

Antinomias y contingencias. Perspectivas críticas sobre el progreso¹

Antinomies and contingencies. Critical perspectives on progress

Alberto Villalobos Manjarrez

Investigador posdoctoral del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 000000017640734X

Resumen

Este texto consiste en el desarrollo de dos discursos críticos sobre el proyecto del progreso que, a pesar de tener bases filosóficas distintas, están vinculados por la necesidad de cuestionar radicalmente el despliegue de la modernidad capitalista. Por una parte, se trata de la crítica del progreso, propuesta por Theodor W. Adorno, cuyo referente filosófico principal es la dialéctica de G. W. F. Hegel; por otra, la noción de *progreso* es desarticulada a través de la concepción de la historia de Manuel de Landa, la cual se basa en la ontología de Gilles Deleuze y en la ciencia histórica de Fernand Braudel. Así también, en este trabajo se propone la tesis sobre que ambos discursos críticos del progreso convergen ante un desafío común: el tipo de relación que las prácticas sociales deben sostener con la naturaleza si su finalidad es romper con la dominación y la destructividad que acompañan al devenir de la modernidad capitalista.

Abstract

This text consists of the development of two critical discourses of the project of progress that, despite having different philosophical bases, are linked by the need to radically question the deployment of capitalist modernity. On the one hand, it is the critique of progress proposed by Theodor W. Adorno, whose main philosophical reference is G. W. F. Hegel's dialectic; on the other hand, the notion of progress is disarticulated through Manuel de Landa's concep-

¹ Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De igual manera, es un producto del proyecto de investigación posdoctoral "Inmanencia, emergentismo e historia: Gilles Deleuze y Manuel de Landa"; y se realizó bajo la asesoría del doctor José Agustín Ezcurdia Corona, investigador del CRIM-UNAM.

tion of history, which is based on the Gilles Deleuze's ontology and Fernand Braudel's historical science. This paper also proposes the thesis that both critical discourses of progress converge in a common challenge: the type of relationship that social practices must sustain with nature, if their purpose is to break with the domination and destructiveness that accompany the evolution of capitalist modernity.

Palabras clave

Ilustración, antimercados, colonialismo, reconciliación, experimentación, naturaleza.

Keywords

Enlightenment, antimarkets, colonialism, reconciliation, experimentation, nature.

Introducción

En los apuntes en torno a las *Tesis sobre la historia*, Walter Benjamin invierte la idea marxista sobre que las revoluciones son la locomotora de la historia, cuando afirma que estas son, al contrario, su freno de emergencia.² El proceso de la historia mundial aquí es entendido como una cadena de acontecimientos que conforma una catástrofe única, cuyo movimiento es una acumulación de ruinas. En esta interpretación, tal proceso histórico corresponde, como es sabido, al *progreso*. Desde Francis Bacon y los albores de la modernidad, el progreso se refiere a la idea de que la dominación de la naturaleza, efectuada mediante la ciencia y la técnica, tiene como finalidad el mejoramiento de la vida humana, en el cual se acrecentarían el bienestar y se mitigarían los sufrimientos de las sociedades occidentales.³ No obstante, desde sus comienzos hasta nuestros días, este movimiento ascendente, que llevaría consigo la promesa de una felicidad colectiva, basada en el dominio de la naturaleza, es identificado con su contrario: la barbarie de la explotación y la servidumbre de sociedades enteras, pero también el exterminio de grandes conjuntos de seres humanos, animales y ecosistemas, como consecuencias del intento de realizar tal dominio. Así, el progreso es el movimiento civilizatorio que avanza, destructivamente, de manera inversa a su propia meta.

² Ver Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, intr. y trad. por Bolívar Echeverría (Ciudad de México: UACM / Ítaca, 2008), 70.

³ Ver John Bury, *La idea del progreso*, trad. por Elías Díaz García y Julio Rodríguez Aramberri (Madrid: Alianza, 2009).

Bajo esta caracterización y debido a sus consecuencias, el progreso es un problema que precisa de una crítica permanente, la cual permitiría, en el mejor de los casos, conceptualizar su dirección en nuestro presente. Por este motivo, en este texto se desarrollan críticamente dos discursos filosóficos cuyo objetivo es desarticular el problema del progreso mediante la identificación de sus contradicciones y presupuestos metafísicos. El progreso se encuentra, en su mismo despliegue, con la realidad de su propia imposibilidad. Por un lado, se trata de la crítica del progreso realizada por Theodor W. Adorno, en el marco de la primera generación de la Escuela de Fráncfort; por otro, el progreso es inhabilitado a partir de la concepción de la historia propuesta por el filósofo Manuel de Landa. Con Adorno, la crítica dirigida sobre el progreso se basa en una reformulación de la dialéctica de G. W. F. Hegel. Con De Landa, el cuestionamiento a la idea del progreso se cimienta en la ontología de Gilles Deleuze y en las investigaciones históricas de Fernand Braudel.

Debe subrayarse que, desde esta lectura conjunta, no pretende realizarse una identificación entre tales aparatos conceptuales, sino que busca mostrarse de qué modo, en el marco de estas filosofías tan dispares, donde las tesis ontológicas divergen e incluso se contraponen, surge, sin embargo, la urgente necesidad de criticar la modernidad capitalista. Es sobre esta necesidad que el pensamiento y las prácticas sociales se exigen a sí mismos la corrección, el freno, la experimentación o la transición a otro tipo de organización social. En su empresa crítica, ambos discursos cuestionan el vínculo que el progreso y la modernidad capitalista tienen con la naturaleza. Como alternativas al progreso, Adorno apunta hacia una reconciliación con la naturaleza que implicaría el reconocimiento de la pertenencia humana a ella. Por su parte, De Landa invita al desarrollo de una experimentación técnica y política en las organizaciones sociales, con el fin de evitar prácticas como la depredación que las principales capitales europeas dirigieron, durante la modernidad, sobre los pueblos y ecosistemas que colonizaron.

Trabajar en conjunto con dos aparatos conceptuales cuyas bases se encuentran, respectivamente, en las filosofías de Hegel y Deleuze, puede apuntar a la comparación injusta entre autores que no son coetáneos y que no poseen una relación teórica obvia. No obstante, ya existen textos que acreditan el entrelazamiento de la filosofía de lo negativo con la ontología de la afirmación, como “Ideas, from Hegel to Deleuze”,⁴ “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze”,⁵ *Deleuze’s Hegel: Criticism and*

⁴ Ver Julián Ferreyra, “Ideas, from Hegel to Deleuze”, *Comparative and Continental Philosophy* 4, n.º 1 (2010).

⁵ Ver Julián Ferreyra, “El nacimiento en la biopolítica: La génesis de la vida en Hegel y Deleuze”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 61 (2014).

*Praise at the Edges of Thought*⁶ y *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze*⁷ de Julián Ferreyra. Y sobre la relación entre el filósofo de Fráncfort y el pensador de lo múltiple, pueden señalarse “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference”⁸ de Nick Nesbitt y “La forma y la hiancia: negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”⁹ de José Luis Barrios.

Al avanzar más en esa dirección, en el presente artículo, se vincula el pensamiento negativo de uno de los filósofos hegelianos más importantes del siglo xx¹⁰ con el materialismo de quien quizá sea el continuador más destacado de la filosofía deleuziana. Esta relación se hace posible a raíz de la crítica de la cultura que ambos autores realizan y que, como se observa a continuación, se entrecruza en dos puntos principales: en la concepción del progreso entendido como una narrativa y como un conjunto de prácticas centradas en el dominio de la naturaleza, en el que las sociedades europeas, bajo el disfraz de una humanidad que encabeza la historia misma, se dirigen hacia un supuesto mejoramiento mientras subsumen lo extraño y lo diferente a su empresa totalitaria, la cual supone la existencia de un tiempo único y lineal. Una experiencia del tiempo estructurante del progreso que, como recuerda Bolívar Echeverría, “es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia”.¹¹ El otro punto reside en que las contradicciones y los problemas, que conducen al progreso a su imposibilidad, llevan a la pregunta por la transformación de las relaciones entre las prácticas sociales y la naturaleza.

⁶ Ver Julián Ferreyra, “Deleuze’s Hegel: Criticism and Praise at the Edges of Thought”, en *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives*, ed. por Dorothea E. Olkowski y Julián Ferreyra (Maryland: Rowman & Littlefield, 2020).

⁷ Ver Julián Ferreyra, *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze* (Buenos Aires: La Cebra, 2022).

⁸ Ver Nick Nesbitt, “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference”, *SubStance* 34, n.º 2 (2005).

⁹ Ver José Luis Barrios, “La forma y la hiancia: Negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”, *Revista de Filosofía* 53, n.º 150 (2021).

¹⁰ Ver Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, trad. Rodney Livingstone (Cornwall: Polity Press, 2005); y Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, trad. por Marcos Romano Hassán (Ciudad de México, FCE / UAM, 2010).

¹¹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad: Ensayos* (Ciudad de México: UNAM, 1997), 151.

Dicho esto, en este trabajo se desarrollan las siguientes cuestiones: la crítica del progreso ilustrado, realizada por Adorno, así como la desarticulación de la narrativa histórica y progresiva de la modernidad, a partir de la filosofía de De Landa. Además, en la conclusión, se explica la afirmación sobre que ambos ejercicios críticos se encuentran ante un mismo desafío: el tipo de relación que las prácticas sociales deben mantener con la naturaleza, a la cual se encuentran integradas, si se pretende romper con el proceso histórico lineal, homogeneizador y destructivo de esta modernidad capitalista.

Adorno y las antinomias del progreso

De modo análogo a las contradicciones que hacen de la idea metafísica del mundo una ilusión trascendental,¹² Adorno observa que el proyecto del progreso es constitutivamente antinómico, a saber, su identidad se halla en su contrario o en su imposibilidad. A partir de una apropiación del pensamiento hegeliano, el filósofo de Fráncfort afirma que el progreso posee una estructura dialéctica. No obstante, Adorno rompe parcialmente con el sistema de Hegel, al menos, por dos razones: porque la negatividad del proceso dialéctico no desemboca en un absoluto y porque esta dialéctica no se circunscribe al concepto de totalidad. Sobre este punto, en *Dialéctica de la Ilustración* se expresa que en “el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista [...]. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, el también, en mitología”.¹³

La dialéctica inherente a acontecimientos culturales como el progreso es un movimiento que, para Adorno, no concluye en ninguna síntesis absoluta, ni se deja contener en ninguna empresa totalizante, como la modernidad capitalista. La dialéctica platónica le es ajena, puesto que no se trata de la generación de un resultado afirmativo,¹⁴ sino de la manifestación de una negatividad que fractura los proyectos de carácter universal. Aunque Adorno se resiste a dar una definición concreta del progreso, él señala, sin embargo, algunas directrices que permiten identificarlo:

¹² Ver Immanuel Kant, “Crítica de la razón pura”, en *Immanuel Kant I*, trad. por Pedro Ribas (Barcelona: Gredos / RBA, 2014).

¹³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, intr. y trad. por Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994), 78.

¹⁴ Ver Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. por José María Ripalda (Madrid: Taurus, 1984).

De las reflexiones sobre el progreso, solo encierran verdad las que se sumergen en él manteniendo, empero, la distancia, y que se retraen de los hechos paralizadores y las significaciones especiales. Tales reflexiones se aguzan hoy en la consideración de si la humanidad es capaz de evitar la catástrofe. Vital importancia para la humanidad revisten las formas de su propia constitución social íntegra, mientras que no se forme y advenga un sujeto íntegro autoconsciente. Sobre este recae exclusivamente la posibilidad de progreso, la posibilidad de alejar la catástrofe extrema, total. En él debería cristalizarse cualquier otro problema referente al progreso. La miseria material, que durante tanto tiempo pareció burlarse del progreso, potencialmente está eliminada: habida cuenta del nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas nadie debería padecer hambre sobre la tierra. Que sigan o no la escasez y la opresión —ambas son una misma cosa— dependerá exclusivamente de que se evite la catástrofe mediante el ordenamiento racional de la sociedad en su conjunto, considerada como humanidad.¹⁵

El problema del progreso puede entenderse, aquí, de dos modos: positivamente, se trata del movimiento histórico en el que la humanidad tiende al mejoramiento sucesivo de su estado actual mediante el dominio de la naturaleza. Negativamente, el progreso significa que la humanidad actúa de tal manera que es capaz de evitar la destrucción de su propia civilización. Cabe subrayar que el concepto de *humanidad* como totalidad es inseparable de la trayectoria del progreso. A partir de esta caracterización, Adorno desarrolla una serie de antinomias que desarticulan, principalmente, la comprensión positiva de la idea del progreso. Tales antinomias son organizadas, en este trabajo, como sigue: primero, aquellas que conciernen a *La ciudad de Dios*¹⁶ de Agustín de Hipona, obra fundadora, según Adorno, de la idea de progreso. Segundo, las antinomias relativas a una teleología inmanente y secularizada de la historia moderna. Y, tercero, aquella contradicción perteneciente a la relación entre el señorío y la servidumbre que es propia de este movimiento histórico ascendente.

Adorno asevera que el prototipo de la idea de progreso, que se extiende desde Agustín hasta Hegel y Karl Marx, consiste en la idea de que la humanidad actual sustituye a la humanidad que todavía no existe. En este sentido, Agustín vincula la idea de progreso con la redención, puesto que solo una humanidad redimida y dotada de gracia puede movilizarse, en el conti-

¹⁵ Theodor Adorno, "Progreso", en *Consignas*, trad. por Ramón Bilbao (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 27-28.

¹⁶ Ver San Agustín, *Obras de San Agustín: Tomo XVI. La ciudad de Dios* ed. y trad. por Fr. José Moran (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958).

nuo del tiempo, hacia el reino de los cielos. Por consecuencia, las antinomias de este movimiento histórico y teológico, predecesor del progreso moderno, son las siguientes:

En Agustín es patente la íntima constelación de las ideas de progreso, redención y marcha inmanente de la historia, las cuales, sin embargo, no pueden asimilarse unas a otras sin anularse recíprocamente. Si se identifica progreso con redención entendida sencillamente como intervención trascendente, aquel pierde, con la dimensión temporal, cualquier significación aprehensible y se volatiliza en teología ahistórica. Pero, de mediarse a través de la historia, sobreviene, amenazador, el endiosamiento de esta y, tanto en la reflexión del concepto como en la realidad, el contrasentido de que ya es progreso lo que inhibe. [...] Lo grandioso de la doctrina agustiniana reside en haber sido la primera. Contiene todos los abismos de la idea de progreso y trató de dominarlos teóricamente. Su estructura expresa crudamente el carácter antinómico del progreso.¹⁷

Son dos las antinomias que se producen cuando los conceptos de movimiento histórico, redención y progreso se vinculan entre sí. Por una parte, si el progreso depende de la redención para su despliegue, la trascendencia que determina su movimiento destruye su carácter histórico; por otra, si el progreso es comprendido únicamente a partir de su inmanencia histórica, su devenir es divinizado. Para Agustín, la redención es la finalidad de la historia, donde lo terrenal y lo divino se encuentran en pugna, pero durante la modernidad, esta teleología, cuyo agente es la humanidad, se vuelve, casi por completo, inmanente, además de que queda secularizada.

Una vez que el progreso, cuya finalidad es la redención, ha sido secularizado, pueden señalarse dos antinomias más. La primera, concerniente a la teleología inseparable de la historia moderna, se refiere a la contradicción entre la reconciliación y el dominio que la civilización mantiene con la naturaleza. Tal contradicción habita en el corazón del progreso ilustrado. Por ende, en la conferencia “Progreso”, Adorno escribe:

Pues el momento de la Ilustración, en cuanto termina en reconciliación con la naturaleza, al acallar el sobresalto que esta provoca, se hermana con el momento del dominio de la misma. Modelo del progreso, por más que se transponga en la divinidad, es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre. La represión ejercitada mediante tal control, que tiene su suprema forma de reflexión espiritual en el principio de identidad de la razón, reproduce el antagonismo. Cuanta mayor

¹⁷ Adorno, “Progreso”, 31.

identidad impone el espíritu dominador, tanta mayor injusticia padece lo no idéntico. Injusta se vuelve también la reacción de este. [...] Todo progresa en el todo; sólo no lo hace hasta hoy el todo mismo.¹⁸

Esta antinomia, propia del progreso secularizado, corresponde a que la actividad transformadora de la naturaleza implica cierta reconciliación con ella, puesto que su carácter amenazador y terrible queda, por lo menos en apariencia, neutralizado. Pero, al mismo tiempo, esta reconciliación conlleva un dominio de la naturaleza represivo para lo humano y lo no humano, como parte de un proceso civilizatorio que subsume y anula lo que es extraño a sus designios. En esta antinomia se muestra, a su vez, el lazo indisoluble que el progreso moderno mantiene con lo que Adorno y Max Horkheimer denominan como Ilustración, la cual “en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.¹⁹ Como señala Max Weber, este desencantamiento no implica un mayor y más profundo conocimiento de las condiciones generales del mundo y de la vida humana, sino el hecho de saber que el cálculo y la previsión son los valores que han anulado y sustituido a la imprevisibilidad de los poderes ocultos y operadores de un mundo mágico. Weber explica que a “diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización”.²⁰

A partir de esta instrumentalización moderna del mundo, con Adorno se observa que existe un anudamiento entre progreso, dominio e Ilustración. Si el progreso es la orientación de la humanidad hacia el mejoramiento de su situación actual, con el fin de redimirse, la vía para lograrlo es el dominio de la naturaleza que, además de constituirse como una represión de lo extraño, desencanta el mundo a través de la ciencia. La siguiente antinomia sobre el progreso secularizado apunta hacia una contradicción en torno a la actividad del dominio, donde el transcurso y el final de este movimiento se entrecruzan. Adorno comenta al respecto: “Progreso significa: salirse del hechizo —también el del progreso, él mismo naturaleza— en tanto la humanidad se percata de su

¹⁸ *Ibíd.*, 33.

¹⁹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 59.

²⁰ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, trad. por Francisco Rubio Llorente, (Madrid: Alianza, 1979), 200.

propia 'naturalidad' y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en esta. En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina".²¹ Aquí la contradicción consiste en que un verdadero progreso se consigue cuando se detiene la moderna dominación de la naturaleza; es decir, cuando el movimiento de la humanidad orientado hacia la redención y la dicha, realizado a través de la objetivación totalitaria del mundo, es interrumpido. Entonces, el progreso se obtendría cuando el devenir del progreso moderno e ilustrado es evitado. Ciertamente, Adorno apunta hacia la formación de un nuevo vínculo con la naturaleza que no esté basado en la dominación que es propia de la modernidad capitalista, esto es, se dirige hacia la búsqueda de una reconciliación donde la humanidad se reconozca a sí misma también como naturaleza.

Por último, la antinomia a la que se enfrentan tanto el progreso como la Ilustración consiste en que el devenir de la humanidad hacia su mejoramiento, basado en el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, no ha podido anular las relaciones de dominación ni la servidumbre. Más bien, se ha continuado con su reproducción. En *Dialéctica de la Ilustración*, este problema se expresa a través de una famosa alegoría donde Odiseo figura como el señor propietario que, separado del trabajo, de la organización y de la actividad productiva, solo goza de los productos obtenidos mediante la transformación de la naturaleza; mientras que los trabajadores, en un estado de servidumbre, se encuentran desvinculados de las cosas que precisamente producen. Por consecuencia:

El siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada. Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este precio, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexplicada con esta debilidad, el equivalente del poder. La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. [...] Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparables es la imparables regresión.²²

²¹ Adorno, "Progreso", 35.

²² Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 88.

En principio, esta antinomia se basa en el falso reconocimiento que mantienen entre sí las autoconciencias del señor y el siervo descritas por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.²³ Mientras que el esclavo, por miedo a morir, ha cedido su deseo al amo, este último no puede reconocerlo como una autoconciencia autónoma. Inversamente, el amo no puede ser advertido verdaderamente por el esclavo, porque el dominado ha sido completamente subsumido a los designios del dominador. Por otro lado, el progreso de la dominación, que involucra el sometimiento tanto de los seres humanos como de la naturaleza, tiene como contraparte el afianzamiento de comportamientos violentos que son fomentados por la represión que es efecto del poder perteneciente al señorío.

Frente a estas antinomias que corresponden al progreso, tanto en su forma teológica como en su versión ilustrada y secularizada, que hacen de este movimiento una imposibilidad si se comprende en un sentido positivo, Adorno apuesta por una reformulación negativa: el progreso significa, ahora, la acción de evitar que la humanidad incurra, de nuevo, en las peores de sus catástrofes. Por eso, el progreso es la oposición al triunfo del mal radical, pero no la consumación de su propio movimiento teleológico. “Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma”.²⁴

En esta reformulación, el progreso consiste, especialmente, en la resistencia de la humanidad a la repetición de un acontecimiento histórico específico: los campos de exterminio nazis. Por eso, el filósofo de la Escuela de Fráncfort declara que la “exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación”.²⁵ El exterminio nazi se presenta, entonces, como la manifestación más terrible del mal radical hasta la fecha, a la vez que constituye el límite mismo de la civilización. Los efectos de tal acontecimiento pueden comprenderse, como han sugerido Nadia Bou Ali y Ray Brassier, en los términos del final del significado. Esta finalización no corresponde a una metafísica del fin que remitiría a una sucesión de épocas, sino que se refiere a un evento histórico concreto, puesto que la muerte del significado “no puede ser abstraída del ascenso social del capital, del cual la Segunda Guerra Mundial es el

²³ Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. por Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pre-Textos, 2009).

²⁴ Adorno, “Progreso”, 47.

²⁵ Adorno, “La educación después de Auschwitz”, en *Consignas* trad. por Ramón Bilbao (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 80.

más reciente síntoma catastrófico. Este final —la calamidad radiante de la tierra ilustrada— manifiesta el nadir de la dialéctica de la ilustración, entendida como la recurrencia de la naturaleza en la razón que busca dominarla”.²⁶ Por este motivo, el progreso no puede afirmarse como el mejoramiento gradual de la humanidad, el cual es impulsado por la dominación de la naturaleza, sino como un estado permanente, tanto de crítica como de resistencia, cuyo objetivo es la evitación de una posible catástrofe, como aquella que, según Adorno, acabó con el significado de la civilización.

Esta clausura es concomitante a la conocida idea sobre que “luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema”.²⁷ Por tanto, en tales condiciones, la teoría crítica y su cuestionamiento dialéctico de la cultura —principalmente en la primera generación— deben mostrar las pruebas precisas de las incongruencias y las antinomias de la lógica de los objetos o procesos sociales que investiga.²⁸ En este sentido, Adorno expresa que para “la crítica inmanente lo logrado no es tanto una formación que reconcilie las contradicciones objetivas en el engaño de la armonía cuanto aquella que exprese negativamente la idea de armonía, formulando las contradicciones con toda pureza, inflexiblemente, según su más íntima estructura”.²⁹ Y en el caso del presente trabajo, se trata de identificar las antinomias del progreso, aun cuando esto significa darse cuenta de que los discursos y las prácticas sociales que buscan llevarlo a cabo no pueden superar sus contradicciones.

De Landa y la historia de las contingencias

Mientras que Adorno reformula la dialéctica hegeliana para extraer la potencia negativa que pone en marcha su crítica al progreso, la estrategia de De Landa, que va dirigida sobre este mismo problema, avanza por una vía dispar, pero en la cual también se manifiesta la urgencia de cuestionar radicalmente el proyecto de la modernidad capitalista. Tal estrategia crítica posee dos grandes fuentes: la ontología de Deleuze y determinadas tesis sobre la emergencia del capitalismo propuestas por Braudel, en *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. A través de esta otra crítica, el supuesto tiempo lineal, homogéneo y sucesivo del progreso está desarticulado. Para comenzar a

²⁶ Nadia Bou Ali y Ray Brassier, “After Too Late: The Endgame of Analysis”, en *Hegel, 250—Too Late?*, ed. por Mladen Dolar (Liubliana: Analecta y Goethe Institut, 2020), 21 (la traducción es mía).

²⁷ Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, en *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*, trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1962), 29.

²⁸ Ver Max Horkheimer, *Teoría crítica*, trad. por Edgardo Albizu y Carlos Luis (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 223-271.

²⁹ Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, 26.

desarrollar esta cuestión, resulta útil subrayar el subtítulo de la edición en español de *Mil años de historia no lineal*, escrito por De Landa *Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*. Entonces, ¿qué significa aquí la deconstrucción del progreso?

Como es sabido, el filósofo Jacques Derrida señala que la deconstrucción se refiere a la identificación de situaciones en las que los dualismos estructurantes del discurso filosófico, como lo activo y lo pasivo, lo sensible y lo inteligible o la naturaleza y la cultura, ya no pueden funcionar más.³⁰ Del mismo modo, Derrida explica que deconstruir “la filosofía sería así el pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta representación interesada en alguna parte”.³¹ En cambio, en la filosofía crítica de la historia moderna desarrollada por De Landa, la deconstrucción del progreso consiste en el desmontaje de su teleología. Esto significa evidenciar la realidad de una multiplicidad de procesos históricos coexistentes, humanos y no humanos, donde ya no es posible asegurar la existencia de los finalismos, las necesidades históricas y los destinos civilizatorios, o más bien coloniales, que han definido a la modernidad capitalista.

Como señala Karla Castillo Villapudua, la historia no lineal de De Landa se opone a aquella que “nos ha sido socializada como un relato de orden cronológico, que explica hechos de manera aislada, formando periodos, etapas, líneas sucesivas. Es decir, una concepción lineal del tiempo histórico, que reduce la simultaneidad de otros hechos, y los parcializa sin tomar en cuenta las combinatorias [...], no solo del mundo social, sino también del mundo natural”.³²

En este trabajo, la crítica del progreso, concerniente a la filosofía de De Landa, es expuesta en tres partes. Primera, se presenta la tesis sobre que la historia moderna puede comprenderse a partir de acontecimientos concretos y contingentes, en detrimento de la necesidad histórica que implicaría una sucesión lineal y teleológica de hechos. El ejemplo central que ilustra esta proposición es la emergencia contingente del capitalismo. Segunda, mientras que el progreso es una narrativa que coloca a la humanidad como su eje, en esta filosofía de la historia se realiza un descentramiento de lo humano, para mostrar que la cultura es un componente de la realidad, entre otros, que co-

³⁰ Ver Jacques Derrida, “La mitología blanca: La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. por Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 1994).

³¹ Jacques Derrida, *Posiciones*, trad. por Manuel Arranz (Valencia: Pre-Textos, 1976), 12.

³² Karla Castillo Villapudua, “Claves teóricas en Manuel de Landa: De la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal”, *Andamios: Revista de investigación social* 16, n.º 40 (2019): 244.

existe con materiales geológicos y biológicos que la determinan. La ontología de Gilles Deleuze es una pieza clave para articular esta idea. Tercera, se muestra que el progreso no ha sido simplemente un proceso civilizatorio e ilustrado que tiende al mejoramiento de la humanidad, sino que ha consistido, mayormente, en una serie de empresas capitalistas y coloniales que las grandes urbes europeas dirigieron, primero, sobre sí mismas y, después, sobre los territorios que colonizaron; por ejemplo, en América y África.

Sobre la afirmación de la contingencia histórica frente a la necesidad teológica, De Landa declara que la historia es “una narrativa de contingencias, no de necesidades; de oportunidades perdidas para seguir rutas diferentes de desarrollo, no de una sucesión lineal de formas de convertir la energía, la materia y la información en productos culturales”.³³ La necesidad se refiere a que los acontecimientos históricos solo pudieron haber ocurrido del modo en que lo hicieron, mientras que la contingencia consiste en que los eventos históricos pudieron desarrollarse de modos distintos o no haber sucedido como tales. La defensa de la contingencia histórica está justificada en *Mil años de historia no lineal*, mediante ejemplos concretos que son producto del trabajo de diversos economistas e historiadores como Paul Hohenberg, Lynn Hollen Lees³⁴ y William H. McNeill.³⁵ No obstante, el ejemplo más relevante respecto a la crítica del progreso corresponde a la contingencia del capitalismo, que es teorizada a partir de Braudel. La emergencia y el despliegue del capitalismo determinaron, en gran medida, el éxito del dominio occidental.

Una tarea central para hacer una crítica del progreso es mostrar que el surgimiento del capitalismo no fue una necesidad histórica que globalizó a la cultura europea, como una prueba de su destino civilizatorio, sino que fue producto de dinámicas económicas concretas, acontecidas en los puertos y en las principales capitales de Europa. Tales dinámicas, en efecto, pudieron no haber existido. Para exponer que la emergencia del capitalismo en Europa puede comprenderse como un acontecimiento contingente, se desarrollan, aquí, dos cuestiones: un resumen de la tesis de Braudel respecto al surgimiento del capitalismo; y un ejemplo sobre cómo en un pueblo oriental existieron las condiciones materiales para la globalización de su cultura, la cual no ocurrió por un motivo específico.

³³ Manuel de Landa, *Mil años de historia no lineal: Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, trad. por Carlos de Landa Acosta (Ciudad de México: Gedisa, 2017), 123.

³⁴ Ver Paul M. Hohenberg y Lynn Hollen Lees, *The Making of Urban Europe, 1000-1994* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

³⁵ Ver William Hardy McNeill, *Plagas y pueblos*, trad. por Homero Alsina Thevenet (Madrid: Siglo XXI, 1985).

Braudel organiza la actividad económica de Europa, durante el milenio pasado, a partir de tres flujos que coexisten entre sí: la vida material, la vida comercial y los *antimercados* (*antimarchés*) o *contramercados*. La vida material corresponde a las costumbres y al conocimiento práctico que tanto los campesinos como los trabajadores utilizaron para sustentar los pueblos y las ciudades, a partir de la transformación de animales y plantas en biomasa. La vida comercial se refiere a la circulación de este material orgánico, principalmente en las urbes, el cual es signado mediante la moneda, el precio y el crédito. Por su parte, los antimercados son organizaciones monopólicas u oligopólicas, capaces de controlar los precios del comercio, que se instalaron tanto en la vida material como en la vida comercial. En la interacción entre tales flujos, la zona de la economía de mercado vincula horizontalmente a diversos mercados, mientras que “cierto automatismo enlaza oferta ordinaria, demanda y precios. En fin, al lado o mejor encima de este mantel, la zona de contra-mercado es el reino de la confusión y del derecho del más fuerte. Es ahí donde se sitúa por excelencia el dominio del capitalismo —ayer como hoy, antes como después de la Revolución Industrial”.³⁶ Siguiendo las ideas de Braudel y De Landa, el capitalismo emergió, principalmente, debido a la proliferación de los antimercados, en las ciudades europeas, a mediados del milenio pasado. La condición para que se diera esta expansión antimerkantil fue que la economía del continente europeo estaba marcadamente descentralizada.

A propósito de las dificultades inherentes a la elucidación del surgimiento del capitalismo, De Landa articula las siguientes reflexiones: “La confusión conceptual generada por todos los diferentes usos de la palabra ‘capitalismo’ (entendido como ‘libre empresa’ o como modo de producción industrial o, más recientemente, como economía-mundo) está tan arraigada que hace prácticamente imposible un análisis objetivo del poder económico. [...] En vista de lo anterior, parece ser que la única solución consiste en reemplazar esta cansada palabra por el neologismo de *el antimercado*, sugerido por Braudel, y utilizarlo exclusivamente para referirse a un cierto segmento de la población de instituciones comerciales e industriales”.³⁷

A través de los antimercados, quedan localizadas las prácticas concretas que dieron lugar a la expansión del poder económico de las ciudades europeas. Tal desarrollo fue potenciado a partir de la manipulación de los precios por parte de los grandes comerciantes. Sin embargo, el crédito “fue el gran acelerador para las transformaciones del antimercado, ya fuese en el merca-

³⁶ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII: Tomo II; Los juegos del intercambio*, trad. por Vicente Bordoy Hueso (Madrid: Alianza, 1984), 191.

³⁷ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 58.

do al mayoreo o en el ultramarino. [...] El crédito (o más precisamente el interés compuesto) es un ejemplo de crecimiento explosivo o autoestimulante: *dinero engendrando dinero*, una imagen diabólica que hizo que muchas civilizaciones prohibieran la usura”.³⁸ El proceso de producción de dinero a través del dinero es una operación sobre la cual Deleuze y Félix Guattari, basándose en la fórmula D-M-D’ (Dinero-Mercancía-Dinero), propuesta por Marx, expresan: “La máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo. El capital se vuelve filiativo cuando el dinero engendra dinero o el valor una plusvalía [...]. Sólo en esas condiciones el capital se convierte en el cuerpo lleno, el nuevo *socius* [...] que se apropia de todas las fuerzas productivas”.³⁹

Si bien la existencia de los antimercados es capaz de explicar tanto la aparición como el despliegue del capitalismo, esta crítica del progreso adquiere mayor consistencia cuando se presenta el argumento histórico que permite elucidar la contingencia del poder económico del capital europeo. Tal argumento, suscrito por Braudel y De Landa, consiste en que la expansión económica, impulsada por los antimercados de las ciudades europeas, pudo haber existido en Oriente, a mediados del milenio pasado, pero la rigurosa centralización política de estas regiones impidió su desarrollo; al contrario de Occidente, donde las decisiones políticas y económicas no estaban circunscritas a un poder único. La consecuencia más perjudicial de esta centralización “fue hacer a las naciones de Oriente demasiado dependientes de las aptitudes individuales de sus élites”.⁴⁰ El filósofo mexicano-estadounidense ofrece más detalles de este proceso histórico cuando escribe:

El destino de China fue orientado hacia su interior por decisión de una élite cerrada de mandarines, en el momento en el que el secreto para dominar el mundo radicaba en la conquista de los océanos, ya fuese por las enormes ganancias del comercio marítimo, como por la captura de flujos de energía y materiales que la colonización hizo posible. China tuvo un liderazgo temprano en la carrera naval al realizar de manera precursora, desde el año 1405, varias expediciones al Océano Índico, en las cuales “sus grandes barcos probablemente llegaron a desplazar hasta 1 500 toneladas, en comparación a las 300 toneladas que alcanzaba a desplazar la carabela de Vasco de Gama [...] a finales del mismo siglo. Todo lo concerniente a estas expediciones eclipsó la dimensión de los posteriores logros alcanzados por los

³⁸ *Ibíd.*, 59.

³⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, trad. por Francisco Monge (Barcelona: Paidós, 1985), 234.

⁴⁰ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 63.

portugueses. Más barcos, más armas, más mano de obra, más capacidad de carga [...]”. Sin embargo, la rigidez de las élites que gobernaban China hizo dar marcha atrás a las políticas de expansión a ultramar y volcaron al país hacia el interior. De haber continuado esas expediciones “los navegantes chinos podrían perfectamente haberle dado la vuelta a África y haber descubierto Europa antes de que Enrique el Navegante muriera”. Y, podemos agregar, las ciudades europeas se hubieran convertido en colonias y zonas de abastecimiento de un imperio lejano.⁴¹

Entonces, el motivo específico por el cual China no globalizó su cultura ni su poder económico fue su severa centralización política. Empero, saber que existieron condiciones históricas, materiales y técnicas para la expansión económica y militar de una nación oriental, que pudo haber hecho de los territorios de Europa regiones de suministro, basta para romper con la idea del destino necesario, expansionista y “civilizador” de las ciudades europeas que colonizaron otros continentes. Esta idea teleológica se encuentra como base del proyecto del progreso en la modernidad capitalista.

La primera parte de esta crítica del progreso, en la filosofía de Manuel de Landa, ha consistido en identificar la emergencia contingente del capitalismo, a partir de los antimercados europeos, y en mostrar que el dominio económico globalizante pudo haberse extendido desde territorios orientales. La segunda corresponde al descentramiento de lo humano mediante la elaboración de tres narrativas históricas, concernientes a flujos materiales geológicos, biológicos y lingüísticos, que van del año mil al año dos mil de nuestra era. En este sentido, *Mil años de historia no lineal* trata de una historia de la materia, cuya diversidad de procesos opera de manera autónoma, donde ni las sociedades humanas ni sus empresas técnicas y civilizatorias figuran como la meta última de un progreso en curso. Si el progreso consiste en la trayectoria que la humanidad presente sigue hacia su mejoramiento o redención, como también observó Adorno, la concepción de la historia de De Landa descompone este relato cuando se describen, a detalle, los devenires de los tres tipos de flujos materiales mencionados. En esta historia material, donde la teleología humana es disuelta en procesos y causalidades no lineales,

[Las] tres esferas de la realidad (geológica, biológica y lingüística) no serán vistas como etapas progresivamente más sofisticadas de una evolución que culminaría en la humanidad como la corona de todo el proceso. Es verdad que un pequeño subconjunto de materiales geológicos (carbón, hidrógeno, oxígeno y otros nueve elementos) constituyó el sustrato para la emergencia de los seres vivos; de igual

⁴¹ *Ibíd.*, 63-64.

forma, un pequeño subconjunto de materia orgánica (ciertas neuronas en la neocorteza del cerebro humano) proporcionó el sustrato necesario para el lenguaje. Pero lejos de ir avanzando en etapas progresivas que irían incrementando el grado de perfección, estas emergencias sucesivas son meras *acumulaciones* de diferentes tipos de materiales, acumulaciones en las que cada capa sucesiva no forma un nuevo mundo encerrado en sí mismo, sino por el contrario, se resuelve en coexistencias e interacciones de distintos tipos.⁴²

El progreso de la humanidad, considerado como el movimiento lineal dirigido hacia la consumación de sus empresas civilizatorias más sofisticadas, es dislocado en esta concepción de la historia, cuando se explica que los sustratos materiales que sostienen a la cultura humana son acumulaciones contingentes, y no progresiones teleológicas, que cohabitan y se organizan a partir de las capacidades y las tendencias de las entidades que las conforman. Las organizaciones específicas de materiales han dado lugar, de manera contingente, a realidades novedosas e irreductibles que no existían previamente, como en el caso de los materiales geológicos que son el soporte de los seres vivos, y como la materia orgánica cerebral concreta que funge como la condición del lenguaje humano y, por tanto, de la cultura. Esto significa que la vida humana, junto con sus prácticas sociales y culturales, está integrada a la historia de la materia.

Sobre lo anterior, De Landa ha elaborado una teoría filosófica sobre las capacidades y las tendencias de la materia, a saber, una teoría de las emergencias, que explica, por ejemplo, la formación de las prácticas sociales de los animales y las organizaciones políticas arcaicas de los seres humanos, en *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*.⁴³ Las entidades que emergen a partir de las interacciones entre tales capacidades y tendencias son denominadas como ensamblajes: síntesis o totalidades de propiedades heterogéneas cuyas potencialidades son irreductibles a los componentes que las conforman. Los organismos, las especies, los ecosistemas, las personas y las sociedades son ejemplos de ensamblajes, los cuales son producto de procesos históricos específicos.⁴⁴ Así, la teoría de las emergencias se complementa con una teoría de los ensamblajes.

Esta comprensión de la realidad, donde materia y cultura se encuentran integradas, además de tener su anclaje en ciencias naturales y sociales, se ci-

⁴² De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 21.

⁴³ Ver Manuel de Landa, *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason* (Chennai: Continuum, 2011).

⁴⁴ Ver Manuel de Landa, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, trad. por Carlos de Landa Acosta (Buenos Aires: Tinta limón, 2021).

mienta en la ontología de Deleuze, quien describe el carácter unívoco de la realidad como sigue: “La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjoncta* [...] Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción”.⁴⁵

Desde este planteamiento ontológico, los mundos de los materiales geológicos, biológicos y lingüísticos coexisten dentro de la univocidad de una sola realidad, en la cual la divergencia de sus procesos es afirmada. Del mismo modo, las emergencias, que eventualmente puedan ocurrir a partir de ensamblajes y materiales concretos, se encontrarán integradas a esta univocidad, puesto que fuera de ella no habría algo que pueda ser o concebirse.⁴⁶ Tal afirmación conduce a negar la existencia de un ámbito trascendente que influye en las determinaciones de las organizaciones materiales, a la manera de un finalismo o de una meta última que las dirija progresivamente hacia algún objetivo.

Finalmente, la tercera parte de esta crítica corresponde a mostrar que el progreso de la modernidad capitalista no fue un mero dominio de la naturaleza, con el fin de conseguir la dicha para la humanidad entera, sino que consistió en una expansión económica, política y militar, potenciada por las principales ciudades europeas, dirigida, en principio, hacia territorios aledaños y, después, hacia continentes como América y África. Esta expansión, impuesta sobre América, a mediados del milenio pasado, sirvió para la obtención de nuevos medios de subsistencia destinados a las urbes y los asentamientos de las potencias europeas. De Landa, basándose principalmente en las investigaciones históricas de Braudel y McNeill, comenta, en torno a los ecosistemas urbanos europeos, que cuando “la relación simple entre una ciudad y sus zonas circundantes de abastecimiento fue dejada atrás, muchas grandes ciudades comenzaron a extraer sus nutrientes en su mayor parte de una sola y basta fuente, replicando en una escala mucho mayor la relación parasitaria original que cada una de las ciudades tenía con su campiña”.⁴⁷

El filósofo mexicano-estadounidense concibe a las ciudades europeas como entidades parasitarias que, al agotar las vías de suministro que les circundaban, replicaron esta relación, primero, en el este de su continente y, a

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. por Miguel Morey (Barcelona: Paidós, 2011), 215.

⁴⁶ Ver Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2011).

⁴⁷ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 164.

continuación, en el territorio americano, con el cual articularon un vínculo de centro-periferia. En este punto, el eje del análisis del colonialismo es la transmisión de biomasa, entre continentes, que abastece a las urbes europeas. Por consiguiente, puede afirmarse que capitales como “Madrid, [...] Londres y Lisboa, usaron sus propios materiales biológicos, minerales y culturales para disolver las defensas exteriores, destrozaron las lealtades locales y debilitar las tradiciones indígenas. [...] Una transferencia masiva de personas, animales y plantas fue necesaria para establecer una presencia permanente por parte de Europa”.⁴⁸ Como también señala el historiador Enrique Semo,⁴⁹ la expansión en ciernes del capitalismo y el despliegue del progreso, en los comienzos de la modernidad, son indisociables de las empresas coloniales dirigidas sobre América.

Como parte de un proceso de homogenización cultural con alcances globales por parte de Europa, que incluyó la formación de neoeuropas; es decir, de réplicas de las ciudades europeas en diversos continentes, el otro importante ejemplo del colonialismo propio de la modernidad capitalista, en el marco de la crítica desarrollada por De Landa, es la invasión de África durante el siglo XIX. El eje del análisis en este momento colonial es la imposición de los materiales lingüísticos europeos; es decir, la expansión cultural de lenguas como el inglés y el francés, en el territorio africano. Aunque también África funcionó como una zona de abastecimiento para la manutención de las ciudades europeas y como una reserva humana para el reclutamiento de soldados, las potencias colonizadoras impulsaron su dominio lingüístico y cultural. Según De Landa, por dos principales motivos: “Por un lado, las instituciones del Gobierno colonial estaban interesadas en organizar las reservas de pueblos africanos para posiciones administrativas domésticas [...] Los Gobiernos coloniales necesitaban, por ende, un lenguaje propio de la administración, así como un lenguaje de mando. Por otro lado, [...] se necesitaba un lenguaje común para la educación (típicamente occidental), pero también era necesaria la elaboración de idiomas locales con el propósito de transformarlos en vehículos para la comunicación espiritual”.⁵⁰

Este análisis del colonialismo, cuyos ejes son la transferencia de biomasa y la imposición lingüística, las cuales sirvieron a la consolidación del dominio de las principales capitales europeas, involucra las dos primeras partes de esta crítica al concepto de *progreso*, en el pensamiento de De Landa. Las razones correspon-

⁴⁸ *Ibíd.*, 170.

⁴⁹ Ver Enrique Semo, *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios: I. Los actores; Amerindios y africanos, europeos y españoles* (Ciudad de México: UNAM / Siglo XXI, 2018).

⁵⁰ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 297.

den a que es necesario asumir la existencia de una realidad unívoca donde interactúan diversos ensamblajes materiales; y a que la emergencia del capitalismo en Europa es indisoluble del crecimiento de los antimercados que, para subsistir, requirieron controlar el movimiento y los precios de los flujos materiales geológicos y orgánicos, a una escala cada vez más global, en nuevos territorios.

Reconciliación y experimentación con la naturaleza

El problema común que constituye un desafío para las críticas del progreso, desarrolladas en este trabajo, es la relación que las prácticas sociales y culturales humanas deben mantener con la naturaleza; en otras palabras, con aquello que, paradójicamente, se les sustrae, pero a lo cual, al mismo tiempo, pertenecen, si se desea eludir la destructividad que acompaña al devenir de la modernidad capitalista. Por consecuencia, en estas conclusiones se exploran, de manera breve, los conceptos de naturaleza propuestos, respectivamente, por Adorno y De Landa; las alternativas que estos filósofos presentan como posibilidades para romper con el dominio de la naturaleza y de las sociedades que caracterizan al progreso de la modernidad capitalista; y, para terminar, se presenta una prueba en la que se encuentran tales alternativas respecto a su consecución.

En “La idea de historia natural”, Adorno define la naturaleza como lo mítico, distanciándose de una comprensión matemática de la realidad impulsada en la modernidad. Por “‘mítico’ se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente, lo que en ella hay de sustancial. Lo que estas expresiones acotan es lo que aquí se entiende por ‘naturaleza’”.⁵¹ En esta definición se busca disolver la distinción entre historia y naturaleza, a través de la conceptualización de la continuidad de la naturaleza en la historia, es decir, mediante el entendimiento del ser histórico como ser natural y ontológico. Esto implica, a su vez, una reconversión de la historia concreta en naturaleza dialéctica. Se trata de “captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, [...] captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza”.⁵² Tal comprensión de la naturaleza como realidad histórica conduce a afirmar que la dominación ilustrada, tanto de lo humano como de lo no humano, es una acción que lo natural realiza sobre sí mismo, de la cual, paradójicamente, pretende distinguirse.

⁵¹ Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural”, en *Actualidad en la filosofía*, trad. por José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Altaya, 1994), 104.

⁵² *Ibíd.*, 117.

Por su parte, el concepto de *naturaleza* ubicado en el pensamiento de De Landa es también intrínsecamente histórico. Y aunque su organización no es dialéctica, el carácter histórico de la naturaleza se expresa en las formaciones, las interacciones y las coexistencias de los flujos materiales que la componen. Por eso, la naturaleza es aquí concebida como una corriente continua “de materia y energía experimentando transiciones críticas y en las que cada nueva capa de material acumulado enriquece la reserva de dinámicas y combinatorias no lineales disponibles para la generación de nuevas estructuras y procesos. Las rocas y los vientos, los gérmenes y las palabras, son diferentes manifestaciones de esta realidad dinámica y material”.⁵³ La cultura humana ha emergido, de manera contingente, a raíz de combinaciones y acumulaciones específicas de los flujos que constituyen esta naturaleza dinámica y material. Su historia carece de teleología y está integrada a una historia material más amplia. Por este motivo, De Landa explica el surgimiento del capitalismo mediante la historia de las ciudades europeas —ellas mismas flujos minerales sedimentados—, de su economía urbana y de su subsistencia, dependiente de las transferencias de biomasa. La expansión del capitalismo europeo sobre su propio continente, pero también sobre territorios extranjeros a través del colonialismo, es el acontecimiento que desenmascara al progreso, cuya apariencia es la de un movimiento histórico e ilustrado que supuestamente involucra, de manera universal, a la humanidad bajo la promesa de una felicidad colectiva.

Además de teorizar las antinomias inherentes al progreso y de reformular su concepto como un estado de resistencia y crítica permanentes, cuyo objetivo es evitar la repetición de las peores catástrofes ocasionadas por la actividad humana, Adorno vislumbra la posibilidad de una *reconciliación* (*Ver-söhnung*)⁵⁴ con la naturaleza, por parte de la civilización. Aquí, la naturaleza se prolonga en la cultura como la historia de su propia dominación. El modelo de la reconciliación con la naturaleza, que implica darse cuenta de su dinámica histórica y de la pertenencia humana a ella, Adorno lo encuentra en la forma literaria de la tragedia. Se trata de

La mitología que subyace a la tragedia, que es dialéctica en sí misma en todo momento porque, por una parte, lleva en sí la condición culpable del ser humano caído en la cadena de dependencias de la naturaleza, y al mismo tiempo, aplaca ese destino por sí misma; porque el ser humano se alza a sí mismo como ser humano sobre el destino. El elemento dialéctico radica en que los mitos trágicos contienen

⁵³ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 21.

⁵⁴ Ver Theodor W. Adorno, “Die Idee der Naturgeschichte”, en *Adorno: Gesammelte Schriften; Band 1. Philosophische Frühschriften*, ed. por Rolf Tiedemann (Fráncfort: Suhrkamp, 1990), 351.

a la vez, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, ese radical rebasar la cadena de dependencias de la naturaleza.⁵⁵

Entonces, la reconciliación consiste en superar la dependencia humana a la naturaleza, cuya extensión se manifiesta en la historia de la civilización, pero sin recurrir a la dominación ilustrada, totalizadora y coparticipe de la servidumbre. Esta reconciliación está también relacionada con que la dominación, la servidumbre y la falta de libertad colectiva figuran, dialécticamente, como las condiciones mismas para su propia superación: las “condiciones de posibilidad de la reconciliación son la antítesis de esta; las de la libertad en la necesidad”.⁵⁶

La exigencia que De Landa demanda para hacer frente a los rasgos destructivos, dominadores y homogeneizadores de la modernidad capitalista, respecto a lo humano y lo no humano, no es una reconciliación entre razón y materia, sino una *experimentación* —“*an experimental and empirical attitude*”—⁵⁷ que es tanto política como técnica. Esta experimentación consiste en la búsqueda de nuevas articulaciones entre las instituciones sociales, actuales y posibles, y el tipo de dispositivos técnicos que transformaron la civilización de modos que no tenían precedente. Estos dispositivos son denominados como “embonajes” (*meshworks*),⁵⁸ entre los cuales se encuentran, por ejemplo, las tecnologías que automatizan las manufacturas y las redes de telecomunicaciones.

Adorno y De Landa confluyen en que el progreso de la modernidad capitalista es un programa que anula la diferencia, lo no-idéntico y lo heterogéneo. Por un lado, en el progreso de la Ilustración, a través de “la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos [...] a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida”;⁵⁹ por otro, desde la modernidad, “el grado de homogeneidad en el mundo se ha incrementado considerablemente, mientras que la heterogeneidad ha llegado a ser vista casi como un fenómeno patológico o, al menos, como un problema que debe ser eliminado”.⁶⁰ Sin embargo, ambos autores se distancian en cuanto a sus posiciones sobre la técnica. Mientras que De Landa confía en que la experimentación técnica y política puede hacer frente a la homogeneización del progreso capitalista, en el marco de una nueva política de izquierda,⁶¹ Adorno reconoce en la técnica

⁵⁵ Adorno, “La idea de historia natural”, 130-131.

⁵⁶ Adorno, “Progreso”, 34.

⁵⁷ Manuel de Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History* (Nueva York: Swerve, 2000), 69.

⁵⁸ Ver De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 28-29.

⁵⁹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 89.

⁶⁰ De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 84.

⁶¹ Ver Manuel de Landa, “Materialism and Politics”, en *Deleuze: History and Science* (Nueva York: Atropos Press, 2010).

moderna una instrumentalización de la cultura que le inspira desconfianza, la cual se atestigua en aseveraciones como la siguiente: “La racionalidad de la técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía”.⁶² A pesar de esta diferencia crucial, las alternativas de la reconciliación y la experimentación responden a un mismo problema: el progreso de la modernidad capitalista que, en un supuesto movimiento rectilíneo y ascendente, muestra su incapacidad para consumarse e, incluso, alcanza a su contraparte como barbarie.

Para finalizar, en este texto se sugiere que tanto la reconciliación como la experimentación técnica y política, alternativas cuyo fin es salir de la trayectoria de la modernidad capitalista, se encuentran con una prueba que puede enunciarse así: una naturaleza cuya relación con las prácticas y los desig-nios humanos consiste en la indiferencia. Esta indiferencia se refiere a que los acontecimientos, tanto actuales como posibles, que se sustraen a lo humano y que constituyen lo real, ocurren sin ninguna intencionalidad antropomór-fica, carecen de causas finales preestablecidas y están vacíos de propósito. En todo caso, el significado, la condición para designar cualquier propósito, ha emergido a partir de organizaciones específicas de la materia orgánica, correspondiente al cerebro humano. El significado se encuentra circunscrito a esta emergencia. La organización material y biológica que funge como la condición tanto del significado como de cualquier propósito no solamente los precede, sino que también, en ella, estos son inexistentes. El filósofo Jean-François Lyotard se acerca a esa idea cuando escribe: “La materia no nos plantea ninguna pregunta ni espera ninguna respuesta. Nos ignora. Nos hizo como hace los cuerpos, por azar y según sus leyes”.⁶³

Entonces, la intencionalidad humana presente en el deseo de reconcilia-ción se encuentra ante una naturaleza carente de intenciones y de propósitos; del mismo modo que la experimentación técnica y política se confronta con una materia extraña a los intereses humanos. Pese a esta prueba, las filoso-fías críticas del progreso de Adorno y De Landa contribuyen a evitar que se considere a la naturaleza como algo dado, inclusive esencial, incapaz de modifcarse, debido a su carácter histórico. Si la naturaleza se manifiesta en la racionalidad, bajo la forma de su propia dominación, o si las prácticas socia-

⁶² Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 166.

⁶³ Jean-François Lyotard, “Si se puede pensar sin cuerpo”, en *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*, trad. por Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998), 20.

les humanas constituyen solo una expresión de una historia material más extensa, la distinción entre lo dado y aquello que es producto de la actividad humana se desdibuja, lo cual, por lo menos, puede contribuir a la conjura de horizontes de transformación en el mundo.

Bibliografía citada

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Traducido por José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.
- “Die Idee der Naturgeschichte”. En Theodor Adorno: *Gesammelte Schriften*; Band I. Philosophische Frühschriften, editado por Rolf Tiedemann. 345-365. Fráncorft: Suhrkamp, 1990.
 - “La crítica de la cultura y la sociedad”. En *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducido por Manuel Sacristán. 9-29. Barcelona: Ariel, 1962.
 - “La educación después de Auschwitz”. En *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
 - “La idea de historia natural”. En *Actualidad en la filosofía*. Traducido por José Luis Arantegui Tamayo. 103-134. Barcelona: Altaya, 1994.
 - “Progreso”. En *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao, 27-47. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.
- Barrios, José Luis. “La forma y la hiancia: Negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”. *Revista de Filosofía*, n.º 150 (2021): 312-343. doi: <https://doi.org/10.48102/rdf.v53i150.86>
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Ítaca, 2008.
- Bou Ali, Nadia y Ray Brassier. “After Too Late: The Endgame of Analysis”. En *Hegel, 250—Too Late?*, editado por Mladen Dolar, 11-30. Liubliana: Analeceta y Goethe Institut, 2020.
- Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XVI-XVIII: Tomo II. Los juegos del intercambio*. Versión española por Vicente Bordoy Hueso. Madrid: Alianza, 1984.
- Bury, John. *La idea del progreso*. Traducido por Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza, 2009.
- Castillo Villapudua, Karla. “Claves teóricas en Manuel de Landa: De la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal”. *Andamios: Revista de investigación social* 16, n.º 40 (2019): 229-250. doi: <https://doi.org/10.29092/uacm.v16i40.705>

- De Landa, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Nueva York: Swerve, 2000.
- “Materialism and Politics”. En Deleuze: *History and Science*, 29-49. Nueva York: Atropos Press, 2010.
 - *Mil años de historia no lineal: Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Ciudad de México: Gedisa, 2017.
 - *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*. Chennai: Continuum, 2011.
 - *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2011.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1985.
- Derrida, Jacques. “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. En *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín, 247-311. Madrid: Cátedra, 1994.
- *Posiciones*. Traducido por Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1976.
- Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. En *Las ilusiones de la modernidad: Ensayos*, 133-197. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Ferreyra, Julián. *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze*. Buenos Aires: La Cebra, 2022.
- “Deleuze”’s Hegel: Criticism and Praise at the Edges of Thought”. En *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives*, editado por Dorothea E. Olkowski y Julián Ferreyra, 85-101. Maryland: Rowman & Littlefield, 2020.
 - “El nacimiento en la biopolítica: La génesis de la vida en Hegel y Deleuze”. *Daímon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 61 (2014): 149-164. doi: 10.6018/daimon/163931
 - “Ideas, from Hegel to Deleuze”. *Comparative and Continental Philosophy* 4, n.º 1 (2012): 93-104. doi: <https://doi.org/10.1558/ccp.v4i1.93>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- Hohenberg, Paul M. y Lynn Hollen Lees. *The Making of Urban Europe, 1000-1994*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- Kant, Immanuel. “Crítica de la razón pura”. En *Immanuel Kant I*. Traducido por Pedro Ribas. Barcelona: Gredos / RBA, 2014.
- Lyotard, Jean-François. “Si se puede pensar sin cuerpo”. En *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons, 17-31. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- McNeill, William H. *Plagas y pueblos*. Traducido por Homero Alsina Thevenet. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Müller-Doohm, Stefan. *Adorno: A Biography*. Traducido por Rodney Livingstone. Cornwall: Polity Press, 2005.
- Nesbitt, Nick. “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and Ethics of Internal Difference”. *SubStance* 34, n.º 2 (2005): 75-97. doi: 10.1353/sub.2005.0034
- San Agustín. *Obras de San Agustín: Tomo XVI. La Ciudad de Dios*. Traducido por Fr. José Morán. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958.
- Semo, Enrique. *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*: I. Los actores; Amerindios y africanos, europeos y españoles. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, 2018.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- Weber, Max. “La ciencia como vocación”. En *El político y el científico*. Traducido por Francisco Rubio Llorente, 180-231. Madrid: Alianza, 1979.
- Wiggershaus, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. Traducido por Marcos Romano Hasán. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.