaleza es reemplazada por la experiencia de la subjetividad racional. De esta manera, el dominio subjetivo que caracteriza el proyecto ilustrado se asegura y refuerza al consolidar la unilateralidad antropocéntrica: la super-determinación subjetivista desencanta la naturaleza y la clasifica en dos esferas, la de lo racional (lo idéntico que puede ser subsumido en los términos de la razón super-determinante) y la de lo irracional-vestigial (lo contradictorio, sobrante desechado de la experiencia posible). ¿Qué sucede con esta última?

En el primer capítulo del tomo I de *El Capital* Marx analiza la configuración capitalista de la naturaleza conforme a su mercantilización. Establece que “la mercancía contiene —y unifica— la naturaleza como «ser en sí» y como «ser para otro»” (Schmidt, 2011, p. 62): mientras que el valor de cambio requiere un trabajo abstracto general y no contiene, por lo tanto, material natural —su manifestación es supra-natural—, el valor de uso requiere un trabajo concreto particular en tanto que se manifiesta en la forma natural prosaica. Así:

Los valores de uso, levita, lienzo, etc. o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son combinaciones de dos elementos: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos en la levita, el lienzo, etc., quedará siempre un substrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste. (Marx, 1959, p. 10)

La operación analítica desarrollada por Marx permite comprender que “el mundo material de la naturaleza (...) no es un sustrato homogéneo” (Schmidt, 2011, p. 82), sino que está atravesado por una contradicción: el objeto mercancía subsume su existencia concreta y natural a una existencia abstracta y derivada. De tal modo, el objeto natural —objetivado como mercancía— pierde la *naturalidad* de su presencia, volviéndose una realidad extraña porque debe existir socialmente en dos modos simultáneos, los que sin embargo se excluyen mutuamente (Echeverría, 1986, p. 81).

En esta contradicción entre la naturaleza concreta y la existencia abstracta y derivada (que se muestra como *lo natural*) de la mercancía radica otro de los elementos valiosos para la crítica del capitalismo a partir del examen de una de sus moradas ocultas, la de la relación moderna con la naturaleza. Es que tal contradicción pone de manifiesto lo que Benjamin y Adorno señalan en los términos de sus propias

teorías: la modernidad capitalista produce no solo una naturaleza herida de muerte, sino también un *resto*, “los vestigios de algo natural no totalmente domesticado” (Adorno, 2005, p. 307).

La naturaleza es dominada por una subjetividad que la superdetermina conforme a la lógica de la identidad: esto significa que el dominio incluye dentro de lo experimentable lo idéntico, y excluye lo contradictorio. Eso que desecha puede comprenderse como un resto, una especie de *Nach-leben* natural no sometido al dominio y que, precisamente por permanecer fuera de la lógica del dominio, tiene la fuerza para constituirse en el punto de fuga de otra historia y, por ende, de otra relación con la naturaleza.

De hecho, es ese resto natural el que se anuda con la dialéctica histórica concebida al estilo adorniano y/o benjaminiano. Como Benjamin (2012) y Adorno (1991) reconocen, la tensión entre lo incorporado y lo rechazado por el sujeto racional está estrechamente unida al concepto de historia natural [*Naturgeschichte*]⁷. El abordaje benjaminiano de la cuestión está marcado por las disquisiciones goethianas sobre el fenómeno originario [*Urphänomen*] natural —mediadas por la exposición de Simmel (2005)— y sobre la concepción originaria de la historia. Para Benjamin, los predicados atribuidos tradicionalmente a la naturaleza orgánica (productividad y transitoriedad, decadencia y extinción) son apropiados para nombrar ese resto excluido del proyecto civilizatorio como una dimensión inconclusa de la dialéctica histórica. Se trata de un material fracasado que habilita la apertura de la experiencia hacia otro pliegue de sí misma, divergente del dominio.

Aunque en el marco de este escrito no se avance en las determinaciones benjaminianas ni adornianas del concepto de historia natural, sí es importante mencionar el núcleo más básico del mismo: su relevancia para una crítica actualizada del capitalismo radica en la apertura de la imaginación histórica que propicia. Esto porque, según el enfoque benjaminiano, solo porque la historia y la naturaleza no constituyen un escenario cerrado ni terminado, pasible ni pacífico, sino un devenir abierto atravesado por violencias y contradicciones, por restos no subsumidos bajo el dominio y la lógica de la identidad, es que cabe aún movilizar la experiencia hacia otro horizonte que no sea el del futuro distópico, plagado de catástrofes ambientales.

Según la perspectiva adorniana de *La idea de Historia Natural*, cada uno de los términos —historia y naturaleza— puede efectuar la crítica del contrario debido a que “al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia [...] como signo de la naturaleza” (1991, p. 126). Con su idea de historia natural Adorno busca impugnar la inmovilidad de ambos extremos y exponer así el doble carácter de los fenómenos históricos y de los fenómenos naturales: son positivos porque son transitorios y modificables; al mismo tiempo, son negativos porque expresan lo no dominado por la razón ilustrada, lo no incorporado a la historia, y, por lo tanto, inconcluso (Buck-Morss, 2011, pp. 139-140). Historia natural es, para Adorno, la instancia materialista (Cook, 2014, pp. 9-10) a partir de la que evidenciar que el carácter contradictorio de la dialéctica implicada en el proyecto civilizatorio de la modernidad no solo oblitera la emancipación, sino también que, al hacerlo, produce un resto histórico y natural con una potencia incierta: “El proceso de dominación vomita bocados no digeridos de la naturaleza subyugada” (Adorno, 2005, p. 319).

Estas ideas sobre la historia natural se vinculan con el diagnóstico del empobrecimiento de la imaginación utópica mencionado al inicio de este texto: la insistencia en una naturaleza residual y una dimensión inconclusa de la historia habilita una línea divergente para la imaginación teórica y política. Si una crítica contemporánea del capitalismo no puede renunciar a la posibilidad de un mundo mejor porque, de hacerlo, caería en la trampa de la resignación; tampoco puede aceptar su anverso liso y llano, esto es, el optimismo que postula como inmediatamente posible la construcción de una realidad otra mediante la movilización consciente de las fuerzas históricas. ¿Qué opción queda? Frente a la bifurcación resignación-optimismo, la historia natural aparece como un resquicio que permite abordar lo que se muestra inalterable —las ruinas de las utopías pasadas, y el estado calamitoso de la naturaleza— como un pliegue inconcluso de la dialéctica histórica y, por eso, como prisma de lo nuevo.

La dialéctica de la historia natural implica afirmar que lo caduco —lo que está muriendo, es decir, nosotros mismos en tanto parte de la naturaleza que se haya en estado de colapso debido al despliegue histórico del capitalismo— tiene una actualidad. La caducidad implicada en la historia natural señala no solo que todo fenómeno histórico es tan producible como revocable, sino también que el anverso dialéctico de la novedad histórica se vincula necesariamente con aquello residual en tanto ajeno al proyecto civilizatorio de la modernidad.

6. Conclusiones

El proyecto civilizatorio de la modernidad ilustrada se manifiesta a principios de siglo XXI en la crisis que atraviesa múltiples esferas de la experiencia histórica; entre ellas, la relativa a la crisis ambiental. De allí

⁷ Dicho concepto evoca la noción “segunda naturaleza”, reflexionada primero por Hegel (2000 [§4]) y luego por Marx (1959) y Lukács (2010).

que Fraser proponga que la crítica del capitalismo deba efectuarse a partir de las moradas ocultas que lo constituyen. A tal respecto, ciertos elementos de las filosofías de Benjamin y de Adorno pueden aportar algunas pistas valiosas en la medida en que ponen en discusión los conceptos y relaciones de historia y naturaleza. Para estos autores, ambos términos se determinan recíprocamente y se tocan, mordiéndose la cola, porque señalan dos dimensiones atravesadas por la apertura de una inconclusión: la persistencia de una relación con la naturaleza y con nosotros mismos (en tanto animales humanos) no cifrada como dominio.

Adorno y Benjamin ofrecen una serie de elementos cuyo montaje muestra que, si bien no hay historia sin naturaleza, solo en la medida en que hay historia (económica, política, cultural), puede haber naturaleza. Así pues, la crítica contemporánea de la actual fase del capitalismo puede leer en la crisis contemporánea una doble exigencia: imaginar otra fase histórica requiere imaginar otra relación con la naturaleza.

Retomo la pregunta de Fraser: ¿estamos en el horno? Para Adorno y Benjamin, una lectura crítica de la historia muestra que la naturaleza no constituye *per se* una utopía, pero también muestra que la naturaleza no puede ser reducida a una simple predeterminación. Sostener la fuerza de la distopía ambiental como si se tratara de un flujo exento y/o aislado de su propia negatividad implica hacer de la resignación la ética del desastre; y de la destrucción, la estética del capital. Contra ellas, Benjamin y Adorno proporcionan una teoría crítica que hace de la naturaleza el punto de eclosión del sujeto moderno y, consecuentemente, de la dominación que lo constituye y que destruye nuestro mundo.

7. Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (1991): "La idea de historia natural", en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, pp. 103-134.
- Adorno, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W. (2006): *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W. (2012): *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W., E. Frenkel-Brunswik, D. Levinson y R. N. Sanford (2006): "La personalidad autoritaria", *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 12, pp. 155-200.
- Bartra, A. (2009): "La gran crisis", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15-2, pp. 191-202.
- Benjamin, W. (2001): "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, pp. 59-74.
- Benjamin, W. (2005): *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal.
- Benjamin, W. (2006): "Sobre el concepto de historia", en M. Reyes Mate (trad), *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, pp. 49-302.
- Benjamin, W. (2009): "Para una crítica de la violencia", en *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, pp. 33-64.
- Benjamin, W. (2012): *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla.
- Benjamin, W. (2014): *Calle de mano única*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Buck-Morss, S. (2011): *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Butler, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Cook, D. (2014): *Adorno on Nature*, New York, Routledge.
- Crutzen, P. J. y E. F. Stoermer (2000): "The 'Anthropocene'", *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18.
- Echeverría, B. (1986): *El discurso crítico de Marx*, Ciudad de México, Era.
- Echeverría, B. (2010): *Modernidad y blanquitud*, Ciudad de México, Era.
- Fraser, N. (2023): *Capitalismo caníbal: Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (2000): *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2005): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2007): *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. y Th. W. Adorno (2007): *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Akal.
- Jarvis, S. (1998): *Adorno: A Critical Introduction*, New York, Routledge.
- Jameson, F. (1989): *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Lukács, G. (2010): *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Buenos Aires, Godot.
- Marx, K. (1959): *El Capital: Crítica de la Economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Moreno, M. R. (2019): "La ilustración suspendida: fragmentos kantianos en el pensamiento de Walter Benjamin". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24(1). <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v24i1.6710>

- Saito, K. (2022): *El capital en la era del Antropoceno: Una llamada a liberar la imaginación para cambiar el sistema y frenar el cambio climático*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones B.
- Sartre, J.-P. (1984): *El ser y la nada*, Madrid, Alianza.
- Schmidt, A. (2011): *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI.
- Simmel, G. (2005): *Goethe*, Buenos Aires, Prometeo.
- Svampa, M. (2019): *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur*, Córdoba, La Sofía cartonera.
- Timpanaro, S. (2022): *Sobre el materialismo: ensayos polémicos en torno a la teoría, la praxis y la naturaleza*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones IPS.
- Traverso, E. (2022): *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Vedda, M. (2012): "Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre *El origen del Trauerspiel alemán*", en W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, pp. 5-51.