

Introducción

Damián Gálvez

Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica

Intervenciones

Diamela Eltit
Mario Garcés

Pensar la revuelta

Rodrigo Karmy

Chile despertó

Begoña Ugalde

Piedra Papel Tijera

Artículos

Judith Butler

Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades

Miguel Vatter

The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism

Jacques Lezra

Insuficiencia

Nicolás del Valle

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer

J. Camilo Valdés

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Lieta Vivaldi
Danitza Pérez
Mistral Ensignia

Regulación de las Tecnologías Reproductivas Asistidas en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista

Javier Cristiano
Guido Montali

Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder

Claudio Espinoza

Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política

Laura Gentilezza

Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra

Reseñas

Alejandro Fielbaum

Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamérica, 1898-1950)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025

Matías Escobar

Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta*. Buenos Aires: Palinodia, 2025

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer¹

The Twilight of Civilization: Domination, Nature and Instrumental Reason in Max Horkheimer

O crepúsculo da civilização: dominação, natureza e razão instrumental em Max Horkheimer

Nicolás del Valle Orellana

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

Resumen

Este artículo propone una lectura sistemática de la obra de Max Horkheimer a partir de la noción de crepúsculo como figura crítica para comprender la crisis civilizatoria contemporánea. Se examina cómo el tránsito histórico desde la razón objetiva hacia la racionalidad instrumental transforma las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, consolidando formas de dominio que se expresan tanto en la explotación ecológica como en la modelación de subjetividades adaptadas a las exigencias del sistema. A partir de textos clave escritos entre 1930 y 1970, se muestra que este proceso conduce a la configuración del “mundo administrado”, un orden social caracterizado por la racionalización total de la vida, la tecnificación de los vínculos y la neutralización de la capacidad crítica. Sin embargo, el artículo sostiene que el diagnóstico no se agota en la descripción del declive, pues reconoce la persistencia de restos de libertad, afectos no instrumentalizados y prácticas emancipatorias que anuncian la posibilidad de un nuevo amanecer. Desde esta perspectiva, la metáfora del crepúsculo permite pensar la modernidad tardía como un tiempo umbral en el que decadencia y transformación coexisten, y en el que la crítica filosófica constituye una orientación mínima frente a la crisis actual.

Palabras clave: Razón instrumental, dominio, naturaleza, mundo administrado, Horkheimer.

¹ Una versión preliminar de este texto fue presentada como conferencia inaugural en el V Coloquio de Teoría Crítica, titulado “Horkheimer y la crisis de la razón”, organizado por el Magister en Pensamiento Contemporáneo en conjunto con el Núcleo DESDEH, realizado el 16 de enero de 2025 en el Centro de Extensión Los Canelos (Valdivia, Chile).

Abstract

This article offers a systematic reading of Max Horkheimer's work through the notion of twilight as a critical figure for understanding the contemporary civilizational crisis. It examines how the historical transition from objective reason to instrumental rationality transforms the relationship between humanity and nature, consolidating forms of domination expressed both in ecological exploitation and in the shaping of subjectivities adapted to systemic demands. Drawing on key texts written between the 1930s and the 1970s, the article shows that this transformation leads to the emergence of the "administered world," a social order characterized by the total rationalization of life, the technification of human relations, and the neutralization of critical capacities. However, Horkheimer's diagnosis does not conclude in mere cultural pessimism. Instead, it highlights the persistence of remnants of freedom, non-instrumentalized affective ties, and emancipatory practices that may signal the possibility of a new dawn. From this standpoint, the metaphor of twilight frames late modernity as a threshold time in which decline and transformation coexist, and in which philosophical critique offers a minimal but necessary orientation amid the present crisis.

Keywords: Instrumental reason, Domination, Nature, Administered world, Horkheimer.

Resumo

Este artigo propõe uma leitura sistemática da obra de Max Horkheimer a partir da noção de crepúsculo como figura crítica para compreender a crise civilizatória contemporânea. Examina-se como a transição histórica da razão objetiva para a racionalidade instrumental transforma a relação entre a humanidade e a natureza, consolidando formas de dominação expressas tanto na exploração ecológica quanto na formação de subjetividades ajustadas às exigências do sistema. Com base em textos escritos entre as décadas de 1930 e 1970, demonstra-se que esse processo conduz ao surgimento do “mundo administrado”, uma ordem social marcada pela racionalização total da vida, pela tecnificação dos vínculos e pela neutralização da capacidade crítica. No entanto, o diagnóstico de Horkheimer não se limita à descrição do declínio: reconhece a persistência de restos de liberdade, afetos não instrumentalizados e práticas emancipatórias que podem anunciar a possibilidade de um novo amanhecer. Sob essa perspectiva, a metáfora do crepúsculo permite pensar a modernidade tardia como um tempo limiar no qual decadência e transformação coexistem, e no qual a crítica filosófica constitui uma orientação mínima diante da crise atual.

Palavras-chave: Razão instrumental, Dominação, Natureza, Mundo administrado, Horkheimer.

Recibido: 06 de enero de 2026

Aceptado: 28 de abril de 2026

Introducción

La obra de Max Horkheimer constituye un notable esfuerzo filosófico para diagnosticar las tensiones inherentes a la modernidad. Como ya destacaba Kant en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, la pregunta de la crítica es una pregunta por la actualidad, por el propio presente en el que nos encontramos (Foucault, 1993; Kant, 2013). Horkheimer sigue esta herencia crítica, situando toda su obra en sus propios contextos sociohistóricos, modulando su trabajo y sus propuestas teóricas a la contingencia, sin por ello concesionar su aproximación teórico-crítica a su época. Siguiendo el título de este escrito, la crisis de la razón que expone Horkheimer en sus textos corresponde, primero, a la crisis del capitalismo como modo de producción e intercambio, y luego, a una crisis de la civilización en su conjunto frente a las amenazas de extinción de la humanidad y del planeta de manos de la catástrofe bélica, ambiental o tecnológica.

Su crítica de la razón, articulada de manera contundente en textos como *Dialéctica de la Ilustración* (1944), escrita en colaboración con Theodor W. Adorno, y *Eclipse de la razón* (1947), ofrece una reflexión incisiva sobre la racionalidad que caracteriza a la civilización occidental y su vínculo con la crisis contemporánea.

El contexto histórico en el que estos textos fueron concebidos no es menor: la primera mitad del siglo XX, marcada por el auge del totalitarismo, el exilio forzado de numerosos intelectuales europeos y la consolidación del capitalismo avanzado en los Estados Unidos. Durante su exilio, Horkheimer y Adorno intentaron desentrañar no solo las dinámicas políticas y económicas del momento, sino también las estructuras más profundas que subyacían a lo que percibían como un “eclipse” de la razón. Este concepto, que señala el desplazamiento desde una razón orientada a fines hacia una racionalidad instrumental, constituye el eje en torno al cual se articula gran parte de su crítica.

La obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), originalmente titulada *Fragments filosóficos*, puede entenderse como un esfuerzo por comprender las transformaciones de la racionalidad moderna en un contexto de crisis global. Esta pregunta se remonta a los orígenes de Occidente, lo que indica que las raíces de la crisis pueden identificarse desde sus inicios, donde es posible encontrar ciertas formas originarias de aquella modalidad de la razón que se instaura como dominante en la modernidad. Este texto, compuesto por un capítulo conceptual y una serie de estudios críticos, indaga en el vínculo entre la razón, la dominación y la cultura occidental.

Paralelamente, Horkheimer trabajaba en *Eclipse de la razón*, una obra que profundiza en estas mismas problemáticas y que posteriormente fue revisada y publicada en alemán bajo el título *Crítica de la razón instrumental* (1967). La lectura de estos textos a la luz de “nuestro” presente suscita preguntas urgentes:

¿Estamos presenciando una crisis de la civilización? ¿Está nuestra civilización en crisis? Y en caso de que la tentativa sea que sí estamos en una crisis de la civilización, ¿cuál es la racionalidad que la caracteriza? Estas contribuciones, en conjunto, no sólo examinan el devenir histórico de la racionalidad, sino que también proponen una lectura crítica de la civilización moderna como un proyecto en crisis.

Sostengo como hipótesis de lectura que los escritos de Horkheimer de este período apuntan a una crítica de la civilización como un proyecto teórico más amplio que las propuestas que en ese entonces el marxismo occidental ofrecía como lectura crítica, proponiendo interrogar las relaciones entre razón, dominio y naturaleza, pues en ellas se encontraría una posibilidad de avanzar hacia un horizonte emancipatorio.

A partir de los conceptos de razón instrumental y de dominación de la naturaleza en Horkheimer, examinaré cómo estas categorías permiten comprender la emergencia de un “mundo administrado” en el que las relaciones sociales, culturales y ecológicas se estructuran bajo la lógica del cálculo y de la instrumentalización. Este diagnóstico, aunque formulado en la primera mitad del siglo XX, resulta profundamente relevante para pensar problemáticas contemporáneas como la mercantilización de la cultura, la crisis ambiental y la expansión de las lógicas algorítmicas en la producción de la vida social.

El argumento se presentará en tres momentos. En primer lugar, abordaré el diagnóstico de la crisis de la civilización según Horkheimer, señalando cómo esta crisis refleja la decadencia de los valores ilustrados que alguna vez prometieron la emancipación, y luego exploraré la relación entre la racionalidad y la dominación imperante en el mundo contemporáneo. En segundo lugar, exploraré el concepto de razón en Horkheimer a través del proceso de decaimiento de la razón objetiva y su transformación en una racionalidad instrumental que subordina los fines éticos y políticos a la eficacia técnica. Con ello, se espera obtener un análisis de la relación de dominación de la naturaleza como núcleo de las relaciones de poder que configuran tanto la explotación del medio ambiente como la formación de la subjetividad moderna. Finalmente, en un tercer momento, reflexionaré sobre la noción de mundo administrado, examinando su relación con la industria cultural como mecanismo central de reproducción social. Esto nos permitirá preguntarnos por el “crepúsculo” de la civilización y por la posibilidad de imaginar un mundo distinto, no regido por el dominio. Con este análisis, propongo una clave de lectura de la obra de Horkheimer que no solo constituye un marco teórico crucial para comprender las contradicciones de la modernidad y de nuestra civilización, sino que también ofrece herramientas para anhelar horizontes emancipatorios frente a las estructuras de dominación que persisten en la actualidad.

Crisis de la civilización

En uno de sus escritos tempranos, datado entre 1926 y 1931 y publicado con seudónimo bajo el título “Crepúsculo” [*Dämmerung*], Horkheimer ya hace patente la decadencia de la época que presenciaba (Horkheimer, 1987a). El libro, compuesto por una constelación de fragmentos filosóficos escritos de manera improvisada y contingente sin estructuración —como el propio Horkheimer adelanta en el prólogo de la publicación con su nombre en 1933—, comienza con un aforismo que lleva el mismo título (“Crepúsculo”). En dicho fragmento, el autor señala la “incierto suerte” de los principios, los valores y las ideologías en Europa, lo que nos plantea la pregunta sobre “hasta qué punto ha avanzado ya el crepúsculo” (Horkheimer, 1987a, p. 21). Aquella Europa que enarbola los estandartes del progreso y la libertad termina en una sofisticación de los mecanismos de dominio, a través de sus formas imperiales, que nada tienen que envidiar a la Inquisición que se buscó superar. En este sentido, ya se adelantaba una tesis que luego sería desarrollada con mayor profundidad: la *dialéctica de la Ilustración*. Y cito:

El imperialismo de los grandes estados europeos no tiene nada que envidiar al medioevo con sus hogueras; sus símbolos son protegidos con aparatos más sofisticados y con guardias mejor dotados que los santos de la Iglesia medieval. Los enemigos de la inquisición convirtieron aquel ocaso en el alba de un nuevo día (Horkheimer, 1987a, p. 21).

En la cita, Horkheimer establece un paralelismo entre la opresión medieval y la modernidad. A pesar del aparente progreso de la civilización moderna, la lógica subyacente de dominación y represión sigue vigente, aunque con métodos más sofisticados y eficaces. Al comparar el imperialismo de los grandes estados europeos con la Inquisición medieval, argumenta que ambos comparten una modalidad común: la consolidación del poder mediante la supresión de la libertad y el control ideológico. Si en la Edad Media las hogueras y los santos de la Iglesia simbolizaban la autoridad religiosa, en la modernidad los “símbolos” del poder —como las instituciones estatales, los sistemas económicos y las tecnologías— están protegidos por mecanismos más sofisticados, como la burocracia, la vigilancia y las fuerzas armadas. Este proceso no implica necesariamente la superación de la opresión, sino la racionalización de las formas de control.

Sostengo que esta crítica germinal en los textos tempranos de Horkheimer luego se inscribe en su diagnóstico más amplio sobre la razón instrumental en la sociedad contemporánea que no conduce a un horizonte emancipatorio, sino

que puede reforzar estructuras de dominación. En la modernidad, el dominio ya no se ejerce de manera abierta y violenta, como en las hogueras de la Inquisición, sino mediante sistemas administrativos y tecnológicos que presentan la opresión como racional y necesaria. Esto refleja la capacidad de las sociedades modernas para normalizar la dominación social mediante la organización sistemática de la vida, que Adorno y Horkheimer denominaron “mundo administrado”.

No obstante, Horkheimer no renuncia a la posibilidad de la emancipación. La última frase de la cita sugiere que, así como los “enemigos de la Inquisición” lograron transformar la oscuridad del ocaso medieval en el “alba de un nuevo día”, también es posible cuestionar las formas modernas de opresión. Sin embargo, esta transformación no está garantizada. Requiere una resistencia activa frente a los mecanismos de control y a la reconfiguración de las estructuras sociales e ideológicas. Este optimismo cauteloso se alinea con el propósito crítico de la Escuela de Frankfurt: analizar las contradicciones del presente y señalar caminos hacia una posible emancipación.

Este diagnóstico crítico respecto de la crisis de la civilización se expresa con mayor énfasis en su obra *Eclipse de la razón*, de 1947. En el prólogo el autor sentencia:

Las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estar incluso en épocas de tanteos inseguros en las que fueron formuladas por primera vez por los humanistas. Incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de manipulación de las masas, la fuerza de su fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente (Horkheimer, 1991, p. 43).

El avance técnico y científico, en lugar de garantizar la emancipación humana, ha contribuido a profundizar la alienación y a retroceder en la autonomía individual. Horkheimer identifica una creciente distancia entre las esperanzas formuladas por quienes defienden “la humanidad” en los albores de la modernidad y su realización en el presente. La Ilustración y el desarrollo del conocimiento técnico prometían una emancipación basada en la razón, la libertad y el progreso moral. Sin embargo, esta promesa se ha incumplido. En lugar de facilitar la autonomía del individuo, el progreso técnico ha dado lugar a un aparato masivo de manipulación de las masas (que posteriormente se llamará Industria Cultural), que limita la capacidad de los sujetos para resistir, imaginar y emitir juicios independientes (Horkheimer, 1991, p. 43).

El concepto de autonomía del individuo es central en esta cita y en la crítica de Horkheimer, que Adorno comparte y en la que, en esos mismos años, escribe los fragmentos filosóficos de *Mínima moral* (1944-47). La autonomía, entendida como la capacidad de pensar y actuar libremente, está cada vez más amenazada por los sistemas tecnocráticos y administrativos que organizan la vida moderna. El “aparato creciente de manipulación de las masas” refleja la preocupación de Horkheimer por los efectos del capitalismo avanzado, de los medios de comunicación y de las industrias culturales (hoy, agregaríamos las plataformas y redes sociales), que moldean el pensamiento y las decisiones individuales conforme a las necesidades del sistema.

Además, Horkheimer señala un retroceso en las capacidades subjetivas fundamentales: la fantasía, el juicio independiente y la resistencia. Estas facultades, esenciales para la creatividad, la imaginación y la construcción de alternativas, se ven erosionadas en un mundo administrado en el que predominan la conformidad y la instrumentalización de la vida. Aunque el conocimiento técnico amplía el horizonte del pensamiento y de la acción, este avance carece de una dirección política o emancipatoria, lo que contribuye a la depotenciación de la subjetividad. En este sentido, Horkheimer advierte que el desarrollo técnico no puede considerarse un sinónimo de progreso humano, sino un terreno en el que se libran nuevas formas de dominación.

Racionalidad instrumental y dominación de la naturaleza

La *crítica de la razón instrumental* permite comprender el vínculo entre la crisis de la civilización y los modos de dominación que caracterizan las relaciones sociales, culturales y ecológicas del mundo contemporáneo. Para Horkheimer, retomando y reformulando la distinción hegeliana, la racionalidad moderna puede dividirse en dos dimensiones fundamentales: la razón subjetiva y la razón objetiva. Esta separación no es meramente metodológica, sino que, siguiendo la tradición sociológica de Max Weber y su concepto de racionalidad (Brunkhorst, 2000), condensa transformaciones históricas profundas en la autocomprensión de la razón y, con ello, en las formas de organización de la vida social.

La razón subjetiva se refiere al funcionamiento lógico-formal del pensamiento, centrado en la adecuación entre medios y fines. Lo que importa en ella es el rendimiento abstracto del mecanismo del pensamiento, su capacidad para garantizar que los medios sean eficaces respecto de los fines propuestos. De este modo, la pregunta por la racionalidad se traduce en una cuestión de eficiencia: qué procedimientos son más útiles, más rápidos, más seguros, más calculables. En este registro, como subraya Horkheimer, los fines se presuponen dados; en la

medida en que puedan discutirse, lo son únicamente “al servicio del interés del sujeto en orden a su autoconservación” (Horkheimer, 1991, p. 46). La razón se pliega a la exigencia de sobrevivir y reproducir el orden existente, sin preguntarse por la legitimidad de los fines que orientan la acción.

Por el contrario, la razón objetiva designa una concepción más amplia y robusta de la racionalidad. Aquí, la razón no se reduce a un sistema de operaciones formales, sino que se entiende como una fuerza integradora que articula fines, principios y valores. La razón objetiva se expresa en concepciones de mundo, en imágenes de una vida buena, en ideas de justicia, libertad o felicidad que aspiran a tener validez más allá del interés inmediato del individuo. En palabras de Horkheimer:

¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay instancia racional alguna a o que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva (Horkheimer, 1991, p. 60).

Cuando Horkheimer afirma que este concepto de razón consideraba la razón subjetiva como una “expresión parcial y limitada” (Horkheimer, 1991, p. 46) de una racionalidad englobante, está señalando que la capacidad de cálculo nunca fue pensada, en las tradiciones clásicas, como autosuficiente: solo tenía sentido en relación con un horizonte normativo más amplio, que permitía juzgar los fines y no solo organizar los medios.

Esta concepción amplia de la razón no es puramente teórica. Implicaba que la racionalidad estaba intrínsecamente ligada a cuestiones éticas y políticas: qué fines son dignos de realización, qué formas de vida merecen ser protegidas, qué instituciones encarnan mejor los ideales de justicia e igualdad. En este registro, la razón no se limita a maximizar utilidades, sino que se configura como una capacidad de orientación en el mundo histórico, en diálogo con la tradición, la experiencia y el sufrimiento. De allí que, para Horkheimer, el *eclipse de la razón* objetiva no sea un mero cambio conceptual, sino un síntoma de la crisis de la civilización en su conjunto.

La modernidad avanzada, sin embargo, registra el progresivo desplazamiento de la razón objetiva por la razón subjetiva. Horkheimer describe este proceso como una formalización de la razón: cuanto más “automáticas e instrumentalizadas” se vuelven las ideas, menos se las percibe como portadoras de sentido propio (Horkheimer, 1991, pp. 59-60). Las ideas ya no remiten a una verdad, a un contenido sustantivo o a una experiencia histórica, sino que son tratadas

como cosas, como máquinas, piezas intercambiables dentro del aparato social de producción y administración. El lenguaje, en este contexto, se reduce a un instrumento, entre otros, destinado a transmitir información, coordinar operaciones o representar realidades e ideas dadas, pero ya no a articular juicios sobre el orden social ni propuestas de mundo alternativas.

En este punto, la crítica de Horkheimer se adelanta a diagnósticos posteriores sobre la tecnificación del lenguaje y la colonización de la comunicación por criterios de rendimiento (Habermas, 1999). Cuando el lenguaje queda subordinado al “gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna” (Horkheimer, 1991, p. 59), toda proposición que no pueda traducirse en una operación técnicamente relevante resulta carente de significado. No se trata solo de una transformación semántica, sino de una mutación en el régimen de sentido: el significado es desplazado por la función, la verdad es sustituida por el efecto. El criterio de lo racional se confunde con aquello que puede ser calculado, procesado, optimizado.

Esta funcionalización del lenguaje es decisiva para la *crítica de la razón instrumental* por al menos dos razones. Primero, porque erosiona la capacidad del lenguaje para poner en cuestión el orden existente: si solo es significativo lo que contribuye al funcionamiento del sistema, toda palabra que lo interpele o lo desborde es descartada como “palabrería vacía”. Segundo, porque prepara el terreno para la manipulación de las masas: cuando el lenguaje se concibe como “mero instrumento” para almacenar y comunicar elementos intelectuales de la producción, o para dirigir conductas, resulta más fácil integrarlo en dispositivos de propaganda, publicidad y entretenimiento, que modelan la subjetividad sin necesidad de coacción directa. La industria cultural, tal como la describirán Adorno y Horkheimer, es impensable sin esta reducción previa del lenguaje a la función (Horkheimer, 1987b).

La formalización de la razón no se limita, sin embargo, al plano del lenguaje. Horkheimer subraya cómo las operaciones lógicas mismas pueden mecanizarse, de modo que ya no requieren la realización efectiva de los actos mentales en los que se basan. Este proceso, que tiene su correlato en la matematización del pensamiento, es indispensable para la expansión de la industria y la técnica modernas, que desembocan en un mundo administrado por los algoritmos y la inteligencia artificial. El problema surge cuando esta mecanización se convierte en rasgo dominante del intelecto; entonces, la razón entera se “instrumentaliza”, adquiriendo una “especie de materialidad y ceguera” (Horkheimer, 1991, pp. 59-60). La razón se torna fetiche, una entidad casi mágica que se acepta y venera, pero que ya no se experimenta ni ejerce como reflexión crítica sobre fines y valores, ni como práctica social orientada a la transformación social (Celikates, 2006, 2012; Susen y Celikates, 2011).

Es aquí donde se hacen visibles las consecuencias más profundas de la formalización de la razón. Horkheimer enumera una serie de nociones —justicia, igualdad, felicidad, tolerancia— que en los siglos anteriores se consideraban inherentes a la razón o dependientes de ella. En el horizonte de la razón objetiva, estos conceptos no eran meras preferencias, sino expresiones de una racionalidad que se comprendía a sí misma como orientada a la realización de ideales. La modernidad, al reducir la razón a un aparato calculador, rompe este vínculo: dichos conceptos siguen siendo nombrados y conservan cierto prestigio histórico, incluso se encuentran inscritos en constituciones y declaraciones de derechos, pero han “perdido sus raíces espirituales”. Ya no existe una instancia racional que pueda otorgarles validez ni vincularlos a una realidad objetiva; más bien, la razón termina reduciéndose a la administración de lo fáctico.

En este contexto, la ciencia —entendida como la clasificación de hechos y el cálculo de probabilidades— se erige en la única autoridad legítima. Pero la ciencia, tal como la concibe la filosofía dominante, se declara incompetente frente a los juicios de valor: afirmar que la justicia es preferible a la injusticia o la libertad a la opresión carece de sentido cognitivo para ella (Horkheimer, 1991, pp. 60-61). Se trata, en el mejor de los casos, de expresiones subjetivas, comparables a afirmar que el rojo es más bello que el azul. La paradoja es que, en nombre de una supuesta pureza racional, la modernidad despoja a la razón de su capacidad para fundamentar los ideales que, sin embargo, sigue invocando. La “crisis de la civilización” se hace aquí palpable: un orden social que ya no puede justificar racionalmente sus propios valores, pero que continúa operando con ellos como meros signos funcionales, como cáscaras vacías que encubren un funcionamiento factual en el que impera la dominación y no la justicia.

Este vaciamiento normativo tiene efectos directos en la relación entre la sociedad y la naturaleza. El proyecto moderno de dominio de la naturaleza, que en los inicios de la Ilustración se presentaba como condición de posibilidad de la emancipación humana, se reconfigura bajo el imperio de la razón instrumental. Dominar la naturaleza ya no significa conocerla para liberar a los seres humanos de la miseria y la ignorancia, sino explotarla como un recurso cuantificable al servicio de la acumulación. En la medida en que los fines dejan de ser objeto de evaluación racional, cualquier cuestionamiento de la explotación depredadora del medio ambiente se reduce a un problema de eficiencia: cómo gestionar mejor los recursos, cómo minimizar riesgos, cómo asegurar la continuidad del crecimiento.

Horkheimer toma de Marx la idea de que las relaciones entre la sociedad y la naturaleza están mediadas por los modos de producción y el metabolismo social que estos establecen (Foster, 1990, 2014; Schmidt, 1993). Pero va más allá al incorporar el análisis de la naturaleza interna. Bajo la racionalidad instrumental, la dominación de la naturaleza externa —los territorios, los ecosistemas, las

especies— se acompaña de la dominación de la naturaleza interna de los sujetos: sus cuerpos, deseos, pulsiones y afectos. La autoconservación deja de ser simplemente el impulso básico de la vida para convertirse en una norma social que legitima la renuncia, la adaptación, la obediencia.

Es en este punto cuando la lectura de Nietzsche y de Freud se vuelve decisiva. Nietzsche muestra cómo la “crianza” de los hombres en el marco de la moral de rebaño produce sujetos dóciles, previsibles, domesticados (2016). Freud, por su parte, analiza en *El malestar en la cultura* cómo la represión de los deseos es condición de posibilidad de la vida civilizada, pero también la fuente de una profunda conflictividad psíquica (2016). Horkheimer y Adorno recogen estas intuiciones para sostener que la razón instrumental organiza un régimen de subjetivación en el que los individuos se convierten en portadores de la lógica del dominio. No se trata ya solo de que alguien domine a otro desde afuera, sino de que la estructura del dominio se interioriza: el yo se configura como resultado de un sistema represivo que canaliza la energía psíquica hacia la adaptación.

En *Mínima moralía*, Adorno hablará de “formas de vida dañadas” para referirse a este tipo de subjetividades (Adorno, 1980). Horkheimer, en sintonía, insistirá en que la dominación de la naturaleza no conduce a la reconciliación entre la humanidad y la naturaleza, sino a la reproducción de la injusticia y la explotación en nuevas escalas y formas. La racionalidad instrumental, al organizar tanto el trabajo como el consumo, tanto la producción como el ocio, termina por constituir un entorno en el que la posibilidad misma de una relación no dominadora con la naturaleza —externa e interna— se vea bloqueada, cerrando las posibilidades de pensar e imaginar un mundo en el cual los humanos se relacionen de otro modo consigo mismos y con la naturaleza.

Desde este ángulo, la *Crítica de la razón instrumental* no es una nostalgia por formas de pensamiento premodernas. Horkheimer no propone volver a una metafísica dogmática ni a una concepción ingenua de la razón. Más bien, intentar entrar, dentro de las ruinas de la razón objetiva, a la intuición de que la racionalidad no puede agotarse en el cálculo y la eficacia. La pregunta por los fines, por la justicia, por la vida digna, sigue siendo irrenunciable, aunque no cuente con una fundamentación segura; esta será una de las motivaciones que desarrollará posteriormente en sus escritos tardíos sobre religión y lo que él llamó el anhelo de justicia (Horkheimer, 1985). Esta tensión atraviesa toda su obra de madurez y deriva, como veremos en el siguiente apartado, hacia la problemática del “mundo administrado”: un orden en el que la razón instrumental se ha convertido en principio de organización global de la vida social, pero en cuyo interior persisten restos de experiencia, sufrimiento y anhelo, que no se dejan reducir a la lógica del dominio.

Para una crítica del mundo administrado

El concepto de mundo administrado, desarrollado por Horkheimer y Adorno, constituye una de las figuras críticas más potentes del pensamiento frankfurtiano. Bajo esta noción se comprende una forma histórica de organización social en la que la vida entera —no sólo la producción y el intercambio, sino también las relaciones culturales, afectivas y subjetivas— queda subordinada a lógicas de racionalización, tecnificación y control burocrático. El mundo administrado no es simplemente un conjunto de instituciones o procedimientos, sino un modo de existencia: un marco totalizante que orienta las prácticas humanas hacia la eficiencia, la previsibilidad y la supresión de la contingencia.

En este sentido, Adorno y Horkheimer sostienen que el mundo administrado configura no sólo el orden económico, sino también la subjetividad misma. Las categorías a través de las cuales los individuos experimentan el mundo —tiempo, lenguaje, experiencia, deseo— se ven moldeadas por estructuras administrativas que operan según criterios de control y rendimiento. Es por ello que Adorno, en su conversación con Horkheimer, puede afirmar: “la administración de las cosas es necesaria; la de las personas no” (Adorno, 1956). Sin embargo, el mundo administrado borra esta distinción. Las personas, al igual que los objetos, se convierten en unidades manejables dentro de un aparato cuya finalidad ya no es la emancipación, sino la autorreproducción del sistema. La crisis de la civilización consiste en el sometimiento del ser humano y de la naturaleza al régimen de las cosas inanimadas.

La administración de la vida humana implica una profunda reificación. La racionalidad instrumental —que en su origen buscaba dominar la naturaleza para garantizar condiciones mínimas de supervivencia— se convierte en un principio organizador de la vida interior. El sujeto es tratado como un recurso: algo que debe optimizarse, gestionarse, evaluarse y adaptarse constantemente. Esta lógica se expresa, como observa Adorno, en la evolución del psicoanálisis moderno, que pierde su potencial liberador y se integra en la maquinaria social como técnica de ajuste emocional, herramienta de productividad o mecanismo de control (Adorno, 1972, 1980, 1982). La terapia deja de ser un espacio crítico y transformador de la propia subjetividad para convertirse en un dispositivo funcional para la administración de la conducta.

De acuerdo con la lectura de la teoría crítica, este desplazamiento tiene consecuencias que trascienden lo psicológico y forma parte de los mecanismos del capitalismo avanzado (Marcuse, 1964). El mundo administrado inhibe la capacidad de imaginar alternativas, bloqueando de antemano la pregunta por un orden social distinto (Jameson, 2005). La racionalidad instrumental, al convertirse en criterio único de validez, restringe la acción y el pensamiento a los límites de

lo posible del sistema. Aquello que no puede traducirse en términos de eficacia o rendimiento se descarta como irracional o inútil. Esto explica por qué el mundo administrado no solo reproduce las estructuras de dominación, sino que las normaliza: convierte el dominio en un estado natural de las cosas.

Desde esta perspectiva, el mundo administrado aparece como la realización social del proceso histórico que Horkheimer denomina el *eclipse de la razón*. Allí donde la razón objetiva había otorgado contenidos éticos a los fines de la acción humana, el mundo administrado consume la separación entre razón y valor, reduciendo ambos a meros instrumentos de operación. Los conceptos clásicos de justicia, igualdad o libertad continúan circulando en el discurso público, pero han sido vaciados de su contenido crítico. Funcionan como señales simbólicas sin capacidad normativa, como palabras que legitiman el orden existente sin cuestionarlo.

Este diagnóstico alcanza su expresión más concentrada en la obra tardía de Horkheimer. En dichos escritos, el filósofo señala que “el proceso hacia la administración unitaria que es inmanente a la historia” tiende a consolidar un orden social total en el que la administración se convierte en el principio rector de la vida colectiva (Horkheimer, 1985, p. 185). Este proceso —dice Horkheimer— no es accidental: responde a dinámicas estructurales de la modernidad que impulsan la expansión continua de sistemas técnicos, burocráticos y económicos orientados a la estabilización del poder. Sin embargo, lejos de concluir en una resignación pesimista, Horkheimer añade inmediatamente un matiz decisivo: “es posible que, a lo largo de él, podamos conservar e incluso ampliar [...] algo de libertad que hemos asumido de la sociedad burguesa y que está en trance de desaparecer” (Horkheimer, 1985, p. 185). La tarea de la teoría crítica en tiempos en los que las libertades y derechos están puestos en entredicho consiste en identificar, resguardar y potenciar esos restos de libertad; pero, en un segundo momento, anhelar un mundo otro en el que impere la justicia.

Esta afirmación —que combina diagnóstico, lucha y esperanza— revela la complejidad del pensamiento tardío de Horkheimer. Si bien reconoce que la administración unitaria es una tendencia histórica de gran fuerza, también sostiene que no es absoluta. No todo está perdido. En la década de 1970, Horkheimer señalaba que “no vivimos aún en una sociedad totalmente automatizada” (1985, p. 192). A pesar de ello, ante la pregunta de si podemos o no evitar la formación del mundo totalmente administrado, Horkheimer es claro: “No, pero tal vez sí ayudar a conservar algo de lo positivo y evitar incidentes horribles” (1985, p. 192). Siempre hay fracturas, intersticios, espacios de vida no gobernados del todo por la lógica instrumental. Allí se manifiestan prácticas sociales que desafían la administración: gestos de solidaridad, vínculos de cuidado, experiencias de sufrimiento compartido y formas de amor que resisten la lógica de la utilidad. Horkheimer no idealiza estos espacios, pero los concibe como el núcleo de

una posibilidad emancipatoria débil, frágil y no fundamentada metafísicamente, pero indispensable para la supervivencia de la humanidad.

La lectura del amor como categoría crítica en la obra tardía de Horkheimer encuentra respaldo directo en la entrevista *El mundo administrado no conoce el amor* [*Die verwaltete Welt kennt keine Liebe*] (Gesammelte Schriften, vol. 7, p. 359), donde el propio Horkheimer afirma: “El amor y la amistad descansan en la idea de propia finitud. La soledad solo puede percibirla quien conoce el amor. Pues bien, ese sentimiento desaparecerá”. El título mismo de la entrevista establece la oposición que el artículo desarrolla: el amor como forma de relación que el mundo administrado tiende a suprimir precisamente porque introduce aquello que la racionalidad instrumental no puede calcular: la finitud, la vulnerabilidad y el reconocimiento del otro (Del Valle, 2010).

Si la administración trata a los individuos como cosas, el amor los reconoce como fines. Allí donde la administración exige previsibilidad y rendimiento, el amor introduce contingencia, vulnerabilidad y exceso. El amor, en tanto vínculo no instrumentalizado, reabre la pregunta por la dignidad del otro y por los fines que orientan nuestra vida común. Horkheimer llega a sugerir que, en un mundo gobernado por la administración total, el amor constituye un resto antropológico de resistencia: un espacio en el que la lógica del dominio se ve temporalmente suspendida, lo que permite el surgimiento de relaciones que el sistema no puede absorber sin alterar su estructura.

Esta perspectiva no implica idealizar el amor como solución, sino reconocer en él un modo de relación que escapa, de manera parcial o momentánea, a la racionalidad instrumental. En el mundo administrado, el amor no es una esfera íntima aislada del poder, sino una fuerza que cuestiona la reducción del otro a función o rol. Precisamente por ello, su desaparición o debilitamiento —la incapacidad para sentir o recibir amor— se convierte en uno de los signos más alarmantes de la crisis civilizatoria contemporánea. El amor, como lo entiende Horkheimer, es una manifestación mínima de razón objetiva: un encuentro en el que el otro no es administrado, sino reconocido (Honneth, 1995, 2014).

La vigencia del diagnóstico del mundo administrado se vuelve aún más evidente si se la sitúa en relación con las transformaciones actuales del capitalismo digital y de la gobernanza algorítmica (Bonini y Treré, 2024; Treré, 2019). Hoy, la administración de la vida no se ejerce sólo a través de Estados o de burocracias clásicas, sino también mediante plataformas digitales, inteligencia artificial y sistemas de evaluación permanente que cuantifican cada dimensión de la existencia. La datificación de la vida convierte acciones, emociones e interacciones en flujos medibles que alimentan la administración infinita del comportamiento. El sujeto administrado del siglo XXI no solo está vigilado, sino que se autovigila, se autogestiona y se autooptimiza según parámetros definidos externamente.

Aquí se comprueba la intuición de Horkheimer: la administración unitaria no requiere necesariamente coacción directa, pues opera mediante la interiorización de su lógica por parte de los individuos. Lo que antes era dominio externo se convierte hoy en autoexigencia permanente: un deber de maximizar cada recurso y cada minuto. La subjetividad neoliberal y la subjetividad administrada convergen en su estructura básica: ambas buscan transformar la vida en un proyecto de rendimiento cuantificable.

Sin embargo, como advertía Horkheimer (1985), la administración nunca es total. Incluso en medio de esta racionalidad tecnológica, persisten restos de experiencia no administrada: afectos que no pueden ser capturados por algoritmos, comunidades que resisten la mercantilización de los vínculos, movimientos sociales que desafían la devastación ecológica, prácticas cotidianas de cuidado que no responden a lógicas de costo-beneficio. El desafío teórico y político consiste en reconocer estos momentos no como anomalías, sino como puntos de fuga que permiten imaginar formas de vida alternativas. El mundo administrado no es, por tanto, la clausura definitiva de la historia, sino el escenario en el que se juega la posibilidad de reconstruir una relación distinta con la razón y la naturaleza. La crítica del mundo administrado conduce necesariamente a la pregunta por los fines: ¿qué queremos preservar?, ¿qué tipo de vínculos queremos cultivar?, ¿qué lugar concedemos a la fragilidad y al sufrimiento en un mundo que tiende a administrarlo todo? Estas preguntas —que el mundo administrado intenta suprimir— constituyen el umbral de cualquier horizonte emancipatorio posible.

***Dämmerung*: el crepúsculo como figura crítica de la civilización**

La palabra *Dämmerung*, ese crepúsculo ambiguo en el que la luz se retira o comienza a insinuarse, ofrece un marco simbólico decisivo para pensar la crisis de la civilización moderna tal como la diagnostica Max Horkheimer. Lejos de remitir únicamente a la decadencia o al agotamiento de una época, *Dämmerung* designa un tiempo de transición, un intervalo en el que los contornos del mundo se vuelven inciertos, pero en el que esa misma incertidumbre abre la posibilidad de una orientación distinta. Ocaso y alba, declive y comienzo, sombra y claridad incipiente: el término concentra la tensión que define nuestro presente y la reflexión horkheimeriana sobre la racionalidad moderna.

La figura del crepúsculo no pretende ser una categoría analítica que Horkheimer sostuviera explícitamente a lo largo de toda su obra, sino una figura interpretativa que el artículo propone para nombrar un motivo que sí recorre

su pensamiento bajo distintas formulaciones: la tensión entre ascenso y decadencia. Ese motivo aparece en *Crítica de la razón instrumental*, donde el capítulo sobre el individuo señala que “habiéndose desarrollado la razón como agente del individuo, su crisis se manifiesta en la propia crisis del individuo”, para concluir con una imagen que condensa el diagnóstico: “la máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad” (Horkheimer, 1991, p. 136); reaparece en *Anhelos* con la afirmación de que aun dentro del proceso de administración unitaria es posible “conservar e incluso ampliar algo de libertad” (Horkheimer, 1985, p. 185); y se radicaliza en la entrevista de 1970, donde advierte que “la lógica inmanente del presente desarrollo histórico, si no es interrumpida por alguna catástrofe, apunta a una supresión de la voluntad libre” (Horkheimer, 1985, p. 192).

En la tradición alemana, esta ambivalencia ha cobrado una resonancia persistente. En *Götterdämmerung*, Wagner representa el derrumbe de un orden que, al aferrarse a su propio poder, termina por consumirse en sus propias contradicciones (Wagner y Haymes, 2023). No hay redención garantizada, pero sí un espacio abierto tras la caída, un horizonte aún indeterminado. Como señala Haymes en su introducción a la traducción del libreto, el *Götterdämmerung* wagneriano no concluye en restauración sino en apertura: el fuego que consume Valhalla no clausura la historia, sino que la deja sin resolución, suspendida en la posibilidad (Wagner y Haymes, 2023). Nietzsche, por su parte, transforma la noción de ocaso en una condición necesaria para la superación: el hundimiento no es solo destrucción, sino también preparación, un trabajo de tránsito hacia una nueva forma de vida. Estas resonancias —el fin de un orden que se agota, la exigencia de atravesar la sombra para que algo nuevo pueda nacer— otorgan a *Dämmerung* un espesor filosófico que Horkheimer recoge y reformula en su crítica de la modernidad tardía.

El crepúsculo, entendido así, no es una pura caída: es el espacio en el que las estructuras dominantes revelan su agotamiento y su violencia, pero donde también adquiere visibilidad la necesidad de pensar otras formas de vida. El ocaso exhibe la crisis de la civilización moderna —sus devastaciones ecológicas, sus formas renovadas de dominación, su administración exhaustiva de la existencia—, pero también muestra que dicho orden no es eterno. La luz que declina deja ver aquello que durante el día luminoso del progreso técnico permanecía oculto: las vidas dañadas, el sufrimiento social, los vínculos oprimidos, la naturaleza convertida en recurso. Solo cuando la luz del día se debilita es posible percibir las sombras que proyecta.

En este punto, el pensamiento de Horkheimer se aproxima a la intuición nietzscheana del tránsito: solo lo que cae puede ser superado, solo lo que declina deja espacio para la emergencia de lo otro. Pero, a diferencia de Nietzsche, Horkheimer no busca una figura de superación heroica. La transición adopta en

él un carácter más sobrio y, al mismo tiempo, más exigente: consiste en preservar aquellos residuos de razón objetiva y aquellas formas de relación que aún escapan a la lógica de la equivalencia impuesta por la racionalidad instrumental. El amor adquiere así un estatuto singular, no como sentimiento privado, sino como una experiencia que rehúsa someter al otro al cálculo de la utilidad y mantiene abierta la posibilidad del reconocimiento recíproco (Del Valle, 2010). Precisamente por ello, el mundo administrado tiende a erosionar las condiciones mismas de su existencia: allí donde toda relación se organiza conforme a criterios de funcionalidad y rendimiento, el amor aparece como una interrupción de la lógica dominante, un espacio en el que la vulnerabilidad compartida resiste la reducción de la vida a mera administración.

La fuerza crítica del crepúsculo reside precisamente en esta ambivalencia. *Dämmerung* no señala un final definitivo, sino un umbral. Y en ese umbral, la crítica desempeña un papel fundamental: hacer visible la oscuridad creciente, pero también rastrear los puntos en los que la luz se resiste a extinguirse. La teoría crítica, al identificar los mecanismos de dominación, no se limita a denunciar; prepara la sensibilidad para percibir aquello que aún puede nacer. Crisis ecológica, crisis democrática, guerras, aceleración tecnológica, vidas precarizadas y sociedades cada vez más administradas: la modernidad tardía habita un crepúsculo vespertino en el que la luz retrocede. Pero también comienzan a aparecer señales de otra luz: prácticas de cuidado, comunidades que resisten la mercantilización de la vida, movimientos por la justicia ambiental, luchas feministas y antirracistas, formas de solidaridad que desafían el cálculo. Todos estos gestos son anticipaciones de un amanecer no garantizado, pero posible.

Horkheimer nunca prometió redención. Pero tampoco aceptó que el ocaso fuese un destino inmodificable. Para él, el crepúsculo exige una responsabilidad: preservar y fortalecer esos restos de humanidad que la razón instrumental desprecia; mantener vivo un anhelo de justicia aunque no pueda fundamentarse plenamente; practicar formas de vida que no se ajusten del todo al mundo administrado. *Dämmerung* es, en este sentido, una figura crítica: nos enseña a leer la historia en sus tonos intermedios, a escuchar lo que declina sin darlo por perdido y a prepararnos para aquello que aún no ha nacido. La crítica —filosófica, social, estética, política— no es la luz que disipa la oscuridad, pero sí la que permite orientarse en ella. Y en un tiempo de crisis civilizatoria, esa orientación es ya una forma de resistencia y, quizás, el primer indicio de un nuevo día.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1972). *Soziologische Schriften*. Suhrkamp.
- . (1980). *Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp.
- . (1982). *The Authoritarian Personality*. Norton.
- Bonini, T., & Treré, E. (2024). *Algorithms of resistance : The everyday fight against platform power* (1st ed. ed.). The MIT Press.
- Brunkhorst, H. (2000). The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment. *Constellations*, 7(1), 133-140.
- Celikates, R. (2006). From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn. *Constellations*, 13(1), 21-40. doi:10.1111/j.1351-0487.2006.00438.
- . (2012). The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(5), 782-787. doi:10.1080/09672559.2012.741817.
- Del Valle, N. (2010). Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: reflexiones sobre política radical. *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía* (31), 55-67.
- Foster, J. (1990). Marx's Theory of Metabolic Rift: Foundations of Environmental Sociology. *American Journal of Sociology*, 105(2), 366-405.
- Foster, J. B. (2014). Marx's Ecology: Materialism and Nature. *Monthly Review Press*.
- Foucault, M. (1993). ¿Qué es la ilustración? *Daimon*(7), 5-18.
- Freud, S. (2016). *El malestar en la cultura*. Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Polity Press.
- . (2014). *Freedom's right: the social foundations of democratic life*. Columbia University Press.
- Horkheimer, M. (1985). *Gesammelte Schriften. Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen, 1949-1973*. Fischer.
- . (1987a). *Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Fischer.

- . (1987b). *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und *Schriften* 1940-1950. Fischer.
- . (1991). *Gesammelte Schriften*. Bd. 6: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949-1969“. Fischer Taschenbuch.
- Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the future the desire called Utopia and other science fictions*. Verso.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza editorial.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society* (Paperback ed. ed.). Boston.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas (Vol. IV)*. Tecnos.
- Schmidt, A. (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (4. überarb. und verb. Aufl. ed.). Europäische Verlagsanstalt.
- Susen, S., & Celikates, R. (2011). Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. *Archives européennes de sociologie. European journal of sociology*, 52(3), 447. doi:10.1017/S0003975611000488.
- Treré, E. (2019). *Hybrid media activism: ecologies, imaginaries, algorithms*. Routledge.
- Wagner, R., & Haymes, E. (2023). *Wagner's Ring in 1848: new translations of The Nibelung myth and Siegfried's death*. Camden House.

Sobre el autor:

Nicolás del Valle Orellana. Doctor en Filosofía, Magíster en Pensamiento Contemporáneo y Licenciado en Ciencia Política. Es profesor asociado en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile y académico en la Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. Asimismo, es investigador del Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales (IIPSS). Su trabajo académico se inscribe en el campo de la teoría crítica contemporánea, con énfasis en la filosofía social y política, la comunicación y la esfera pública, así como en la cultura y la crítica de la modernidad. Entre sus publicaciones recientes y pertinentes a esta tradición se encuentran *Materialismo y crítica: Estudio sobre los inicios de la teoría crítica* (2024), *Transformaciones de la esfera pública en el Chile neoliberal* (2018) y *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (2015), además de diversos artículos en revistas académicas especializadas. ORCID: 0000-0002-7083-7928.