

LA CUESTIÓN HUMANO-ANIMAL EN LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN DE ADORNO Y HORKHEIMER: ESPECISMO Y VIDA DAÑADA¹

A QUESTÃO HUMANO-ANIMAL NA DIALÉTICA DA ILUSTRAÇÃO DE ADORNO E HORKHEIMER: O ESPECISMO E A VIDA PRECÁRIA

THE HUMAN-ANIMAL QUESTION IN THE DIALECTIC OF ILLUSTRATION BY ADORNO AND HORKHEIMER: SPECIESISM AND PRECARIOUS LIFE

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 4.10.22

Gonzalo Luque González

Máster en Crítica y Argumentación Filosófica (Universidad Autónoma de Madrid).

Email: glg531@ual.es

¹ Agradezco a los revisores de la revista sus copiosas apreciaciones críticas las cuales han contribuido indudablemente a la mejora del artículo. Los errores que pueda seguir habiendo son de mi exclusiva responsabilidad.

La cuestión humano-animal en la dialéctica **Gonzalo Luque González**



El artículo estudia los planteamientos fragmentarios en torno a la relación del ser humano con la naturaleza y los demás animales en la obra de Adorno y Horkheimer quienes habrían esbozado la existencia de una conexión entre la distinción ontológica del ser humano respecto a la naturaleza con un principio de dominación dentro de la dialéctica de la Ilustración, a la vez que habrían señalado hacia formas no dominadoras como base de la lucha por la emancipación. El artículo pretende ser una aportación al debate antiespecista y ecologista y particularmente a la compleja cuestión de la naturaleza y la relación interespecie dentro de la filosofía marxista y una demostración del potencial crítico respecto al especismo de dichos autores.

Palabras clave: teoría crítica, animalismo, naturaleza, antiespecismo.

The article studies the fragmentary approaches to the relation of human beings to nature and to other animals in the work of Adorno and Horkheimer. It proposes that they outlined the existence of a connection between the ontological distinction of human beings in relation to nature with a principle of domination within the dialectic of the Enlightenment, while pointing towards non-dominating forms as the basis of the struggle for emancipation. The article is intended as a contribution to the antisppeciesist and ecological debate and particularly to the complex question of nature and the interspecies relation within Marxist philosophy and a demonstration of the critical potential of these authors with respect to speciesism.

Key words: critical theory, animalism, nature, antisppeciesism.

O artigo estuda as abordagens fragmentárias da relação do ser humano com a natureza e outros animais no trabalho de Adorno e Horkheimer, que teriam esboçado a existência de uma conexão entre a distinção ontológica do ser humano em relação à natureza com um princípio de dominação dentro da dialéctica do Iluminismo, ao mesmo tempo em que apontam para formas não dominantes como a base da luta pela emancipação. O artigo pretende ser uma contribuição ao debate antiespecista e ambientalista e particularmente à complexa questão da natureza e da relação interespecies dentro da filosofia marxista e uma demonstração do potencial crítico destes autores no que diz respeito ao especismo.

Palavras-chave: teoria crítica, animalismo, natureza, antiespecismo.

En la perspectiva genealógica de la modernidad de Adorno y Horkheimer el concepto de naturaleza tiene una importancia fundamental. Este hecho ha sido motivo de estudio y puede considerarse que dichos autores sembraron la semilla del reciente interés, no exento de polémica, en torno al ecologismo dentro de la tradición marxista, en particular dentro de la obra marxiana.² No lo ha sido tanto, sin embargo, la cuestión animal y las relaciones interespecie. Este silencio, que podría interpretarse como parte de la invisibilización ideológica del especismo como parte de la “totalidad histórica concreta” del capitalismo (Chaparro y Rincón, 2019: 239), se ha arraigado por el desarrollo posterior de la llamada Escuela de Frankfurt³ y los estudios alrededor de ella, los cuales han eludido el tema casi por completo o lo han tratado desde una perspectiva distinta a como lo concibieron Adorno y Horkheimer. No ha sido hasta la última década que el tema ha comenzado a abordarse con la profundidad que merece (cf. Leiss, 1975, Gerhardt, 2006. Sanbonmatsu, 2011; Gunderson, 2014; Maurizi, 2012, 2021).⁴

Si bien es cierto que en Adorno y Horkheimer el tema no está en ningún momento desarrollado sistemáticamente, sí encontramos multitud de fragmentos o “atisbos” —parafraseando a Sacristán (1984) sobre el ecologismo en Marx— que permiten dilucidar una actitud consciente y coherente respecto a lo que supone la relación entre los seres humanos y el resto de animales. Puede resultar atrevido, quizá exagerado, elevar esas dispersas reflexiones a tema clave dentro de la teoría de Adorno y Horkheimer; pero, como su propia concepción de la labor teórica mantiene, ciertos

² Uno de los discípulos de ambos, Alfred Schmidt realizó una tesis doctoral codirigida por Adorno titulada precisamente *El concepto de naturaleza en Marx*, publicada originalmente por el Institut für Sozialforschung en 1962 (Schmidt, 1977). Hoy son conocidos referentes de una tendencia que coge fuerza Paul Burkett (1999), John Bellamy Foster (2000) y Kohei Saito (2017) entre otros.

³ Independientemente de su coherencia o no como grupo o de la validez del término de “escuela”, usado, como se sabe, de forma externa a partir de los 60 (para una trayectoria histórica del grupo véase Jay, 1974 y Cortina, 1985). En este trabajo nos centramos en la obra de Adorno y Horkheimer principalmente y, parcialmente, en la de Marcuse cuando coincide en el tratamiento del tema con los anteriores.

⁴ Con todo, se ha puesto más énfasis en el debate en torno a la cuestión animal en Marx (cf. Benton, 1993; Stache, 2018; Foster, Clark y Stache, 2019), probablemente por su papel de fundador de la tradición de pensamiento comunista, llegando en ocasiones a discusiones bizantinas en torno al carácter especista o antiespecista de su obra.

hechos de la realidad social que en principio puedan parecer nimios e indiferentes “y su consideración algo sentimental” (Adorno, 2006: 48) son sintomáticos de una antítesis fundante en el pensamiento moderno. La acusación de sentimentalismo es señalada por ellos precisamente como sintomática de la barbarie cotidiana. En una ocasión, ironizando respecto al discurso hegemónico del progreso, Horkheimer escribe en *Dialéctica de la ilustración* (a partir de ahora DI):

En este mundo liberado de la apariencia, en el que los hombres, perdida la reflexión, se han convertido en los animales más inteligentes que someten al resto del universo, cuando no se despedazan entre sí, preocuparse por el animal no es ya solo un sentimentalismo, sino una traición al progreso (2016: 289, cursiva añadida).

Cabe añadir a favor de reconsiderar la cuestión humano-animal en Adorno y Horkheimer que el hecho de que el tratamiento del tema sea fragmentario no debería restarle importancia, teniendo en cuenta la particular relevancia que estos dan a la propia noción de fragmento y su tenaz escepticismo ante la noción hegeliana de totalidad. Los fragmentos, como es sabido, son especialmente significativos — recordemos el subtítulo de DI: *fragmentos filosóficos*— y tienen razón de ser dentro de su marco filosófico. Su proyecto crítico es un esfuerzo disgregado en fragmentos en los que reside el contenido de su verdad; los puntos centrales de la teoría se expresan mediante la constelación de fragmentos que no son solo una forma de presentación formal sino la constitución propia del pensamiento dialéctico. Su obra es, pues, más que una proyecto *enciclopédico*, en tanto que sistematicidad cerrada y total, una extensa e iluminadora *constelación* de saberes.

Dentro de las latentes contradicciones que nuestros autores identificaron en la intrincada dialéctica histórica de la modernidad, que nos condena a la explotación y miseria cotidiana y nos conduce no ya solo hacia la crisis económico-social sistémica (cf. Kurz, 2016) sino hacia el propio colapso ecológico (cf. Taibo, 2017) ¿qué papel tienen el resto de los animales en la estructura civilizatoria de la dominación? Este artículo pretende ser una aportación a la discusión general en torno a la relación humano-animal en la modernidad capitalista, abordando en particular de qué manera

la cuestión animal, aun dispersa en fragmentos, tiene un papel importante en la perspectiva genealógica de Adorno y Horkheimer sobre la modernidad, la “dialéctica de la Ilustración” y el principio de dominación. Tanto en lo que sería su origen y desarrollo como en las condiciones de posibilidad de su superación.

Entrando en debate con otras interpretaciones del rol de los animales no-humanos en la filosofía de Adorno y Horkheimer queremos demostrar la utilidad de su planteamiento para un necesario proyecto de transformación, tanto global como local dentro del momento histórico en el que nos encontramos, que integre la emancipación social con la liberación animal, mostrando la comprensión necesaria de tal integración.

El análisis de la cuestión humano-animal en nuestros autores se remonta a la inquisición en torno a los principios constitutivos de la modernidad como culmen de la dialéctica de la Ilustración. Uno de los puntos fuertes de la Teoría crítica frankfurtiana⁵ reside precisamente en el reconocimiento del antagonismo entre la racionalidad abstracta de la modernidad y la naturaleza. Por un lado, recalcando el potencial destructivo de tal antagonismo y, por otro lado, señalando lo falso y contraproducente de reconocer en el presente inmediato, en la sociedad contemporánea, una “reconciliación con la naturaleza”. La escisión entre el ser humano y la naturaleza puede rastrearse en la relación de los humanos para con el resto de animales.

Nuestros autores señalan como ya desde los textos sagrados del cristianismo se habrían hecho explícitas a partir de ciertos fragmentos unas bases teológicas para la eludir de forma legítima cualquier obligación para con los animales.⁶ En la frase del Génesis en la que Dios dice al “hombre” que “señoree [...] sobre todo animal que se

⁵ No pretendemos restringir el apelativo de teoría crítica exclusivamente a la escuela frankfurtiana, quienes con su aureola de iniciadores siguen manteniendo un cierto *ethos* eurocéntrico, aunque en sus propios términos efectivamente muchas de las autodenominadas teorías críticas contemporáneas tengan más de teoría tradicional que de crítica.

⁶ El texto bíblico, como se sabe, permite muy diversas interpretaciones. A lo dicho resulta notoria, entre otras, la excepción franciscana que no por casualidad ha sido retomada por el papado de Bergoglio, en particular en la segunda encíclica, *Laudato si'*.

arrastre sobre la tierra” (Gen, 1:25) estaría la justificación teológica para subyugar toda vida no humana.⁷ Esta justificación teológica habría permeado también a la filosofía secularizada. En las justificaciones “racionales” de la dominación animal, seculares o no, desde Descartes a Heidegger, no se acude directamente al texto bíblico sino a la deducción de que los animales que los animales carecen de alma —o su concepción secularizada: subjetividad, autoconciencia, etc.—, concepto desarrollado más a partir del platonismo que de la tradición hebrea. A este respecto es interesante un fragmento de Marcuse:

El materialismo, que no está afectado por semejante abuso ideológico del alma [...] [a]dmite la realidad del Infierno sólo como un lugar definido, aquí en la tierra, y afirma que este Infierno fue creado por el hombre (y por la naturaleza). Parte de este Infierno es el maltrato a los animales; la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía lo irracional. (2010: 239)

El infierno de esta Tierra⁸ debe ser eliminado mediante la aceptación de que es esta la Tierra que tenemos y que resulta un abuso ideológico pensar que hubiese otra, bien real —por el potencial riesgo ecológico que suponen tales asunciones—, bien metafísica. Desde esta perspectiva materialista hay que examinar cuáles son las condiciones que posibilitan la relación dada entre el ser humano y la naturaleza en la que desde el mito como Ilustración con su abandono del animismo se inserta como un todo abstracto al resto de especies en un dualismo fundante.

A este respecto, son abundantes las críticas que realizan los frankfurtianos a Marx o, para ser más justos, al marxismo tradicional que “conserva algo de la insolencia de la dominación” (Marcuse, 1975: 80). Marx habría supuestamente negado

⁷ Horkheimer aborda este versículo en su *Crítica de la razón instrumental* (2002: 124-125). Sin embargo, el análisis sobre Odiseo en DI nos parece más adecuado, en cuanto el mito es ya visto como un hito sintomático cuya necesidad interna es derivada de un determinado desarrollo histórico y no como un paradigma al que atenerse por razones religiosas, morales o del tipo que fuesen.

⁸ Walter Benjamin a lo largo de su proyecto de los *Pasajes* insiste en la noción de modernidad como “época del infierno” (Benjamin, 2005: 95), sin embargo, curiosamente no encontramos en su obra alusiones a los animales similares a las de sus colegas.

la agencia a toda vida no humana,⁹ y en su retórica se describiría una naturaleza plenamente agonística.¹⁰ Una posición así seguiría enmarcada en el dualismo intrínseco a la lógica de la dominación, a partir de la cual la consideración de los animales no humanos suele caer entre dos posiciones generales,¹¹ o bien una posición reduccionista que con frecuencia es tentada a considerar el comportamiento, humano o no, en términos de programación biológica, para poder afirmar que la diferencia entre humanos y resto de animales es solo gradual; o bien una posición no reduccionista que afirma el carácter único del ser humano.¹² La teoría crítica

⁹ Si no lo hizo explícitamente al menos se puede inferir tal cosa de ciertos escritos. Esto es lo que ha llevado a las mentadas polémicas en torno al especismo de Marx. Es famoso el fragmento de *El capital* donde parece describirse el trabajo como fundamento antropológico o, si esto no es decir demasiado, al menos del valor: los animales no trabajan (Marx, 1975: 215). Esta afirmación parece cierta si la consideramos desde el punto de vista de la economía política. Pero no olvidemos que Marx es ambiguo en ese fragmento en el que parece plantear un concepto transhistórico del trabajo, cosa que, en realidad, según algunos críticos, Marx no habría mantenido en su crítica categorial a la economía política. Moishe Postone y Robert Kurz son figuras destacadas de esta interpretación, que realiza una crítica históricamente específica del trabajo como relación social en el capitalismo (hay una síntesis de sus interpretaciones en Maiso y Maura, 2014). Esto es importante ya que, si interpretamos el trabajo como categoría social e histórica, como una “abstracción real” (Kurz) de la modernidad capitalista y no como un transhistórico intercambio metabólico, la polémica carece de sentido, al menos respecto a la categoría trabajo y los animales no humanos. Es decir, no es que Marx hubiese creado una teoría del valor antropocéntrica, es que el valor, como relación social base del capital que el comunismo debería abolir, es antropocéntrico (cf. Burkett, 1999: 99-106). Como señala Roswitha Scholz, en el “patriarcado productor de mercancías” (2013) “el valor es el hombre” (2018) y nada más.

¹⁰ Como se sabe hay algunas excepciones, especialmente en el joven Marx al que ecologismo marxista suele apelar, pero por su singularidad, su carácter inédito y su tono sucinto y un tanto profético resultan problemáticas. Según algunas de estas anotaciones tempranas en la sociedad comunista se daría una resolución *reconciliadora* al conflicto entre hombre y naturaleza (1980: 143 y ss.).

¹¹ Para un análisis exhaustivo de esas posiciones véase Schaeffer, 2009. Para sus posiciones sintetizadas véase Suárez, Carrera Aizpitarte y Anzoátegui, 2018.

¹² Heidegger sería el gran paradigma secular de esta posición. El *Dasein* es el único capaz de llegar a la comprensión del Ser. El *Dasein* es aquel ente cuya misma esencia, su peculiaridad, es que se conduce respecto a su propio ser; la comprensión de su propio ser, por tanto, implicaría la comprensión del Ser en general. En este sentido, el *excepcionalismo* de Heidegger puede parecer que no sea radicalmente distinto de los frankfurteanos, pero su énfasis en la unicidad del *Dasein* por su capacidad de comprensión del ser y de sí mismo, justificaría fácilmente su superioridad óptica y, por tanto, material, sobre otros seres. Estos juicios sobre los animales pueden inferirse de muchos escritos de Heidegger, pero se aproxima a la cuestión explícitamente en las lecciones de los años 30 donde ilustra la diferencia entre el hombre y “el animal”. Tomando las conceptualizaciones biológicas Jakob von Uexküll, según Heidegger el animal es “pobre de mundo”, a diferencia del hombre que “configura el mundo”. Heidegger tiene el generoso detalle de establecer una diferencia ontológica entre los seres inanimados de los animados, pues la roca “carece de mundo” (2007: 217 y ss.). Para Heidegger el animal, mudo, se encuentra privado de acceso al ser del ente en cuanto tal. Este mutismo característico, se encuentra también en Adorno y Horkheimer (2016: 283) y en estos derivaría de la noción benjaminiana de la tristeza profunda (*Traurigkeit*) de la naturaleza. Pero en los

frankfurteana parece mantener que la oposición entre reduccionismo y excepcionalidad es, como diría Adorno, a la vez verdadera y falsa. Verdadera porque ilustra la compleja relación entre los humanos y el resto del mundo animal, y falsa porque en la elección cosifica precisamente esa relación que forma parte de la *praxis* social que configura la conciencia del humano en cuanto tal.

Esa relación no puede hipostasiarse en una supuesta naturaleza humana sino que debe entenderse en la radical historicidad de dicha *praxis* que transforma precisamente dicha supuesta naturaleza. La constitución histórica de dicha relación debe ser estudiada para alcanzar una comprensión de la lógica fetichista que configura las sociedades modernas. El angustioso presente de la lógica de la dominación no viene dado por el desenvolvimiento de un espíritu sustantivado, sino que se explica por las transformaciones históricas de las sociedades humanas, transformaciones motivadas precisamente por la fragilidad y labilidad de una condición humana que hace necesaria una determinada *praxis* que configura el particular intercambio metabólico con el “cuerpo inorgánico” (Marx) del ser humano. Esa fragilidad hace que en la autocomprensión humana la relación con la naturaleza guarde un papel fundamental.

En este sentido se podría hablar, usando el término que acuña Marco Maurizi, de *antropopoietica* —aludiendo al papel activo de los animales en la creación simbólica de la identidad humana, (2012: 69)—.¹³ Lo humano es producto de una

pensadores frankfurtianos el origen suele aparecer invertido y enmarcado dentro de la noción adorniana de no-identidad. Benjamin en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (2007: 144-162) plantea que es más bien de esa tristeza de la que surge el mutismo de la naturaleza. Desde esta perspectiva, pero eliminando, o al menos reduciendo, el misticismo benjaminiano, Adorno y Horkheimer plantean la idea de una salvación, la redención de este sufrimiento de la carencia de la naturaleza que una sociedad comunista, si acaso esta es alcanzable, no eliminará pero no podrá dejar de luchar por hacerlo. De esta concepción surge un sentimiento de solidaridad, de compasión hacia la vida truncada de todos los seres finitos. Un abandono del *Dasein* por el *Mitsein*, si se quiere recurrir a la “jerga” heideggeriana.

¹³ El artículo de Maurizi (2012), luego más desarrollado en su posterior libro (2021), es una referencia clave en la cuestión que aquí se trata. Falla, sin embargo, en un aspecto que consideramos fundamental al elevar la lucha antiespecista (por muy justificada que pueda estar) a principio máximo, lo cual contradice radicalmente las tesis de Adorno y Horkheimer, no tanto porque no hay evidencias de un antiespecismo como tal en nuestros autores (algo que de hecho se tratará de demostrar más adelante), sino más bien por el hecho de tomar un elemento contingente como principio general de una moral sistemática, cayendo en la lógica instrumental; la incapacidad de sustraerse a la alternativa de una cosa o la otra. Pierde así, creemos, el carácter no sintético de la dialéctica adorniana. Además, Maurizi, ya sea por reforzar su argumento, por debilidades filológicas o por ambas, omite un

cierta relación histórica con lo animal.¹⁴ Esta relación no debe entenderse solamente en sentido evolutivo —es decir, el que hayamos llegado a nuestro estado actual a partir de la especialización y derivación genética de otros animales—, pues este hecho, por evidente que sea, no explica las diferencias que se derivan de la oposición fundante entre naturaleza y cultura, ni el papel que juegan los animales en dicha oposición.¹⁵ Tampoco en términos simbólicos, es decir, que dicha distinción sea una exigida diferencia semiótica. Adorno y Horkheimer entienden esta distinción de forma dialéctica orientada hacia una más amplia teoría de la animalidad cuyas conclusiones no son, ni pueden ser, previstas, pues el preverlas sería petrificar precisamente el trabajo del concepto: “sólo son verdaderos los pensamientos que apuntan más allá de su propia tesis” (Adorno, 2006: 268). El proyecto de una teoría abarcadora en estos autores hace que el concepto de naturaleza no pueda definirse como tal, puesto que esto sería tomar la naturaleza como premisa, asunción inaceptable para estos, como ya hemos señalado. La naturaleza se entiende negativamente como parte de una lógica dialéctica. No se trata de un *a priori* filosófico, al contrario, la genealogía de la civilización expuesta en DI está desarrollada desde una filosofía materialista de la historia. La naturaleza no es ni una realidad externa —piénsese en la insistencia en DI de que hay una naturaleza interna del hombre—, ni es simplemente algo idéntico o meramente derivado de la cultura. La naturaleza no es un objeto en sí mismo, se trata más bien de un proceso, de un devenir; un ente no estático. Esta estructura dinámica implica cambios y fases, una tensión constante e irresoluble entre el resto de elementos

texto relevante en este sentido, pudiendo llegar a describir de manera anacrónica a Adorno y Horkheimer como defensores *avant la lettre* del veganismo. El texto en cuestión, presente en DI, imita irónicamente las objeciones que se le hacen a la Teoría Crítica frankfurtiana: “No te gustan los mataderos: ¿debería la sociedad, a partir de hoy, alimentarse de verdura cruda? La respuesta afirmativa a estas preguntas, por *absurda que pueda ser*, halla oídos.” (2016: 274, subrayado mío).

¹⁴ Por economía lingüística eludimos el epíteto de *no-humano*.

¹⁵ Sobre la importancia del darwinismo popular como una forma ideológica de integrar los impulsos de reconciliación con la naturaleza, especialmente fuertes en Norteamérica —frente a la Europa en la que es más fuerte la especulación metafísica que ve a la naturaleza como un producto del espíritu—, véase Horkheimer, 2002: 139. Sobre el uso ideológico de lo “natural” y las explícitas extensiones del darwinismo a la sociedad, véase Williams, 2005: 69-102.

de la realidad; el devenir se produce de forma contingente, no necesaria, abriendo y cerrando posibilidades constantemente.

Esa estructura dinámica, sin embargo, por una serie de factores difíciles de establecer, se habría hipostasiado en una particular dialéctica insidiosa en la que la *praxis* social se estructuraría a partir de una negación dualística para con lo natural y lo animal, inaugurando una lógica de la dominación de la que las sociedades históricas no habrían sido capaces de salir, adaptando de muy variadas formas esa lógica enfermiza a las distintas matrices ideológicas que atravesaría por completo la *psyche* de los individuos concretos. Dentro de esa dinámica de sometimiento que recorre subterránea la historia de Occidente la distinción categórica naturaleza/humano parece inmanente. El pensamiento occidental concibe al “hombre”¹⁶ como negación de la naturaleza, más específicamente como negación del animal:

La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido predicada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del pensamiento burgués —antiguos judíos, estoicos y padres de la Iglesia—, y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenece ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental. (Adorno y Horkheimer, 2016: 282, subrayado añadido)

Siguiendo a Maurizi (2012), esta negación es generativa en tanto que a partir de la otredad crea al “hombre” y el significado de su propia experiencia en cuanto “hombre”. Es la oposición humano/animal la que produce el yo como sujeto humano a través de la negación de la animalidad, interna y externa. En última instancia, esta negación simbólica y real de la animalidad constituye la base fundante de la

¹⁶ La problemática noción de Occidente como entidad histórica resulta pertinente solo en cuanto en el desarrollo de los distintos modos de producción, la estructura cultural correspondiente al modo de producción capitalista reconoce *retrospectivamente* su origen en la “tradicción occidental”. Obviamente dentro de las matrices ideológicas de cada modo de producción el concepto de “hombre” tiene papeles radicalmente distintos; poco tiene en común el “hombre” del modo de producción esclavista (amo/esclavo) con el “hombre” medieval (señor/siervo), o con el “hombre” de la modernidad (en torno a esa “radical historicidad”, véase Rodríguez, 2013, 70).

dominación de la naturaleza, pues frente a la capacidad del hombre “para fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece”, el animal “carece de un *sí mismo*”. Esto justifica el sojuzgamiento del animal y a su vez el sojuzgamiento del hombre por el hombre. “La evolución del concepto de yo refleja esta doble historia” (Horkheimer, 2002: 125). La creación de la subjetividad moderna es fruto de la interiorización de una antinomia: “La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de esta al *sí mismo*” (2016: 84, cursiva en el original). Hay, pues, cierta continuidad entre el dominio humano sobre la naturaleza y la sumisión del *sí mismo* a esta. No simplemente porque esta sumisión paralela implique relaciones de dominio y explotación, sino más bien porque “el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de *sí mismo* culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2016: 56). De ahí el carácter *poietico* de dicha relación, el ser humano sometiendo la ciega objetividad somete ciegamente su subjetividad y sus relaciones sociales y con el mundo a dicha lógica dominadora.¹⁷ Pero ¿cómo se estructura esa lógica?

Como decíamos, el concepto de naturaleza en DI está estrechamente relacionado a una teoría amplia de la dominación que a pesar de tomar muy diversas formas, todas se subsumen a una lógica histórica específica que implica una distinción jerárquica y oposicional. Lógica esta que parece configurarse como la relación hegeliana entre amo y esclavo: los dos polos no pueden ser descritos el uno sin el otro. Los elementos se definen como la negación del opuesto. Según Maurizi (2012: 74) en DI se esbozan tres formas principales de dominación: i) Dominación *sobre* la naturaleza que se articularía de dos modos: dominación de la naturaleza externa, “extrahumana”; y dominación de la naturaleza interna (de la propia humanidad); ii) Dominación del hombre por el hombre, del hombre por *sí mismo*, en este sentido incluso se habla, aunque precavidamente, de dominación de clase; iii) Diversas dominaciones de tipo

¹⁷ Cabe preguntarse si en la concepción *antropopoietica* que Maurizi define como característica de la teoría crítica frankfurtiana el papel de lo animal tiene o no un carácter sociohistórico —no solo ontogenético—, cómo se reconfigura filogenéticamente —i.e. cómo se estructura específicamente en la reproducción social en los distintos modos de producción— y si puede ser transformado y cómo.

jerárquico derivadas de cierta especialización (de género, del individuo por parte colectivo, entre el trabajo manual y el intelectual, etcétera).

Desde esa “estructura de la dominación” (Maurizi, 2012, 2021) se puede hablar de la existencia de una *dialéctica del iluminismo*. En este sentido la evolución del proceso histórico en términos de progreso es solo aparente y la crítica al concepto burgués de progreso se hace evidente: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología.” (Adorno y Horkheimer, 2016: 55). Una lógica permanente subyace, pues, a todo el proceso civilizatorio: la lógica de la dominación. Las distintas épocas históricas hasta el presente no son más que cambios en las relaciones de dominio a partir de las cuales la sociedad se configura.

¿Cuál es el papel de los animales en esta estructura civilizatoria de la dominación? En el “*Excursus*” primero de *Dialéctica de la Ilustración* se pone en evidencia que la dominación no es un mero acto de violencia; ningún sistema de opresión puede sustentarse exclusivamente en la violencia y la coerción. En los regímenes jerárquicos premodernos implica la sumisión, la pérdida de independencia, por parte del miembro débil de la relación. Pero la dominación, como decimos, excede el círculo de las relaciones estrictamente interpersonales. La base material de las sociedades humanas a partir del neolítico habría sido precisamente la dominación de la naturaleza en sus formas básicas, la domesticación de los animales y la agricultura. Esta base material es igualmente la condición necesaria (pero no suficiente) para la dominación general: clasificación y ordenamiento. En este sentido, según Maurizi (2012: 76), un cierto especismo es constitutivo de las relaciones de dominación humana desde las primeras civilizaciones.¹⁸ En este punto Adorno y Horkheimer consideran cómo la religión antropomórfica característica de las primeras sociedades humanas rinde culto a la superioridad de una fuerza que no es inmanente a la

¹⁸ Consideramos que Maurizi lleva la argumentación frankfurteana por una senda equivocada confundiendo el plano lógico con el plano material. El humano neolítico es especista (como el burgués “es virtualmente el nazi”, DI: 200) en tanto que inicia un proceso material y conceptual que potencialmente puede derivar en la barbarie presente, pero no en tanto conforma una dominación fundada en términos estrictamente especistas. Más allá de eso, se puede dudar de tal interpretación de la transformaciones socioculturales y materiales del neolítico. Sobre el anacronismo tanto conceptual como material de ubicar el surgimiento del especismo en el neolítico véase Chaparro, 2021: 41.

naturaleza (*mana*), sino que más bien la controla desde arriba; es la encarnación de la naturaleza como poder universal (animismo). Esto, heterogéneo y fluido en la época premítica, queda violentamente materializado y fijado por el hombre, a través de la figura del sacerdote, con el mito (Maurizi, 2012: 76-77).

Contra toda variante del mito de la “edad dorada”, DI no plantea, de ninguna manera, que el paso civilizatorio que supondría el mito como forma premoderna de racionalidad sea una “caída”; plantearlo como una “pérdida” de una armonía o unidad originaria sería, de hecho, ideológico. El caótico “horror” en el que está imbuido el hombre primitivo no es mejor en absoluto.

El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que este se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. (Adorno y Horkheimer, 2016:91)

El mundo nómada, previo al proceso de “socialización”, no se rige por relaciones jerárquicas determinadas. La relación con la naturaleza en este estadio es horizontal —sin otorgar un carácter positivo al término—, en el sentido de que se trata de un intercambio orgánico, en el que los humanos no cambian los ciclos biológicos de otras especies para su satisfacción; el ser humano lucha contra unas condiciones que no controla y que le superan. El hombre no reconoce una otredad, los límites en el mundo animado son lábiles y movibles, no hay ninguna substancia totalmente diferenciada, esto permite, por ejemplo, la identificación mística del cazador con la presa deducible de las primeras representaciones pictóricas rupestres. En este ambiente cultural no es posible la dominación como tal, pues esta implica la concepción de un otro diferenciado. Esto es lo que lleva a la mistificación ideológica que está tan presente en las corrientes llamadas *primitivistas* (o *anarcoprimitivistas*) y algunas tendencias de la *deep ecology*. Pero aunque, como decimos, ese paso civilizatorio representa una diferencia cualitativa, en ningún paso debe verse el estadio anterior como positivo. La indiferenciación de la fase anímica considerada ahistóricamente es una falacia: “Toda unificación mística es un engaño” (Adorno y Horkheimer, 2016: 90). La falta de

distinción categorial y de procesos intelectuales de abstracción convierte al ser humano en una criatura al acecho, aterrorizada ante un mundo del que no puede distanciarse: “En los tiempos en que realmente no se dominaba la naturaleza las formas de su poder indómito causaban espanto” (Adorno, 1984: 91).

La posterior implantación de la lógica de la dominación es un proceso complejo y dialéctico. En cualquier caso, a partir de la acumulación de excedentes en los centros de población que (retro)alimentó una burocracia estatal primitiva, la dominación escala de forma más intensa y compleja. Los animales ya no están sujetos a la voluntad de un hombre si no que se imbrican en la maquinaria de la sociedad y se conforma un círculo vicioso: el yugo del animal es la condición de posibilidad del orden social, y el orden social que implanta yugos entre los humanos es condición de posibilidad del yugo animal. (Maurizi, 2012: 80). El dominio animal implica dos tipos de opresión: domesticación y antropocentrismo, es decir, tanto una dominación material como una dominación simbólica. En el proceso de socialización este estadio premítico de la sociedad debe ser reprimido en cada individuo: la domesticación del hombre y la reificación de las relaciones vitales entre los hombres. En la extirpación de la animalidad original del hombre¹⁹ la civilización celebra su victoria sobre la ciega naturaleza. La afirmación de sí mismo es, a la vez, el triunfo y el fallo de la cultura, determinado por un proceso ontogenético repetido en la estructura social a través de la negación absoluta del otro. Esto, como ya ilustró Nietzsche, es la ilusión de la civilización que ocultando la animalidad del hombre eterniza un conjunto de valores, que finalmente revelan la bestialidad de la sociedad que conduce a la barbarie.

Según DI, Nietzsche fue uno de los primeros en comprender la “dialéctica de la Ilustración”.²⁰ Siguiendo a este, Adorno y Horkheimer afirmarían la continuidad del

¹⁹ Esto supresión de la animalidad podría relacionarse con la paradójica relación de la filosofía y, en general, de los comportamientos sociales con el cuerpo, tan usualmente asociados a lo animal: “El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna” (Adorno y Horkheimer, 2016:270).

²⁰ Con todo, sobre la lectura de este autor en DI podemos decir que hay una cierta ambivalencia derivada de la escritura conjunta de dos autores. Si seguimos al prologuista, J. J. Sánchez, que señala el peso de la autoría en cada una de las partes (lo cual no es descabellado, no solo por el estudio filológico, sino también porque se ve confirmado con la comparación estilística de otros textos independientes de cada uno de los autores), hay dos lecturas de Nietzsche en DI, una la del primer *Excursus* (principalmente de la mano de Adorno) en el que Nietzsche habría ido

ser humano con la naturaleza y en términos similares a los de Nietzsche afirmarían la “animalidad del hombre” que había sido “olvidada”. La capacidad de olvidar sería específicamente humana pero paradójicamente, la capacidad de recordar sería un don fomentado por la civilización, por tanto, específico también. El olvido tiene un gran potencial que puede ser aprovechado para superar las degeneraciones civilizatorias. Para Nietzsche, y para Adorno, aunque buscando otras conclusiones, el humano es un animal indeterminado de sí mismo, *adolece* de sí mismo.²¹ El hombre no es lo suficientemente animal o está demasiado socializado.

Adorno y Horkheimer afirman por su parte la condición histórica del ser humano, la irreversibilidad de la pérdida de la “magia” de la naturaleza y el caos de lo no idéntico no sometido a concepto, que habría dado lugar a la responsabilidad humana (*Mündigkeit*). Según Nietzsche, la civilización es el proceso por el cual el hombre corrige su animalidad a través del carácter impositivo de una serie de “valores”, de una “verdad”. Verdad que le es “recordada” constantemente y que inversamente le hace olvidar su animalidad (Nietzsche, 1983: 69). Como escribía en 1933 Wilhelm Reich en un fragmento cuya argumentación retomarían posteriormente Adorno y Horkheimer:

Man is fundamentally an animal. . . . [Yet] man developed the peculiar idea that he was not an animal. If one looks back over long stretches of the results of human civilization, one finds that man's claims are not only false, but are peculiarly contrived to make him forget that he is an animal (en Sanbonmatsu, 2011: 10)

Ese olvido, como vemos, no es en absoluto una eliminación. El rito iniciático se repite constantemente. La civilización esconde con discursos nobles su origen y desarrollo. “El espíritu y *todo lo bueno* se halla —en su origen y en su existencia— ligado sin

más lejos que Marx en la radicalidad de su crítica; y por otro lado, el *Excursus II* (Horkheimer) que veía el potencial crítico de Nietzsche, planteando, no obstante, muchos problemas en su tratamiento de la sociedad que no llegó a abordar adecuadamente.

²¹ Esta perspectiva no es, en absoluto, única de estos autores. Como muestra ya el antiguo mito de Prometeo y Epimeteo, en el que el hombre desnudo toma como propiedad el no tener nada propio, instaura su *propiedad* y reivindica su superioridad.

remedio a este horror [la supremacía de la especie humana] y la sumisión de *las otras*” (Adorno y Horkheimer, 2016: 258, subrayado añadido). En este sentido, en Adorno y Horkheimer no hay realmente una superación de la Ilustración²² o de la civilización, de lo que se trata más bien es de una contraposición constante que, sin embargo, a través del trabajo del concepto, puede mitigar el carácter de dominación de la Ilustración. En Nietzsche, esa contraposición se trata más bien de una tensión mantenida que permitirá una mayor grandeza y salud.²³ En cualquier caso, no hay de ninguna manera un “regreso a la naturaleza”: cualquier regreso a un supuesto origen sería precisamente parte de la ideología de la regresión (Buck-Morss, 1981: 211). Tampoco hay una trascendencia a la animalidad del ser humano.

En el continuado proceso histórico las formas culturales estructuran la autoconservación en el proceso civilizatorio que se desarrolla en la forma de dominación. La explotación y dominio de la naturaleza justificada por la autoconservación humana se extiende en explotación y dominio entre los humanos. El dominio de la naturaleza se reproduce en el seno de la propia sociedad. Cuando el hombre elimina la animalidad del sí mismo, extirpa “la naturaleza en el hombre [...] el telos del dominio de la naturaleza exterior” (Adorno y Horkheimer, 2016: 104) se pierde en la confusión, al igual que la finalidad de la propia vida humana. He aquí la irracionalidad de la racionalidad civilizatoria, que se reproduce desde el racionalismo

²² Con Ilustración aquí nos referimos a la acepción que se usa, con abierta ambigüedad, en DI en sentido lato y que se aleja de la lectura histórica del materialismo e incluso de la visión hegeliana —acepción esta que a pesar de todo también está presente en la obra—. Ilustración así entendida sería la lógica que ha presidido, desenvolviéndose, a sí misma el desarrollo de la civilización humana desde sus orígenes hasta la barbarie contemporánea. La lógica de la razón misma, en un sentido epistemológico y social.

²³ En este sentido se podría decir que, en un sentido estrictamente fichtiano, Nietzsche piensa más “dialécticamente” que DI en tanto que Nietzsche apunta a la emergencia de un futuro prometedor, mientras que Adorno y Horkheimer exponiendo pesimistamente el carácter totalizador de la Ilustración no dejan muchas esperanzas en una “superación” positiva, si es que acaso esta es deseable. “La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza” (Horkheimer, 2002: 179). No hay que omitir el peligro que existe en tal afirmación de ontologizar el origen y por tanto que el diagnóstico sea intratable. Horkheimer trata de establecer una diferenciación histórica que condiciona dicho origen pero cabe dudar del acierto de su argumentación. Adorno con su concepción negativa de la dialéctica es mucho más claro en lo indeseable de una supuesta síntesis superadora, tal síntesis no sería más que un reflejo de la voluntad dominadora que expresa el deseo de supresión de lo no idéntico. Además, en muchos casos supone un ideológico cierre en falso de una problemática histórica que no se resuelve meramente desde lo conceptual.

primitivo del mito, ya presente en el cálculo del sacrificio. El dominio de la naturaleza en Adorno y Horkheimer no está expresado en términos totalmente abstractos de la naturaleza, en gran parte el término hace referencia a la vida en su conjunto, una vida entendida como conjunto interdependiente que el hombre habría extirpado de sí a través del sacrificio primigenio: el sacrificio de una criatura en honor a un ser trascendente es la destrucción simbólica de lo animal del ser humano quien así trasciende falsamente su condición *biológica*.

Esta interiorización del sacrificio es el origen del alma, alma que es sistemáticamente negada a todas las *criaturas*²⁴ no humanas.²⁵ Esta supuesta ausencia es lo que permite que, con arrogante frecuencia, en la filosofía se reúna bajo el término de “animal” a todas las especies animales a pesar de las inabarcables diferencias entre unas especies y otras. ¿Cómo es posible reunir bajo un solo nombre a toda la animalidad opuesta a la humanidad?²⁶ La concentración de toda una serie de criaturas en una categoría común no es solo una falta a nivel epistemológico, sino que es el remedo lingüístico de constantes crímenes contra los animales, criaturas concretas, no una animalidad abstracta (cf. Derrida, 2008).

En la época de la barbarie esta generalización afecta a los propios seres humanos; en la “regresión de las masas” en la que caerían los regímenes fascistas, los seres humanos son reducidos a “meros seres genéricos” (2016: 88), cuantificables, iguales

²⁴ Nótese el uso repetido de este término en toda la obra de Adorno y Horkheimer en lugar de otro específicamente referido a la especie humana: usan un término que abarca explícitamente todas las formas de vida animal. Quedaría por estudiar los matices que puedan existir en los textos originales entre *Kreatur* y *Geschöpf*. De cualquier modo, es notable como puede retrotraerse el uso integrador del término *Kreatur* a Thomas Müntzer, dentro de una tradición cristiana que, a diferencia del feudalismo franciscano antes mentado, apunta ya a una emancipación moderna. El famoso fragmento de Müntzer en el que se clama la necesidad de liberar de la cosificación a “todas las criaturas” fue glosado por Marx en *Sobre la cuestión judía* (Marx, 2009: 160) y ha sido expuesto para probar la supuesta ausencia de un especismo en Marx (Stache, 2018).

²⁵ Es importante señalar la influencia de las religiones abrahámicas en el tratamiento animal, frente a otras religiones, como el budismo, que presentan mayor respeto por la vida de otros seres. Con todo, no debe obviarse que dicho respeto no ha impedido la explotación dentro de las sociedades que han conformado tales religiones.

²⁶ Insistimos en que no se trata aquí de borrar o de ignorar las grandes diferencias que separan a los seres humanos de otros animales, ni de ilustrar un continuo genealógico de tipo biológico entre el *homo sapiens* y otras especies animales (lo cual la biología ha probado hace tiempo). A este respecto Horkheimer escribe contra el darwinismo popular: “Considerar la razón como un órgano natural no significa despojarla de la tendencia al dominio, no le confiere mayores posibilidades de cara a la reconciliación” (2002: 141).

entre sí, intercambiables. Ante tal ausencia autoimpuesta uno puede liberarse de compasión: el sufrimiento de una criatura, la expresión más vivida de su existencia, le es negada sistemáticamente. Esta negación hipócrita no acaba simplemente afectando a la propia humanidad, como habría dicho Kant, sino que es un engaño desde el principio.²⁷

La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del program. Su posibilidad queda ya establecida desde el momento en que el ojo de un animal mortalmente herido da con el hombre. El empeño que éste pone en evitar esa mirada —“no es más que un animal”— se repite irresistiblemente en las crueldades infligidas a los propios hombres, en las que los ejecutores tienen continuamente que persuadirse de que “sólo es un animal” porque ni en el caso del animal podían ya creérselo (Adorno, 2006: §68, cursivas añadidas).

La cosificación de la animalidad del yo subyace a toda la historia de la civilización y acelera el potencial destructivo de la sociedad hacia la naturaleza y hacia sí misma, que jamás habría llegado tan lejos como en la Modernidad. Así escribe Horkheimer: “El dominio de la especie humana sobre la Tierra *no tiene parangón* alguno con aquellas épocas de la historia natural en las que otras especies animales representaban las formas más altas de evolución orgánica” (2002: 127).

El aura de progreso con que se autorepresenta en los discursos hegemónicos la modernidad elude cómo ciertos movimientos del siglo XX han enmascarado como respeto a la “naturaleza” su total objetivación. Entre estas formas se encuentra el especismo en el que se funda el racismo moderno.²⁸ “Allí donde el dominio de la

²⁷ Christina Gerhardt estudia el hilo conductor entre Schopenhauer, Adorno y Horkheimer quienes ven en el tratamiento hacia los animales no-humanos y la compasión una de las grandes debilidades de la ética kantiana (Gerhardt, 2011).

²⁸ Puede parecer paradójico que en la Alemania nazi la legislación y la política sobre animales fuese, en apariencia, “progresista”. Pero esto no era más que el síntoma consecuente de su ideología racista maquillando la barbarie, un uso aún más descarado de la objetivación de las criaturas dominadas, relacionado con la tendencia de los totalitarismos a crear una “nueva humanidad” en términos purificados de especie en el seno de una comunidad “orgánica”.

naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia” (Adorno y Horkheimer, 2016: 284). El nazismo hizo una macabra conexión entre la protección animal y el odio racial, el general que masacra y el señor de caza. “El coloso del carnicero fascista es tan ciego frente a la naturaleza que piensa en el animal solo para humillar, mediante él, a los hombres.” Contra él, nos dice Horkheimer, se puede usar la acusación de Nietzsche de que sabe “enmascarar de piedad hacia los animales un odio contra ciertas cosas y ciertas personas” (2016: 288- 289). El fascismo con su exaltación de “el nuevo hombre primitivo” no es más que una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (Horkheimer, 2002: 138). Esto es lo que ocurre cuando en un movimiento regresivo la naturaleza es elevada a principio máximo.

La razón subjetiva instrumental oscila entre alabar la naturaleza como pura vitalidad y menospreciarla como fuerza brutal, en lugar de manejarla como un texto que ha de ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, revela, en su despliegue, una historia de sufrimiento infinito. (2002: 141, cursiva añadida)

En este sentido, según Horkheimer, hay cierta relación entre el poeta latino que exalta la vida rural y el nazi que habla sobre sangre y tierra. Si bien el tópico de la *beatus ille* tiene roles y funcionamientos ideológicos distintos en el esclavismo romano y en el capitalismo de estado alemán, ambos sirven a un mismo objetivo: la dominación imperialista.

La indiferencia moderna frente a la naturaleza tiene, de hecho, que ser asumida simplemente como una variante de la actitud pragmática, típica de la civilización occidental globalmente considerada. [...] El nacionalsocialismo alardeó, ciertamente, de la protección a los animales, pero sólo para degradar aún más a esas “razas inferiores” a las que trataba como mera naturaleza (Horkheimer, 2002: 124-5)

Una teoría que enaltece la naturaleza o el primitivismo “a costa del espíritu no favorece la reconciliación con la naturaleza”, ocurre más bien lo contrario, se acentúa

una “frialidad y ceguera frente a la naturaleza” (2002: 141). Por su parte, Adorno recalca la historicidad de una concepción ahistórica de la naturaleza:

Sólo una humanidad liberada, no atada por los nacionalismos, podría participar inocentemente en el pasado y en el paisaje. La visión de la naturaleza como algo liberado de la historia e indómito pertenece políticamente a una fase histórica en que la urdimbre social se halla tan apretadamente tejida que quienes en ella viven temen la muerte por asfixia. [...] La belleza natural, aparentemente ahistórica, tiene su núcleo histórico, lo que constituye tanto su legitimación como su relativización (Adorno, 1984: 91).

En relación con la dicotomía historia/naturaleza y humano/animal, Adorno y Horkheimer arrojan algunas reflexiones sobre la dependencia estructural de esa dicotomía con la opresión de género. Llegan a plantear que la sistemática opresión de las mujeres también puede rastrearse en la antes comentada oposición hombre/animal.²⁹ La irracionalidad atribuida al animal se proyecta en la mujer que se ha convertido en encarnación de la función biológica, imagen de la naturaleza, “en cuya opresión puso la civilización su título de gloria” (Adorno y Horkheimer, 2016: 284). En la atribución de una mayor cercanía a la naturaleza y en la generalización de un ideal femenino se oculta la dominación de la mujer.

Dondequiera que tal naturaleza pretende ser humana, la sociedad masculina aplica con plena soberanía en las mujeres su propio correctivo, mostrándose con su restricción como un maestro riguroso. El carácter femenino es una copia del “positivo” de la dominación. [...] La mentira no está solamente en decir que la naturaleza se afirma donde se la sufre y acata; lo que en la civilización se entiende por naturaleza es sustancialmente lo más alejado de toda naturaleza, el puro convertirse en objeto. (Adorno, 2006: § 59)

²⁹ La relación entre estos tipos de dominación ha sido puesta de manifiesto en detalle posteriormente por la corriente ecofeminista.

Como al *animal*, a la *mujer* se le niega la individualidad y se le condena a una generalización objetivable y por tanto controlable.³⁰

El terrible nivel de violencia y horror de nuestra sociedad nos permite interpretar la historia como historia de la dominación, pudiendo establecer un hilo entre nuestro presente y su origen a partir de esa lógica. De manera que en un ejercicio de metáfora anacrónica del gusto de Adorno se pueda hablar de un vínculo constitutivo entre la vivisección y el sacrificio ritual: ambos fenómenos son expresiones del deseo de poner toda la vida bajo control, incluida la vida propia —la introyección del sacrificio en Odiseo—. El dominio se hace inmanente a la civilización. En la modernidad, el establecimiento de un conocimiento “neutro” y “objetivo” de alguna manera repite la violencia material ejercida sobre los animales y los seres humanos, y llega incluso a fortalecerla mediante la frialdad científica y la ausencia de escrúpulos, ocultada por una falsa consciencia que dificulta la comprensión de un hilo de continuidad entre la racionalidad moderna y la “irracionalidad” tradicional.

Lo dicho no quiere decir que Adorno y Horkheimer iguallen el conocimiento científico moderno de los saberes premodernos. Hay definitivamente diferencias en el paso de la “magia” y de la ordenación mítica a la ciencia moderna. A lo que tratan de apuntar, a pesar de las diferencias que no podemos abordar detalladamente aquí, es al potencial violento y opresor que está en el origen de ambos, poniendo en cuestión la ideología del progreso y la “dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia” (Adorno y Horkheimer, 2016: 92), a través de cuya *metafísica* se justifican insidiosamente las jerarquías sociales y “naturales”, y se da un sentido trascendente al sufrimiento puesto que este se orienta siguiendo la unívoca línea temporal del progreso. En claros tonos benjaminianos escribe Adorno:

La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesionaría sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la

³⁰ Véase también Adorno y Horkheimer, 2016: 149 y 284, y Marcuse, 1975: 87 y ss..

dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior. No hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la megabomba. (2011: 294-295)

Como vemos, la lógica del dominio está ligada a la razón instrumental y la preponderancia de la técnica, en una crítica no tan dispar de la de un Heidegger, en el sentido de que la metafísica es un presupuesto del dominio: el dominio es la actividad representativa del objeto y la verdad se instituye como *adequatio*. En la Modernidad, la certeza, como modo de la *adequatio*, conduce a la concepción del sujeto como voluntad; pensar como representar; la razón como mera *ratio*, cálculo y dominio.³¹ Nuestra era sería la era de la técnica, del imperio de la voluntad. La ideología científica es denunciada, al igual que la metafísica tradicional, en tanto que mantienen la idea de que son independientes de la base social. La teoría tradicional se ha construido a espaldas de la “vida dañada” de los animales.

En una nota de los años 30, reformulando la imagen alegórica de la pirámide social popularizada en el siglo XIX Horkheimer describe la estructura social como si fuera un rascacielos, en el que pueden observarse las diversas capas que configuran una determinada jerarquía, no solo nacional sino global y natural. Una estructura que se eleva sobre la miseria de las criaturas del mundo. En este moderno rascacielos se encontrarían arriba las élites capitalistas, seguidas de los terratenientes, profesionales, etc., hasta llegar al proletariado occidental y debajo de este, la población colonial, los *damnés de la terre*, parafraseando a Frantz Fanon, y, por último:

Below the spaces where the coolies of the earth perish by the millions, the indescribable, unimaginable suffering of the animals, the animal hell in human

³¹ Véase Heidegger, 1994: 63-90. Las coincidencias con Heidegger, como se sabe, acaban pronto. La forma en la que la crítica se presenta es radicalmente distinta y el contenido que la sustenta parte de presupuestos muy diferentes. Según Adorno, estos “inconfesos filósofos del fascismo” (2006: § 9) simplemente usan una “jerga de la autenticidad” para denunciar “lo que no es bastante sustancial”. Una respuesta desesperada en un *pathos* religioso-autoritario a la transformación social advenida con el capitalismo industrial y su producción en masa.

society, would have to be depicted, the sweat, blood, despair of the animals. (1978: 66-67, cursivas añadidas)

Los filósofos están en el piso más alto y no miran abajo, “pues podrían marearse”. Estos se pueden permitir hablar del “hombre en general” y de valores eternos, y de hecho tienen que hacerlo pues de otro modo podrían verse obligados a bajar algún piso. El idealismo es un claro ejemplo de esto. En él, cada convicción, cada afirmación, es parte de una perspectiva más amplia, omniabarcadora, que tiene como condición necesaria el involucrar toda la realidad humana. Tal obligación viene dada porque el discurso de estos filósofos es precisamente la “argamasa” que sustenta el “rascacielos” social. Desde las alturas uno puede permitirse hablar de la belleza del cielo; desde abajo, difícilmente: *“The basement of that house is a slaughterhouse, its roof a cathedral, but from the windows of the upper floors, it affords a really beautiful view of the starry heavens”* (1978: 67). La filosofía no está libre de la lógica de la dominación, más bien se eleva materialmente a partir de esta. No por casualidad en DI se sitúa a Bacon y a Kant como uno de los configuradores de la racionalidad técnica, en tanto en que en su fundamentación de la filosofía está como trasfondo la capacidad de dominación. Kant desdeña el respeto a los animales; hacia ellos solo rige el afecto con una finalidad práctica: el hombre debe despreciar la crueldad hacia a los animales porque eso debilita su capacidad de empatía con el dolor genérico entendido como característico de la subjetividad humana y esto puede influir en la relación a la empatía *hacia otros hombres*. Schopenhauer realizó una crítica de esta “abominable” lógica kantiana de la que Adorno hace eco aprobatorio:

the establishment of total rationality as the supreme objective principle of mankind might well spell the continuation of that blind domination of nature whose most obvious and tangible expression was to be found in the exploitation and maltreatment of animals (citado por Maurizi, 2012: 84)

Horkheimer, como Schopenhauer, también rechaza la compasión kantiana hacia los animales y busca una compasión de base materialista. El sentimiento moral

de la compasión surge del “sufrimiento y la muerte” presente en la naturaleza, en el mundo animal y en el social. Aun alcanzando una sociedad humana justa, este sentimiento seguirá ahí, pues está anclado en la propia naturaleza. La solidaridad de los humanos es “parte de la solidaridad de la vida como tal”. Entre los humanos y el resto de animales existe una comunidad básica de la que brota un sentimiento de solidaridad y compasión, un “parentesco entre su felicidad y su sufrimiento y la vida de los animales” (Horkheimer, 1999: 39). El sentimiento de la compasión obliga a la moral a alejarse del idealismo para hacerse material y crítica, asimétrica y, por tanto, una forma de praxis que torna la moral compasiva en moral política.³²

Tras estudiar las contundentes consideraciones presentes en DI y en otras partes de la obra de los frankfurtianos cabe preguntarse si hay una salida a la lógica de la dominación. ¿Podemos plantear una solución sin caer en la falsa reconciliación?

Solo a partir de una radical transformación de esa relación, con todo lo que implica, cabría hablar de una *reconciliación* con la naturaleza, siendo esta ya una naturaleza *historificada*, es decir, que reconozca la intrínseca mediación cultural que siempre rige la relación de los humanos con la naturaleza.³³ La distancia entre el ser humano y la naturaleza nunca se eliminaría del todo, la convivencia del ser humano siempre requeriría, aunque, eso sí, en mayor o menor grado, la objetivación de la naturaleza inherente en la apropiación de la actividad humana para su propio uso y supervivencia, lo que el marxismo ecologista denomina hoy día el “intercambio metabólico” (cf. Foster, 2000). Según Adorno y Horkheimer hay un riesgo constante,

³² Dicho esto, hay que tener cuidado de identificar las relaciones animal-humano como una cuestión estrictamente moral. Identificación que lleva a la “ilusión jurídica” de los derechos de los animales derivada del iluminismo y del “antiespecismo metafísico” (Maurizi, 2021: 32). Divergimos de Maurizi, empero, en su énfasis sobre el carácter político (no moral) de la cuestión. Este falla a comprender lo político tal como se configura en la modernidad como epifenómeno derivado del fetichismo de la mercancía.

³³ A pesar de la obvia influencia de Marx en los pensadores frankfurtianos en este aspecto, cabe ser precavido en afirmar las coincidencias, más allá de la relevancia que se le dé al materialismo y al radical carácter histórico de los fenómenos sociales. El acercamiento de Marx a la historia es un intento de explicación de una realidad actual y de sus potencialidades —es decir, un pasado en tanto posibilidad del futuro, en tanto aporta seguridad y fuerza para la lucha revolucionaria, la puesta al servicio de la *praxis*—. En Adorno y Horkheimer, influenciados principalmente en este aspecto por Walter Benjamin (cf. Buck-Morss, 1981), la historia cobra otro cariz que se aleja de esa visión marxiana de la historia, como evidencia el uso continuado de términos como *rememoración*, *memoria*, *redención*, etcétera.

de ahí cierto escepticismo ante la posibilidad de reconciliación,³⁴ en reconocer una superación en el presente totalitario lo cual supondría una mistificación y la idea ilusoria de que es posible una superación sin transformar la lógica social en su conjunto. Una (falsa) reconciliación en el presente caería *de facto* en la legitimación de la sociedad dada. Lo que sí queda claro en todos los fragmentos de Adorno y Horkheimer es que la mediación puede manifestarse mucho menos destructiva y perjudicial, que la eliminación de esa mediación debería existir como aspiración y que en esa aspiración reside una fuerza revolucionaria.

Una comprensión adecuada y una transformación de la relación interespecie pasa precisamente por tomar consciencia de que la relación está siempre mediada (historia, cultura, tecnología, ciencia, etcétera).³⁵ No hay posibilidad de una relación con la naturaleza *per se*: “la naturaleza es una entidad histórica” (Marcuse, 1975: 71). Esta consideración de la naturaleza como concepto social en la teoría crítica frankfurtiana, que proviene posiblemente de Lukács (“la naturaleza es una categoría social”),³⁶ es más sutil —más dialéctica mejor— que la de este último en su aproximación a la historicidad de la naturaleza. Lo que pretende fundamentalmente es alejarse de la ideología que toma la naturaleza como lo inmediato, negando la radical historicidad del concepto. En el capítulo acerca de la “belleza natural” en su *Teoría estética*, Adorno plantea magistralmente la presencia de la naturaleza como una “herida” (1984: 87)³⁷ en la constitución del sujeto moderno que revela siempre cómo, aunque la racionalidad moderna trate de supeditarse sobre todo lo natural, su

³⁴ Marcuse, por el contrario, se muestra más confiado en un futuro en el que la objetivación no recaiga necesariamente en explotación (véase por ejemplo Marcuse, 1975: 80-81).

³⁵ No confundir la mediación en cuanto *praxis* humana con la mediación como subsunción al intercambio universal y el fetichismo de la mercancía.

³⁶ La afirmación de que la naturaleza es una categoría social es repetida en distintas ocasiones a lo largo de *Historia y conciencia de clase* (1985). Posteriormente el propio Lukács la pondría en duda, véase el polémico prólogo a la edición de 1967 (incluido en la edición citada).

³⁷ Aunque la misma experiencia de la naturaleza esté hoy subsumido a la lógica abstracta del capital, la naturaleza siempre se escapa como algo *más allá*, la “huella de lo no idéntico” (Adorno, 1984: 101), una presencia impenetrable. “Sentir la naturaleza, percibir su calma es ya un privilegio que se valora comercialmente. Pero la categoría de la belleza natural no queda condenada por esto” (96).

mera presencia acusa la fragilidad de tal dominación.³⁸ En la mirada del animal, que sentimos casi como inquisitorial, los animales no-humanos nos recuerdan la distancia de lo no-idéntico. Los animales aparecen en la obra de Adorno y Horkheimer como condición de posibilidad de aprehender la distancia con la no-identidad (Gerhard, 2006: 160). En la vida dañada de los animales está la promesa de una dignidad que históricamente ha sido negada. “Los hombres no están dotados positivamente de dignidad, sino que ésta es tan sólo lo que todavía no son” (Adorno, 1984: 88). El concepto de dignidad actual sería indigno ya que quiere “elear al animal humano sobre su animalidad” (Adorno, 1984: 88). La única dignidad pasa por no degradar aquello que no está sometido al sujeto.

Lo natural y lo social son, en este sentido, dos polos opuestos que se requieren mutuamente. Podríamos, perdiendo por desgracia muchos matices, sintetizar diciendo que lo social y lo natural mantienen una compleja relación material y dialéctica, y que a pesar del proceso de civilización lo social no puede nunca del todo —y, aunque lo intente, no debería— negar el carácter fundamental de la relación metabólica con la naturaleza: la *praxis* como mediadora entre la sociedad y la naturaleza. Esa mediación es precisamente la clave de lo social, por lo que la búsqueda de la pura esencia de la naturaleza resulta en una búsqueda vana, ideológica e incluso patológica.³⁹ Con todo, la aserción de Lukács sobre el concepto siempre mediatizado de naturaleza sirve para señalar que es una noción incoherente que reifica las relaciones sociales tratando de enmascarar la construcción intrínsecamente social de nuestro mundo.

³⁸ Para Adorno es fundamental la investigación estética para un abordaje crítico de la racionalidad moderna y su impulso dominador. El arte es, de hecho, una vía fundamental para lograr una relación no dominadora con la naturaleza: “Aunque el lenguaje de la naturaleza es mudo, el arte intenta convertir en lenguaje ese silencio” (1984: 108).

³⁹ “La glorificación de lo natural es parte de una ideología que protege a una sociedad no natural en su lucha contra la liberación.” (Marcuse, 2010: 240). Tomar la naturaleza como algo dado es la negación de la historia, es afirmar el sufrimiento y la indigencia: “el fetichismo de la naturaleza [...] tiene también sus límites en el hecho de que la naturaleza, esa naturaleza que vive tierna y mortalmente en su belleza, todavía no es algo existente. [...] La dignidad de la naturaleza es la de algo que todavía no existe” (Adorno, 1984: 102).

En este sentido consideramos que existe el riesgo de una cierta sustantivación de la lógica de la dominación. Tal objetivación hace de hecho que se abandone el apoyo de estudios empíricos adecuados que sí tuvo el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt en un inicio. Riesgo que se transmite, como señala críticamente Stache (2021: 605) a la interpretación a momentos ontologicista de Maurizi (2021). Este último vería un esquema de dominación en la civilización occidental y no un fenómeno moderno —estructurado como una relación social fetichizada— que solo en retrospectiva podemos ver efectivamente como parte de un desarrollo genealógico en el pasado civilizatorio.

En la teoría crítica frankfurteana no encontramos una respuesta sencilla a la pregunta sobre la posibilidad de una salida de la lógica de la dominación. Adorno y Horkheimer mantienen que la posibilidad de un aspecto positivo de la Ilustración solo puede ser articulada en términos negativos. Especialmente en Adorno, las expectativas respecto al futuro vienen definidos siempre negativamente —por mucho que en DI, o precisamente por ello, se trate de “preparar un concepto positivo” de la Ilustración (2016: 55)—. Se trata de una ausencia o bien de una revisión del pasado que de algún modo hay que redimir y cuya redención puede no solucionar nada:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención [pero] la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente. (Adorno, 2006: § 257)

Pero también se plantean otras posiciones menos derrotistas, y no por ello menos realistas. Contra la cosificación de la naturaleza del hombre y la reificación de las relaciones de dominación entre humanos e interespecie, la teoría crítica busca activar el pensamiento, desenterrar del olvido el recuerdo de lo reprimido y de la opresión. Se trata de salir de este peligroso círculo: a mayor dominio, mayor olvido. El reconocimiento consciente de que la razón se funda en la dominación les conduce a presentar una noción de recuerdo que, mediante la autorreflexión del concepto, se oponga a la dominación. El recuerdo de la naturaleza debería ejercer como la sufriente

contraparte a la razón instrumental. Un recuerdo que no sea regresivo —como se ha dicho, no hay ningún pasado áureo—, sino como la recuperación y la reconsideración de fragmentos que han sido distorsionados u ocultados por la humanidad. La asociación de lo animal con la naturaleza, en su mentira, tiene también su momento de verdad. “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal” (Adorno y Horkheimer, 2016: 91). El problema no es la naturaleza sino su olvido, y su recuerdo puede servir para oponerse a la ciega dominación: “Lo que amenaza a la praxis dominante y a sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada” (290). Ese *recordar* debería incluir a los que no tienen voz o cuya voz no oímos. Una mudez en la que podemos reconocer el silencio de la naturaleza y del resto de criaturas: “La ausencia de razón no tiene palabras. Solo tiene palabras su posesión, que domina la historia manifiesta” (2016: 282). No hay un simple paso del *mito* al *logos*; estos no son conceptos antagónicos, son diferentes pero la diferencia es gradual, no abrupta. Ambos están ligados por un mismo principio: el dominio, y la autoconservación. Originalmente no fue el verbo, ni la acción, sino el dominio, el control de la realidad: su fijación, ordenación, aseguramiento. Pero actualmente la imagen del sufrimiento de los animales puede devolvernos la promesa de una relación de no dominación: “La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto del animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (280). Los psicólogos conductistas habrían olvidado esa diferencia antitética solo en apariencia:

El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horribles laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad sino al hombre actual. El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona —libremente— con la misma ciega y automática mecnicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para

sus fines. [...] En la guerra y en la paz, en el ruedo o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo actual, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón (290).

La reconciliación implica una apertura a la diferencia que solo puede ser dialéctica. La comprensión de Adorno y Horkheimer es dialéctica en tanto que se articula en una posición relacional entre teoría y práctica —al menos en su primera etapa, que Horkheimer trata de mantener infructuosamente—. La teoría crítica reconoce cómo los más nobles pensamientos también están derivados de la dominación, de modo que la teoría es una forma derivada de *praxis*. Ahora bien, deshacer la lógica de la dominación pasa justamente por empezar a teorizar de un modo distinto, desde la radical historicidad, aceptando la alteridad y su dominación como contraparte reprimida, y quizá imborrable, de la razón. La humanidad emancipada requiere de la *praxis* —siempre transformadora, nunca regresiva— para definirse. La forma en que nos relacionemos con nosotros mismos, los demás y la naturaleza determina las formas sociales históricas. Para cambiar dichas formas sociales la razón estructurada a partir de la dominación debe abandonarse. Una *praxis* transformadora tendrá que conformarse a partir de una solidaridad especial con el resto de la vida animal: “Los animales necesitan a los seres humanos” (Horkheimer, 1999: 139).

Es difícil, quizá contraproducente, establecer de antemano cómo puede la sociedad liberarse de la opresión y del sufrimiento sin olvidar el esfuerzo *necesario* para suprimir la dominación sobre la naturaleza y sobre sí mismo. La proyección positiva de una sociedad futura como falsa promesa “repugna al dialéctico” nos dice cáusticamente Adorno (2002: Apéndice § X). Hay que partir y orientar la *praxis* desde el presente más acuciante. Ignorar el pasado es problemático porque no es más que olvidar nuestro propio presente en tanto estamos condicionados por la base material constituida históricamente. La rememoración no es solo redención del pasado, también dota de un impulso revolucionario al presente. No se trata de ver la historia

como una teodicea, como una justificación del sufrimiento de los que han vivido. No hay una escatología aquí, el dolor sufrido no está orientado a ningún futuro, pero la obliteración del pasado, que puede ser nuestro presente, sí que cierra las posibilidades de un futuro mejor: “El salto al futuro, pasando por encima de las condiciones de lo presente, aterriza en el pasado” (2002: Apéndice § X). En el pasado solo se pueden buscar rutas fallidas, intentos fracasados, pero no ninguna salida a los problemas de nuestro presente. Oponerse al presente porque esté construido, *ruina tras ruina*, por una senda de barbarie no soluciona nada.

Somos, en una palabra, para bien y para mal los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante una regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado. [...] El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente. (Horkheimer, 2002: 142, subrayado añadido)

Los animales hoy, en su exclusión y sometimiento absolutos, representan el epítome de la dominación de la naturaleza y de la sociedad capitalista sobre sí misma. En cuanto seres desposeídos cuya existencia, por mucho que pueda ser subyugada materialmente por el hombre, no se configura internamente por la lógica de la dominación, los animales poseen un fulgor de la esperanza de una “vida justa”.

La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía. Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable. (Adorno, 2006: § 146)

Para concluir, una lectura de Adorno y Horkheimer en términos de liberación animal resulta más bien cierto ejercicio sobreinterpretativo y, en cualquier caso, dependerá de la hermenéutica que hagamos de DI, pero una lectura de todos esos

fragmentos dispersos puede ayudarnos a abordar críticamente el problema.⁴⁰ Plantear la existencia de unos cabales planteamientos antiespecistas en el pensamiento de Adorno y Horkheimer no sería filológicamente correcto y eliminaría la fuerza emancipadora de su filosofía: las relaciones interespecie solo pueden entenderse desde la radical historicidad de unas determinadas relaciones sociales; su comprensión y transformación pasan por aprehender, sin caer en una falsa síntesis, la compleja dialéctica que nos une y nos separa. Una filosofía antiespecista positiva sería caer en la consunción tautológica hegeliana, en la subsunción de lo no idéntico bajo la totalidad. La comprensión fragmentaria de la relación animal-humano en Adorno y Horkheimer alumbra la vía de la reconciliación y deja abierta la puerta de la promesa. En este sentido, si descartamos la posible ontologización de la dialéctica de la Ilustración, podemos esforzarnos en preparar un “concepto positivo de esta”. Y a la frase de Adorno “No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad” (2006: § 110) podemos añadirle sin forzar la dialéctica: no hay emancipación total de la sociedad sin liberación animal.

La relación con los animales está fundada en la racionalidad moderna sobre la presunción de que todo lo que vive puede ser objeto de utilidad para satisfacer la necesidad de valorizar el capital independientemente de lo que ello conlleve. La negación de esta presunción es una forma de negación radical de la lógica del dominio, en este sentido, la concepción de la liberación animal implica y presupone la promesa de la emancipación humana.

⁴⁰ Es vital subrayar el elemento crítico que con tanta facilidad se olvida. Esta anécdota es sintomática. PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) organizó una campaña de propaganda (*Holocaust on your plate*) en la cual aparecía una cita deturpada o, más bien, inventada falazmente atribuida a Adorno (cf. Witt-Stahl). Sin contar la incongruencia de la cita con respecto al pensamiento adorniano, aunque el gusto por la aserción exagerada no nos extrañe, la atribución es claramente falsa. La banalización del holocausto nazi fue un elemento clave de la filosofía tardía de los frankfurteanos y, si bien estos supieron ver que esa tragedia no fue una anomalía histórica sino que estaba enlazada con la lógica de la dominación y la racionalidad abstracta de la modernidad y, por tanto, no estaba separada cualitativamente de la opresión y tragedia cotidiana de muchos seres humanos y animales, utilizar de forma espectacular la imagería del holocausto con fines propagandísticos sería un despropósito para estos. La fácil preferencia morbosa revela la falta de dialéctica de cierto activismo animalista.

Bibliografía

- Adorno, T. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra Completa, 4.* Madrid: Eds. Akal.
- Adorno, T. (2011). *Dialéctica negativa - La jerga de autenticidad. Obra completa, 6.* Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (1983). *Teoría estética.* Barcelona: Orbis.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* (J. Sánchez, Ed.) Madrid: Ed. Trotta.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes.* Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Obras. Libro II/vol. 2.* Madrid: Abada.
- Benton, T. (1993). Marx on Humans and Animals: Humanism or Naturalism. En *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* (págs. 23-57). London - New York: Verso.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt.* México: Siglo XXI.
- Burkett, P. (1999). *Marx and Nature. A Red and Green Perspective.* New York: St. Martin's Press.
- Chaparro Arenas, S. (2021). El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio. *ANTAGÓNICA. Revista De investigación Y crítica Social*, 2(4), 39-57.
- Chaparro Arenas, S., & Rincón Higuera, E. (2019). Relectura marxista de Singer y Francione: Dos potencialidades antiespecistas frente a la crisis socioecológica del capitalismo. *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 6(2), 236-273.
- Cortina, A. (1985). *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt.* Madrid: Cincel.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Madrid : Trotta.

- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, J. B., Clark, B., & Stache, C. (2019). Marx and the Critique of Alienated Speciesism. Replies to Benton. *Monthly Review*. doi:https://doi.org/10.14452/MR-071-01-2019-05_5
- Gerhardt, C. (2006). The Ethics of Animals in Adorno and Kafka. *New German Critique*, 97, 159-178.
- Gerhardt, C. (2011). Thinking With: Animals in Schopenhauer, Horkheimer, and Adorno. En J. Sanbonmatsu (Ed.), *Critical Theory and Animal Liberation* (págs. 137-146). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gunderson, R. (2014). The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies. *Sociological Perspectives*, 57(3), 285-300. doi:<https://doi.org/10.1177/0731121414523393>
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona. Buenos Aires. México: Ediciones Paidós.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn & Decline. Notes 1926-1931 and 1950-1963*. New York: The Seabury Press.
- Horkheimer, M. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos .
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat.

- Leiss, W. (1975). The Problem of Man and Nature in the Work of the Frankfurt School. *Philosophy of the Social Sciences*, 5(2), 163-172.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase. Vol. II*. Barcelona: Orbis.
- Maiso, J., & Maura, E. (Junio de 2014). Crítica De La economía política, más Allá Del Marxismo Tradicional: Moishe Postone Y Robert Kurz. *Isegoría*(50), 269-284.
- Marcuse, H. (1975). *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortíz.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marx, K. (1975). *El capital. Tomo I/Vol. 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2009). Sobre la cuestión judía. En B. Bauer, & K. Marx, *La cuestión judía* (págs. 127-163). México: Anthropos.
- Maurizi, M. (2012). The Dialectical Animal: Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse. *Journal for Critical Animal Studies*, 10(1), 67-103.
- Maurizi, M. (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Leiden: Brill.
- Nietzsche, F. (1983). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (s.f.). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Biblioteca Nueva.
- Postone, M. (2003). *Time, Labour and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, J. C. (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo (Teoría, literatura y realidad histórica)*. Madrid: Akal.
- Sacristán, M. (1984). Algunos atisbos político-ecológicos de Marx. *Mientras tanto*, 21, 39-50.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

- Sanbonmatsu, J. (Ed.). (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 44-80.
- Scholz, R. (2018). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología Histórica*, 9, 866-905.
- Stache, C. (2018). On the Origins of Animalist Marxism. Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *Monthly Review*, 70(7), 22-41. doi:https://doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_2
- Stache, C. (2021). Book Review: 'Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory' by Marco Maurizi. *Capital & Class*, 45(4), 603-605.
- Suárez, E. J., Carrera Aizpitarte, L., & Anzoátegui, M. (2018). Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía. *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 5(1), 12-31.
- Taibo, C. (2017). *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Williams, R. (2005). *Culture and Materialism*. London - NY: Verso.
- Witt-Stahl, S. (s.f.). *Auschwitz liegt nicht am Strand von Malibu und auch nicht auf unseren Tellern. Kritische Anmerkungen zum "KZ-Vergleich"*. Recuperado el 2022, de <http://www.tierrechts-aktion-nord.de/texte/pekakritik.html>

GONZALO LUQUE GONZÁLEZ

Graduado en Literaturas Comparadas (Universidad de Granada) y máster en Crítica y Argumentación Filosófica (Universidad Autónoma de Madrid) es actualmente investigador predoctoral en teoría literaria en la Universidad de Almería. Su investigación está enfocada en la representación del mundo rural en la literatura moderna