

Mundo Siglo XXI

Revista del Centro de Investigaciones Económicas,
Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional

ACEPCIONES DE LA ILUSTRACION
BOLÍVAR ECHEVERRÍA

LAS JORNADAS DE
DICIEMBRE DE 2001
GUILLELMO ALMEYRA

LA UNIVERSIDAD ANTE LA
COMPLEJIDAD DEL CONOCIMIENTO
JOSÉ CANDARILLA

LOS POST-KEYNESIANOS
OCTAVIO PALACIOS

LA REFORMA ELÉCTRICA MEXICANA
Y EL MODELO BRITÁNICO
ROLANDO JIMÉNEZ/JOSÉ NAVARRO

SISTEMAS DE TRANSPORTE EN
MADRID, LONDRES Y MÉXICO
LUIS ARTURO RIVAS

EL COMERCIO MÉXICO-CHINA
MARIO SÁNCHEZ/HÉCTOR ALLIER/DAVID LÓPEZ



No. 10, Otoño 2007

"La Técnica al Servicio de la Patria"



Acepciones de la Ilustración

BOLÍVAR ECHEVERRÍA *

RESUMEN: Dirigido a realizar un análisis de fondo de una de las mayores obras escritas el siglo pasado, *Dialéctica de la Ilustración* elaborada por Horkheimer y Adorno –importantes representantes de la Escuela de Frankfurt–, Bolívar Echeverría demuestra que, empezando por no entender la Ilustración como un hecho histórico del siglo XVIII europeo, que es como regularmente se define el término, estos autores introducen un uso sumamente peculiar que incorpora diversas acepciones entrecruzadas de la Ilustración con el objetivo de dar cuenta del “contrasentido” de la historia moderna, es decir, de su promoción de la barbarie y no de una condición verdaderamente humana y la razón. Contrasentido que de ningún modo (como lo consideraba Spengler en *La decadencia de Occidente*) constituye una interrupción del progreso civilizatorio moderno y que más bien es su resultado ineludible. Sin embargo, pese al tono desconsolado de su crítica a la barbarie, *Dialéctica de la Ilustración* defiende el proyecto de una Ilustración capaz de readueñarse de sí misma que, trascendiendo la catástrofe como producto del progreso, pueda alcanzar la auto-afirmación humana.

Criólo Dios muy concertado, y el hombre lo ha confundido: digo, lo que ha podido alcanzar; que aun donde no ha llegado con el poder, con la imaginación ha pretendido trabucarlo.

Baltasar Gracián, El Criticón, I, 5.

Se observa el comportamiento desastroso de todos los protagonistas de la “guerra europea de 1914-1945” –caudillos y primeros ministros, papas y secretarios generales, aristócratas y sindicalistas, políticos y generales, occidentales lo mismo que soviéticos– y la exclamación del rey Macbeth, hecha ya a comienzos de la época que culmina en esa guerra, resulta más que acertada: *life is but a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*. La convicción de que la historia “significa” o está dotada de un sentido progresista –convicción ilustrada que seculariza la creencia en el sentido salvífico de la Creación divina– se desvanece indeteniblemente: no es un sentido lo que parece tener la historia, sino, a lo mucho, un “contrasentido”. Para Horkheimer y Adorno lo “digno de pensarse” es este “contrasentido”: “¿Por qué el mundo guiado ya totalmente por la Ilustración resplandece bajo el signo de la desgracia triunfante?” (p. 25).¹ “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?” (p. 16).

*Su libro *Vuelta de siglo* recientemente fue galardonado con uno de los reconocimientos internacionales más importantes de América Latina, el Premio *Libertador al pensamiento crítico*. En 1997, recibió el Premio *Universidad Nacional* por docencia en Ciencias Sociales en la UNAM; en 2003 el Premio *Pío Jaramillo Alvarado* otorgado por FLACSO-Ecuador. Realizó sus estudios en la Universidad Libre de Berlín. Ha sido conferencista invitado, entre otras, por la Universidad de Pittsburgh, la Universidad West Ontario, el Fernand Braudel Center de Nueva York y la Universidad Andina Simón Bolívar. Autor de múltiples ensayos y varios libros, entre los cuales se cuentan *Las ilusiones de la modernidad*, *La mirada del ángel*, *Valor de uso y utopía*, *Definición de la cultura* y *La modernidad de lo barroco*.

¹ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Philosophische Fragmente), en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1987.

En *Dialéctica de la Ilustración*, por “humanidad” se entiende el tipo o la versión occidental europea de humanidad; hay en esta obra el fundado convencimiento de que esta humanidad ha sido dotada del poder de subyugar a las otras humanidades por las buenas o por las malas, y de que así lo ha hecho en efecto y lo seguirá haciendo.

Para Horkheimer y Adorno, la clave de la humanidad o el proyecto civilizatorio de Occidente —y por tanto de la inteligibilidad del “contrasentido” de su historia— está en la Ilustración, y la Ilustración consiste en la instauración del uso libre o profano de la razón —en oposición al uso ancillar o hermenéutico, aplicador respetuoso de verdades ya reveladas— como instrumento de la producción de conocimientos y del consiguiente incremento del poder humano en el enfrentamiento a la naturaleza (lo no-humano todopoderoso) y en su pretensión de someterla.

La peculiaridad de la historia de Occidente está en que la barbarie en que ha desembocado no se debe a una “decadencia” de su principio civilizatorio (como lo pensaba Spengler, al describir el debilitamiento de lo “fáustico”) sino precisamente a lo contrario, al despliegue más pleno de ese principio. (En sus *Tesis sobre el materialismo histórico*, que inspiran en mucho a Horkheimer y Adorno, Walter Benjamin dejó dicho: la barbarie del fascismo no viene a interrumpir el progreso, sino que es el resultado de su continuación).²

Evidente ahora, cuando la culminación del progreso resulta ser la catástrofe, el “contrasentido” ha sido inherente a toda la historia de la Ilustración y sólo es posible explicarlo en virtud de una peculiar “dialéctica” de auto-negación que parece trabajar en el interior mismo de la auto-afirmación de la Ilustración; “dialéctica” en virtud de la cual la actualización de la pérdida del miedo a “la naturaleza” acontece gracias a la (re)instauración del terror ante una espantosa mutación de la misma.

¿Pero cuál es la esencia de la Ilustración, de ese abandono del refugio reconfortante dentro del cuento (mito) que nos dice qué es lo otro omnipotente, cuál es su nombre y cómo hay que tratarlo y avenirse con él, para sobrevivir;

de ese salir a la intemperie de lo desconocido, al enfrentamiento con lo otro omnipotente, armados sólo de la razón que pretende descubrir sus secretos y mostrarnos por dónde hay que atacarlo para someterlo y poder así vivir a nuestro antojo?

El texto de *Dialéctica de la Ilustración* no sólo es *sui generis* en la historia de la filosofía; es un texto que pugna por diseñarse para transmitir un nuevo tipo de pensar filosófico. Aleccionado en obras como las de Marx y Nietzsche, percibe claramente que tiene que batirse contra una “depravación” del discurso: “las ideas se han convertido en mercancías y el uso del lenguaje parte siempre del elogio de este hecho” (p. 17). Para cultivar el discurso reflexivo sin caer en esta depravación se ha vuelto necesario abandonar el tipo establecido del discurso científico moderno, apartarse de la tradición enmohecida del discurso filosófico y atreverse a sacudir su armonía semántica engañosa, incluso a costa de recurrir a una cripticidad que puede parecer impenetrable. En vano se buscará así en *Dialéctica de la Ilustración* una definición clara, completa y sin fisuras ni contradicciones de lo que es la Ilustración.

La riqueza reflexiva del texto de Horkheimer y Adorno descansa sin duda, en buena medida, en esta consistencia agónica del mismo. Y la mejor manera de respetar esta consistencia está en aceptar la invitación que ella trae consigo a que el lector “meta mano” en el texto y lo trate como un “texto abierto”, que es precisamente lo que intentaré hacer a continuación, al proponer una clasificación de la acepciones con las que aparece en él la palabra “Ilustración” (*Aufklärung*).³ Cabe advertir de inicio que, salvo en el tercer ensayo sobre el Marqués de Sade, Nietzsche y la moral, la palabra es poco usada para referirse al hecho histórico que dio lugar a su acuñación, es decir, la secularización y racionalización de buena parte de la mentalidad colectiva que, originándose en Francia, se expandió por toda Europa a lo largo del siglo XVIII. Con “Ilustración”, Horkheimer y Adorno prefieren referirse a la esencia de lo que, según Kant, está en juego en la Ilustración,⁴ y no a la Ilustración propiamente dicha.

Es posible suponer que un relato subyace en los distintos usos o acepciones que tiene la palabra “Ilustración” a lo largo de los cinco ensayos y un suplemento de que consta el libro *Dialéctica de la Ilustración*; un relato que narraría las peripecias de su concepto al atravesar campos de inteligibilidad no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí. Una es la Ilustración que aparece casi confundida con la “condición humana”, otra la que se muestra en el respeto irónico a los dioses arcaicos, otra más la que festeja su triunfo en la industria capitalista y el nazismo, otra, en fin, la que está en la resistencia y el combate a la opresión totalitaria de la política religiosa, lo mismo antigua que moderna.

² Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. Contrahistorias, México, 2005, p. 22.

³ En su versión de la obra, H. A. Murena traduce “Iluminismo”.

⁴ “La salida del hombre del estado de irresponsabilidad del que él mismo es culpable. Irresponsabilidad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro.” I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Werke* (Weischedel), VI, p. 53.

1. La aparición del sujeto y la posibilidad de la Ilustración

Apenas formulado, casi implícito en la obra, el concepto más básico y determinante de Ilustración se refiere a ella en su estado original. La Ilustración se presenta en él sólo *in nuce*, bajo el modo de lo posible, como un hecho ontológico fundamental, sin el cual ella sería inexplicable.

No sólo en la historia sino en la constitución actual del ser humano es necesario reconocer, afirman Horkheimer y Adorno, 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”. Es el acto de autoafirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto como realización de la “libertad” —entendida ésta, a partir de Kant y Schelling, como la capacidad de circunscribir y ordenar un cosmos concreto o identificado—.⁵ Dentro de la indeterminación absoluta del ser aparece, trascendiéndola, algo que es una pura capacidad de determinar, la “libertad”, el carácter de sujeto del ser humano. Sartre lo describe así en los mismos años en que Horkheimer y Adorno trabajan en *Dialéctica de la Ilustración*: en medio el “ser en-sí”, como una falla del mismo, aparece una grieta, un hueco, una “burbuja de nada” que es el “ser para-sí”: la existencia humana.⁶

En la apertura indefinida de lo otro aparece así la circunscripción o cerramiento propios del cosmos, el “territorio” de la autoafirmación del sujeto, la misma que, al delimitar y ordenar, implica necesariamente una trascendencia por sobre aquello “otro” de lo que procede. Se trata de un acto de violencia (*bias*) elemental que consiste en “cambiar de su lugar o modo de estar propio” o simplemente en “refuncionalizar” aquellos elementos de eso “otro” que entran en la constitución del cosmos.

La indiferencia del ser (lo “otro”) hacia lo humano, el simple “caos”, “vacío” o “ausencia de orden”, es forzada a aparecer como un verdadero “des-orden”, como una presencia hostil, como una proyección del propio sujeto pero en negativo: el “universo eterno e infinito” o la “naturalidad salvaje” que, con su acción enigmática, rodean y penetran al sujeto y su cosmos.

Al igual que para la ontología fenomenológica, para Horkheimer y Adorno no hay un *continuum* entre el ser humano y el ser natural; en términos antropológicos, el “Hombre” no es “la coronación” de la “historia de la Naturaleza”, la hominización no es un “progreso” dentro de la misma línea de desarrollo de la “armonía natural”, sino una interrupción de la misma y el inicio de una diferente; es la “huída hacia adelante”, el salto desesperado del animal desobediente, que con “un grito de terror” (p. 37), se experimenta condenado a sucumbir (dada su “anomalía”) bajo la “ley natural” de la supremacía del más fuerte.

Como trascendencia que es de lo otro “natural”, y particularmente como “trans-animalización” del “animal proto-humano”, esta humanización del ser en general o de lo otro es necesariamente una “negación determinada”; es una separación respecto de lo animal pero es también, en igual medida, una animalización de aquello que se separa de él: una animalización de la sujetidad. Es “re-formación” de lo natural, pero es también “naturalización” de la forma; es “cosmificación” que violenta a lo otro, pero es también reactualización de la otredad a través del cosmos.

La trascendencia, como “trans-naturalización” no es una acción violenta que sólo pertenezca al pasado; es una acción que está siempre sucediendo o teniendo lugar en presente, que no termina nunca.

La violencia fundamental del ser humano al trascender al ser en general desata entre ellos un conflicto que no tiene solución, un “enojo” o “enemistad” que no acepta “reconciliación” (*versöhnung*), si “solución” o “reconciliación” deben significar un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad. Como se verá más adelante, para Horkheimer y Adorno, una verdadera “reconciliación” o des-enojo entre lo humano y lo otro sólo puede consistir, paradójicamente, en una insistencia en eso “nuevo” que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente, en el ejercicio renovado de la libertad. (Para ellos, la libertad no es, como para Kant, “más mala que buena”, sino que está “más allá del bien y el mal”, de la concordancia o la discordancia con una armonía natural, que, como se desprende de lo anterior, sólo tiene vigencia en tanto que “reconstruida”).

La posibilidad de la Ilustración se encuentra en esta “violencia” ontológica fundamental que está en la autoafirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto respecto de lo otro; que constituye al “sí-mismo” (*selbst*), en su sujetidad concreta o identidad (*selbstheit*) determinada “trans-naturalmente” (o “meta-físicamente”). En ciertos pasajes, el texto de *Dialéctica de la Ilustración* parece entender la violencia de la Ilustración exclusivamente como una violencia de agresión y no de trascendencia, como un “pecado” contra la “Creación”, como una *hybris* contra el orden natural, que el ser humano moderno repite de manera potenciada y por la que, dialécticamente, convertido él mismo en “naturaleza” u hostilidad a lo humano, recibe

⁵ “de iniciar por sí mismo una serie autónoma de acontecimientos; es la libertad del carácter inteligible, que se da a sí mismo su propio carácter empírico”, escribe Kant. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en *Werke* (Weischedel), IV, p. 83.

⁶ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1943, p. 60.

un castigo terrible. “La civilización es un triunfo sobre la naturaleza con el que la sociedad convierte todo en simple naturaleza” (p. 216). Sin embargo, el conjunto de la obra permite reconstruir un concepto de Ilustración según el cual la violencia de ésta respecto de lo otro puede ser vista no sólo como un pecado o una *hybris*, sino también como una peculiar manera de respeto y exaltación a través del desafío.

La constitución de la sujetidad sobre el sustrato de la naturalidad animal trae consigo el conato o tendencia del sujeto a “perseverar en su ser”, a repetirse como idéntico a sí mismo en situaciones diferentes en el curso del tiempo, en la extensión del espacio. Ser sujeto es afirmarse en una identidad. Esta tendencia del sujeto a seguir siendo “el mismo” puede efectuarse sin embargo de dos maneras completamente diferentes entre sí, con lo que “perseverar”, al igual que “Ilustración”, pueden significar dos cosas totalmente contrapuestas. Se trata de una diferencia que es de importancia decisiva en la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración*.

Y es que, en efecto, la perseverancia en el propio ser como realización espacio-temporal de la autoafirmación o *selbstbehauptung* del sujeto no tiene necesariamente que ir por el camino de la *selbsterhaltung* o autoconservación. La perseverancia es ella misma ambigua; se lleva a cabo de dos modos o con dos tendencias contrapuestas. Su insistencia en afirmar la identidad la puede realizar de dos maneras que siguen sentidos encontrados: a) como una auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*) o b) como una “auto-conservación” (*selbsterhaltung*).

La auto-afirmación puede ser simplemente una fidelidad a la forma que debió inventarse el sujeto al trascender a lo otro, y que lo identificó como tal: al pasar por la experiencia de una “trans-naturalización” que acepta y asume la huella de la animalidad negada y “superada” en ella. Una fidelidad que consiste en el intento de alcanzar una meta-morfosis o traslación de esa forma a cualquier substancia diferente aportada por el curso del tiempo o la extensión del espacio (Ovidio: *in nova mutatae formae corpora*). Perseverancia es aquí el esfuerzo de rescatar una forma, una entidad volátil, de la amenaza de desaparición que aparece cuando es puesta a prueba o en peligro en una migración o cambio de situación. Como metamorfosis, la perseverancia no resguarda ningún “terreno ganado”, no protege una herencia o una integridad sustancial: no es

capaz de fundar destino alguno ni es apta para someterse a él. Es un acto gratuito, contingente, sin fundamento, de insistencia en una forma que debe aún demostrar su vigencia.

La perseverancia en el propio ser puede, sin embargo, tomar otro camino, aquel que Horkheimer y Adorno ven desembocar en su época en la macabra apoteosis del “estado autoritario”.⁷ La auto-afirmación del sujeto puede consistir en una consolidación o substancialización de su forma identitaria, en el resguardo o la conservación de esa substancia como “terreno ganado” o “coto de poder” arrebatado a lo otro (convertido ya en un mero “caos”). Perseverancia es aquí el empeño en proteger la “mismidad” del sujeto como un poder equiparable al poder que se supone como lo esencial de lo otro. Es una perseverancia que acumula esa “mismidad”-poder y que, por lo tanto, funda un destino y lo obedece.

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la “sujetidad otra” de lo otro en la vigencia que esto otro mantiene al estar presente como *fysis* (natura) o creación perpetua; avanza por la afirmación del carácter contingente y aleatorio de la identidad del sujeto y de su cosmos en medio de lo otro. El segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en un “caos” o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar; pasa por la afirmación del carácter absolutamente necesario de la identidad del sujeto y su cosmos y por la subordinación de la realidad de lo otro a esa necesidad. El primero se encamina a encontrar para el sujeto y su cosmos un lugar propio en medio del lo otro mientras el segundo se dirige a someter lo otro al sujeto y a integrarlo dentro del cosmos.

El tono desconsolado y “pesimista” que prevalece a lo largo del texto de *Dialéctica de la Ilustración* expresa sin duda las condiciones políticas de la época en que fue escrito. Eran tiempos que sólo ofrecían a sus autores motivos para dudar de la posibilidad misma del primer modo de la perseverancia del sujeto en su ser o su identidad; todo les conducía a identificar esa perseverancia con el segundo modo, el de la auto-conservación (*selbsterhaltung*) del sujeto idéntico a sí mismo y a constatar desilusionados la dialéctica negativa que llevaba a esa Ilustración o autoafirmación a “morderse la cola” y concluir en la devastadora anulación del sujeto. De todos modos, como destellos casi borrados por el examen de esa dialéctica, no dejan de aparecer esporádicamente aseveraciones según las cuales una Ilustración “buena”, de perseverancia por metamorfosis de la identidad, resulta posible. Para Horkheimer y Adorno, sólo la Ilustración readueñada de sí misma, es decir, retomándose en la práctica real como la auto-afirmación contingente del sujeto humano, “podría romper los límites de la Ilustración” (p. 238).

⁷ Max Horkheimer, *El Estado autoritario*, Ed. Itaca, México, 2006.

2. La Ilustración como el “destino” de Occidente

“La proposición IV, XXII cor. de la *Ética* de Spinoza –escriben Horkheimer y Adorno (p. 52)– contiene la verdadera máxima de la civilización occidental: *conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* (el empeño en autoconservarse es el fundamento primero y único de la virtud)”. Intentan así localizar un modo de comportamiento civilizado que fue “elegido” tempranamente (unos ocho siglos antes de nuestra era) en el mundo mediterráneo centrado en torno a Grecia y que, saliendo airoso una y otra vez de duras pruebas, se fue consolidando e imponiendo a la manera de un “destino” que ha dominado en la historia de Occidente. Es el modo de comportamiento de la Ilustración por autoconservación (“*selbsterhaltung*”) o de la civilización liberada de la magia que asegura la vigencia de sus formas mediante la cosificación de la vida de las mismas en la dinámica del intercambio mercantil. Un modo de comportamiento que Occidente “eligió” repetidamente frente a otro suyo alternativo –el de la Ilustración por auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*)–, el mismo que, vencido y dominado, lo acompaña desde entonces desobedeciendo a ese “destino” desde los ángulos más variados.

2.1. La Ilustración que hay en el mito

Según Horkheimer y Adorno, la presencia de la Ilustración como autoafirmación conservadora del sujeto no correspondería exclusivamente a la civilización moderna; ellos la reconocen ya en el comportamiento mágico y en el discurso mítico.⁸ “Ya los mitos que [en la época moderna] caen víctimas de la Ilustración eran producto de ésta” (p. 30).

Según ellos, el comportamiento mágico despliega una astucia muy peculiar como arma de conservación de la identidad de un sujeto humano: el mago se mimetiza con una figura inventada de lo otro todopoderoso y “hostil” para, en representación de ella, entablar un diálogo con la comunidad humana y entrar con ésta en un contrato mediante el cual accede a hacer una excepción en su “hostilidad” a cambio de recibir un sacrificio con el que la comunidad le ofrenda una parte de sí misma. La astucia del mago consiste en comportarse como si la existencia humana tuviese alguna importancia para lo otro; en tratar a lo otro como si ello se atuviera a lo que el ser humano hace o deja de hacer y en adjudicar así a lo que acontece en lo otro una necesidad que le es ajena, que es una proyección de la coherencia interna de la identidad comunitaria. De esta manera, si lo que acontece en lo otro resulta desfavorable

a lo humano, ello no sería algo casual o fortuito sino una acción deliberadamente hostil provocada por lo otro, una acción que puede entonces ser materia de negociación. Elevado a la jerarquía de fuerza todopoderosa, lo otro queda sutilmente sometido al poder de lo humano. En la mimesis mágico-mítica hay una peculiar impostura: aquello que va a ser imitado se crea en el acto mismo del imitar (p. 73). El comportamiento mágico imprime en lo otro la necesidad que corresponde a su propio cosmos identificado; le otorga una figura terrorífica con la que el ser humano puede mimetizarse para exigirse a sí mismo, en bien de la reproducción de su identidad, un sacrificio al que de otro modo no se sometería.

El mito, por su parte, al darle un nombre a la figura en que lo otro se presenta, hacerle personaje de su relato y mostrarla en una relación de reciprocidad con lo humano, pone en palabras el comportamiento mimético que está en la magia y justifica así la necesidad del sacrificio en bien de la conservación de la identidad. La magia y el mito documentan un proceso de doble filo que se impone en las condiciones históricas de la escasez absoluta, el del sometimiento de la naturaleza, de un lado, y de autorrepresión, “renuncia” (*entsagung*) o sacrificio sociales, de otro. Por esta razón, para Horkheimer y Adorno, “el mito es ya Ilustración [autoconservadora]”, más aun, el mito pone en marcha ese “proceso sin fin de la Ilustración” que, en lugar de interrumpirse como era de esperar con la llegada de los tiempos modernos, habría de continuarse hasta nuestros días, y de manera exacerbada.

2.2. La Ilustración moderna

La Ilustración moderna vive de “desencantar el mundo”, de combatir al mito en lo que éste tiene de expresión y apología del comportamiento “mimético” propio de la magia cuando recurre al sacrificio humano como instrumento para someter a la naturaleza. Pero, irónicamente, su combate lo lleva a cabo desde una posición que es la misma del mito, sólo que “más desarrollada”.

El “destino” de la Ilustración occidental o moderna comenzó a tener vigencia cuando el sujeto se desentendió de la administración de su cosmos, función que ponía en

⁸ Y lo hacen con intención polémica, en contra de cierta tendencia de la filología clásica alemana que veía en Homero al iniciador del racionalismo ilustrado e imaginaba los tiempos pre-homéricos o de la mitología arcaica como tiempos de armonía con la naturaleza a través de los dioses telúricos. La ideología antirracionalista del nacionalsocialismo, con la que esa filología simpatizaba, proponía regresar a esos tiempos pre-racionalistas mediante una depuración de los elementos político-raciales (“judeo-bolcheviques”) que habrían introducido el racionalismo ilustrado en el seno del pueblo alemán.

peligro su integridad pues lo enfrentaba al conflicto entonces irresoluble entre justicia social y sobrevivencia de la comunidad, y pasó a asegurarla –y de este modo a resguardarse a sí mismo– encomendándola a la “mano invisible” (A. Smith) del mercado; cosificándola como una función que dejaba de requerir de su intervención y pasaba a cumplirse casual o “automáticamente” en el entrecruzamiento de la infinidad de “procesos de realización del valor” de los bienes convertidos en mercancías. Esta cosificación o cesión de subjetividad, esta merma de autarquía política es el sacrificio, similar al del comportamiento mágico-mítico, que hace el sujeto ilustrado en la época precapitalista de la modernidad a cambio de la benevolencia de lo otro hacia su identidad como propietario del “mundo de las mercancías”, como tesaurizador o acumulador de valor económico abstracto.

Pero el destino de la Ilustración occidental o moderna se impone sobre ella incluso cuando, ya en la modernidad capitalista, el mecanismo mercantil de distribución de la riqueza social es desobedecido, burlado y ocupado por la presencia desquiciante de la mercancía-capital, es decir, por la acción del valor de esa mercancía, que está en una constante autovalorización gracias a la explotación del trabajo de los asalariados que producen y consumen tal mercancía (p.175). Para sobrevivir con la identidad de propietario, de “amo y señor de la naturaleza”, el sujeto debe ahora sacrificar no sólo su función administradora del cosmos, sino, radicalmente, su misma función de sujeto, su subjetividad; debe cosificarse radicalmente, pasar a existir como “sujeto enajenado” bajo la forma del valor autovalorizándose que habita en la mercancía-capital. Y es que ser propietario de una riqueza capital es ser propietario de un valor económico cuya autoafirmación no puede detenerse mientras no haya sometido completamente al valor de uso de la riqueza social, mientras no haya reducido la totalidad cualitativa del mundo a su versión puramente cuantitativa. “La Ilustración [moderna] –dicen los autores– es el temor mítico que se ha vuelto radical” (p. 54). Mientras el “temor mítico” se da ante la amenaza de lo otro que le llega a través del caos, el “temor ilustrado” de la modernidad capitalista aparece ya ante la simple amenaza de la otredad de lo otro; ante el peligro proveniente del “resto” de lo otro que es irreductible a la figura de “caos” y que está en la promesa de placer que se anuncia en la consistencia cualitativa del valor de uso de los “bienes de este mundo” (p.128). “La Ilustración [en la modernidad capitalista] es totalitaria como ningún otro sistema” (p.78). La sola posibilidad de un “afuera”, de algo diferente al sí mismo, es la fuente del temor. Nada debe estar afuera; la identidad se mantiene y salvaguarda creando la inmanencia (p.67). Sólo si el caos que se muestra en la consistencia concreta de las cosas llegara al fin a consistir plenamente en una mera proyección negativa del sujeto y su cosmos, a ser exclusivamente aquello “aún no” conquistado e invadido por él, el temor a lo otro podría desvanecerse en el sujeto ilustrado. Sólo que esta sensación de seguridad ante la identidad perfectamente conservada gracias a la anulación de lo otro en cuanto tal sería una sensación que carecería de sujeto para sentirla.

Anulado lo otro en provecho del sujeto plenamente enajenado, el paisaje que quedaría sería el de una devastación total: la Ilustración habría completado su “dialéctica”.

Al llevar a cabo su empresa de auto-emanipación, el sujeto humano tomó un camino que lo ha llevado paradójicamente, de estar sometido bajo un poder ubicado en lo otro, en el caos, en la naturaleza salvaje, a estar sometido a un poder equivalente, pero ubicado ahora en él mismo; en él, como sujeto que salvaguarda al fin plenamente su identidad al cosificarse y enajenarse como valor económico capitalista siempre valorizándose. Para dejar de sacrificar una parte de sí mismo, como debía hacerlo en tiempos pre-modernos, el sujeto, en esta dialéctica perversa, ha pasado a sacrificarse todo entero.

A esta Ilustración, que persigue a toda costa la autoconservación del sujeto y retrocede ante la idea de una autoafirmación como “puesta en peligro” de sí mismo, Horkheimer y Adorno le recuerdan: “Todo auto-sacrificio implica destruir ‘más’ que lo que se salva gracias a él” (p. 73).