



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**MIRIORAMAS DE LA MODERNIDAD. WALTER  
BENJAMIN, THEODOR ADORNO Y LA CONSTRUCCIÓN  
DE UNA TEORÍA CRÍTICA EN TORNO AL PROBLEMA  
DE LA ACTUALIDAD FILOSÓFICA**

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: María Rita Moreno

Directora: Adriana María Arpini

Mendoza, julio de 2019

## Índice

Agradecimientos .....	6
Introducción .....	7
Capítulo 1: Actualidad programática de la Teoría Crítica .....	24
1. Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno .....	24
1. 1. Tres vectores de la razón burguesa europea: arte-ciencia-filosofía.....	24
1. 2. Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica .....	30
1. 3. Muerte de la filosofía, semilla germinal de la Teoría Crítica .....	34
2. Rudimentos juveniles .....	36
2. 1. Ante la disgregación, insistencia en el fragmento .....	36
2. 2. El núcleo del fragmento: verdad y tiempo.....	40
2. 3. La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona) .....	42
2. 4. La pregunta dictada por la muerte filosófica cuestiona cabalmente su actualidad .....	51
2. 5. Lo actual se torna programático: la pregunta enunciada por Walter Benjamin	53
2. 6. Bifurcación Kant: dos modos de citar el pasado.....	58
3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica .....	61
3. 1. Teoría Crítica .....	61

3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.....	65
3. 3. Actualidad y muerte, ritmo dialéctico de la filosofía.....	71
4. El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica....	73
4. 1. La crítica en tanto idea.....	73
4. 2. Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad.....	77
4. 3. Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa .....	82
4. 4. La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica .....	88
Capítulo 2: Sufrimiento, <i>facies hippocratica</i> de la historia .....	96
1. Producción histórica del sufrimiento.....	96
1. 1. Condiciones de producción del sufrimiento .....	96
1. 2. Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional .....	98
1. 3. Segunda situación límite: la paradoja dialéctica de la Ilustración .....	107
2. Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración .....	115
2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.....	115
2. 2. Cuarta situación límite: la decadencia del progreso .....	126
3. Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración .....	132
3. 1. Situación límite subjetiva: la emancipación impide la felicidad .....	132

3. 2. Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica .....	143
4. Dos extremos históricos del medio dialéctico .....	155
4.1. Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio .....	155
4. 2. Situación límite del lenguaje: el medio divino .....	163
5. Situación límite de la crítica .....	176
1. El umbral, rito de transformación .....	176
Capítulo 3: Teoría Crítica, una epistemología encarnada de la memoria .....	184
1. Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica .....	184
1. 1. Negatividad, expresión de la dialéctica sufrimiento-redención.....	184
1. 2. Negatividad, materialización del índice medial de la modernidad .....	190
1. 3. La apropiación del <i>Jetztzeit</i> epistémico .....	197
2. Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada.....	208
2. 1. La modernidad se desgarran negativamente en la experiencia estética.....	208
2. 2. La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista .....	211
2. 3. La dialéctica arte-filosofía, posibilidad de la captación plástica de la concepción materialista de la historia .....	222
3. Teoría crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética	234
3. 1. La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero .....	234
3. 2. La verdad de la belleza no es representativa.....	238
3. 3. La Teoría Crítica se asegura como crítica de arte.....	241

4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria .....	248
4. 1. Interpretar es escuchar .....	248
4. 2. Escuchar es rodear el enigma.....	258
4. 3. Rodear el enigma es recordar.....	269
5. La Teoría Crítica replegada sobre sí misma .....	275
5.1. “No hay que llamar a la defensa de Occidente”: la actualidad de la Teoría Crítica aquí y ahora.....	275
Conclusiones .....	297
Bibliografía .....	318

## Agradecimientos

Este trabajo puede ser comprendido como el resultado de procesos que involucran la participación de, afortunadamente, varias personas.

En primer lugar, la realización de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a la beca doctoral proporcionada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas obtenida por el período 2015-2020.

En segunda instancia, quisiera agradecer a la Dra. Adriana Arpini, quien ha sido fundamental desde el inicio. Su enorme generosidad y su orientación amable constituyen pilares importantes en el desarrollo de esta investigación.

De la misma manera, la constelación trazada por las presencias de Ayelén, Grisel y Lu representa la zona de enriquecimiento afectivo-intelectual que me regaló la filosofía, cuya impronta, sin duda, aparece en las siguientes páginas.

Quisiera agradecer también a mi familia entera por su amor inconmensurable. A Calandria y a Saturna, por su compañía; a mis hermanos Pablo y Rocío, por su apoyo; a mis padres Margarita y Omar, porque me educaron siempre en el marco del amor y la libertad.

Por último, agradezco a Carli su nobleza empedernida, su amor incólume, la prolongación del infinito cotidiano: *«Lead me into your darkness/ When this world is trying it's hardest/ To leave me unimpressed/ Just one caress.»*

## Introducción

El título de esta tesis anuncia en una de sus partes el nombre de dos de sus protagonistas, Walter Benjamin y Theodor Wiesengrund Adorno, e intenta posicionar el pensamiento labrado por ambos en el epicentro tejido por un problema -el relativo a la actualidad de la filosofía- y la acción edificante suscitada por éste -la construcción de una Teoría Crítica-. No obstante, a pesar de la explicitud que podamos predicar del título, no queda claro el modo específico en que los elementos mencionados logran converger en la presunta unidad de la investigación que aquí presentamos.

Comprender el modo específico en que enlazan los elementos que hemos aludido supone comprender el tiempo al que ellos responden. Benjamin y Adorno comienzan a forjar sus filosofías en las primeras décadas del convulsionado siglo XX y prolongan esta tarea hacia el final de sus vidas.

Walter Bendix Schönflies Benjamin nace en Berlín el 15 de julio de 1892 y ya imprime su peculiarísimo enfoque durante su estudiantado. En 1913, por ejemplo, edita su artículo «Experiencia» en *Der Anfang*, la revista de los discípulos de Gustav Wyneken<sup>1</sup>, con intenciones expresas de movilizar las fuerzas rebeldes de la juventud. Con épocas de mayor continuidad y con períodos signados por diversas dificultades, Benjamin continúa produciendo hasta el mismo año de su muerte, 1940. *Libro de los Pasajes* constituye un testimonio elocuente del devenir arborescente de su escritura: gestado desde 1927, el filósofo trabaja en él hasta el final de su vida, aunque no lo termina. Sin embargo, el texto que debería fungir el rol de su prólogo crítico y metodológico, *Sobre el concepto de historia*, sí logró ser concluido y se cuenta hasta hoy entre uno de las obras más complejas y condensadoras del periplo filosófico de Benjamin.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, nacido en Frankfurt el 11 de septiembre de 1903 como hijo único de Oscar Alexander Wiesengrund y Maria Calvelli-Adorno,

---

<sup>1</sup> Gustav Wyneken (1875-1964), pensador alemán. Sus idas y prácticas en el terreno de la educación fueron altamente influyentes, pero también muy controversiales. Algunas de sus obras más importantes son *Schule und Jugendkultur* (1918) y *Der Kampf für die Jugend. Gesammelte Aufsätze* (1920).

tamizó desde joven su faena filosófica con una rigurosa formación musical. Dedicado desde su adolescencia al estudio sistemático de la obra kantiana bajo la dirección de su amigo Sigfried Kracauer, escribe en 1931 *Kierkegaard. La construcción de lo estético*, trabajo con el que consigue su *venia legendi*. Al momento de su muerte, acontecida en 1969, Adorno se encontraba inmerso en su inconclusa *Teoría Estética*.

Cada uno de los textos de Adorno y Benjamin encuentra su sentido al verse impelido por los fenómenos que constituyen el entramado de coordenadas geo-históricas a las que responden. Así entonces, la constelación de elementos que ponemos en juego en el despliegue de esta investigación doctoral responde en su disposición inicial a problemas y reflexiones cristalizados en la superficie de una modernidad europea.

El complejo segmento histórico llamado «modernidad» tal y como discurre en la intersección con ese otro complejo histórico, político y cultural llamado «Europa» opera como la rúbrica a partir de la cual identificar el espacio concreto en que echa anclas la investigación aquí vertida. Dicho expresamente, aquellos elementos aludidos en el título de esta tesis diagraman su punto de encuentro y cobran silueta propia en la medida que se consigna como la sede de sus operaciones la enmarañada geografía moderna, subscripta ella a los acontecimientos a partir de los cuales Europa se piensa a sí misma.

Nótese que hemos referido la Europa moderna como el sitio desde el cual se modulan las filosofías de Benjamin y Adorno que resultan de importancia en el marco de nuestra propuesta. Hemos desestimado, por lo tanto, otras expresiones tales como «Primer Mundo» e, incluso, tampoco hemos optado por enraizar nuestra investigación en el espacio geográfico-cultural llamado «Alemania». De la misma manera, hemos creído conveniente apartarnos de categorizaciones temporales tales como «contemporaneidad».

Una consecuencia inmediata resultante de esta opción teórica es la relocalización de esta indagación por fuera del ámbito propio de los estudios germanistas. Si bien reconocemos la raigambre evidente de las filosofías de Benjamin y Adorno en el marco del despliegue cultural correspondiente a la peculiaridad histórico-política de los pueblos germanos, nuestra interpretación está dirigida a enfatizar los elementos conceptuales mediante los cuales ambos pensadores alemanes descifran aspectos definitivos de la modernidad europea, antes que aquellos referidos exclusivamente al análisis de

especificidades alemanas. Según comprendemos, aunque en obras importantísimas tales como *Origen del Trauerspiel alemán* o *Educación después de Auschwitz* pueden rastrearse alusiones explícitas al desarrollo político y cultural de Alemania, el núcleo de ese tipo de reflexiones está determinado siempre por la crítica a las diversas aristas con que se expresa la modernidad en un radio más amplio. Sólo así se comprende el interés de Benjamin por la literatura francesa o la crítica adorniana al sistema cultural de los Estados Unidos.

Afirmar que los textos de ambos filósofos consiguen la densidad teórica que les es propia en su referencia a la modernidad europea responde, entonces, a fundamentos comprendidos en el pensamiento de Benjamin y Adorno. Ambos delimitan el límite de sus preocupaciones en relación a la conformación y desenvolvimiento de la racionalidad sobre la que, precisamente, se sostiene la distribución y desarrollo de Europa en cuanto matriz de cierta identidad histórico-cultural. Y la emergencia de Europa en cuanto tal matriz unitaria acontece en el momento en que comienza a desplegarse la modernidad.

En consecuencia, la construcción de una Teoría Crítica a partir de las perspectivas de Adorno y Benjamin encuentra rápida fundamentación en las propias expresiones de ambos filósofos. En la medida que “la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo” (Benjamin, 2005, p. 256 [J 6 a, 3]<sup>2</sup>), el norte de sus preocupaciones aparece en sus textos cifrado por “la determinación cualitativa de la modernidad” (Adorno, 2004, p. 403). La textura entera de sus reflexiones brinda múltiples huellas y abre diversas vías a partir de las cuales acercarse al complejo denominado «modernidad» como tiempo histórico “caracterizado por las alquimias y las contradicciones disparadoras de identidades, acontecimientos y figuras decisivas de una época en la configuración de nuestra cultura” (Forster, 2014, p. 11).

Son aquellas contradicciones, entonces, las que determinan el universo de sentido dentro del cual adquiere pertinencia un problema configurado con la expresión «actualidad de la filosofía». Los ejes limítrofes enunciados por la modernidad europea definen un territorio en el que ni el conocimiento ni la verdad resultan obvios, de allí que

---

<sup>2</sup> Respecto de las citas extraídas de *Libro de los Pasajes*: se ha optado por indicar los mismos datos y adoptar idéntico formato que en el resto de las citas. Sin embargo, dada la particular organización de esta obra, se ha añadido entre corchetes la ubicación del fragmento dentro de cada Convoluto esperando con ello facilitar la referencia.

pueda tornarse un problema la actualidad de la filosofía. Así como «modernidad» indica la estrategia de resquebrajamiento de los fundamentos míticos del mundo y la correspondiente edificación racional de los pilares de la realidad, en la misma medida alude al proceso de enmohecimiento de esos pilares.

Resulta cardinal no perder de vista que el discurrir moderno se despliega con el ritmo de un doble compás. «Modernidad» es, por un lado, el nombre de un proceso de diferenciación de la razón mediante el cual se arriba a la institucionalización de distintos ámbitos tales como la ciencia, el arte y la filosofía. Este despliegue, el realizado bajo la forma de la diferenciación de niveles dentro de la esfera de lo real, implica como una de sus consecuencias más relevantes la pluralización de lenguajes característicos de la cultura moderna.

Pero, en segundo lugar, «modernidad» señala también el devenir de esa diferenciación progresiva bajo el signo común de un debilitamiento esclerótico cuyo efecto más evidente es el del deterioro del lazo social. Por eso, «modernidad» mienta la endeblez y extenuación de las relaciones que los sujetos mantienen entre ellos y con el resto de las cosas que habitan el mundo, proceso que en el siglo XX manifiesta su saturación explícita.

Por lo tanto, cada vez que nos referimos a la modernidad europea aludimos el movimiento histórico cuyas fuerzas diagraman su persistencia y desenvolvimiento según el doble mecanismo de la dilatación y la contracción. Esta imagen tentacular determina un modo de ser muy incómodo para la verdad y su conocimiento en tanto que ellos quedan atados a la suspensión de este ir y venir constantes. Así como se estropean los vínculos entre los sujetos y las cosas, así también las relaciones con lo verdadero resultan magulladas, pues el contenido de la verdad, al no sostenerse sobre una realidad cuya unidad y sentido le son inmanentes, ya no resulta de suyo evidente ni inmediato.

El derrotero que, conforme a figuras clásicas del pensar filosófico occidental, puede trazarse entre el auroral «genio maligno» esgrimido por René Descartes hasta el empeñoso falsacionismo de Karl Popper, sin ignorar los sueños metafísicos advertidos por Immanuel Kant o la imposibilidad de los grandes relatos diagnosticada por Jean-François

Liotard, configura tan sólo una muestra del carácter problemático que lo verdadero asume en el seno de la modernidad.

No obstante, y a pesar de la obstinación reflexiva en torno a la cuestión de lo verdadero, ese mismo arco filosófico recién trazado ha sido atravesado por una convicción inexorable, la del progreso de la humanidad por medios racionales. Como Benjamin explica, la racionalidad moderna no logra advertir la naturaleza dual a partir de la cual deviene, entonces “reconoce únicamente los avances en el dominio del hombre sobre la naturaleza, pero no los retrocesos de la sociedad” (Benjamin, 2006, p. 181<sup>3</sup>).

Inclusive en terrenos dialécticos, donde el conflicto y la contradicción conforman el medio en el que el pensamiento se desplaza, protagoniza la escena una imagen homogénea del tiempo y la razón. La incompreensión del despliegue a dos bandas -una expansiva y otra retráctil- de la modernidad revela la parcialidad de los intentos unilineales que declararon la absolutez de las conquistas de Europa tanto como la de las vías críticas pioneras de la codificación de los cimientos de tales conquistas.

Si bien el propio Hegel concibió las contradicciones dialécticas como la arena del desarrollo histórico, ello no impidió la absorción de la no identidad en una filosofía de la identidad. Desde su punto de vista

“el desarrollo del espíritu pensante, habiéndose originado en esa base de la revelación de la sustancia divina, debe progresar hasta llegar finalmente a captar, también mediante el pensamiento, aquello que se ha ofrecido muy cerca al espíritu que siente y advierte.” (Hegel, 2010, p. 134)

Afirmaciones de este tipo no sólo dan por sentado la emancipación del sujeto moderno, sino que, además, aseveran la capacidad racional de percibir la universalidad del progreso histórico. De allí que un concepto de historia según el cual las contradicciones son subsumidas a la universalidad progresiva del movimiento espiritual se hizo tanto más

---

<sup>3</sup> Acerca de *Sobre el concepto de historia*: hemos escogido la traducción ofrecida por Manuel Reyes Mate en su texto *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (2006). Dada la peculiar textura de esta obra -pues se trata de dos textos filosóficos conviviendo en un libro, el de Benjamin y el del pensador español-, referimos las tesis sobre historia con «(Benjamin, 2006)» y las elaboraciones de Reyes Mate con «(Reyes Mate, 2006)». Asimismo, en las referencias bibliográficas finales ambos textos aparecen indicados por separado.

problemático cuanto más se acercaba el mundo unificado al padecimiento de sus discontinuidades.

Las transformaciones sociales producidas por la Revolución Industrial hicieron patente que el paulatino desprendimiento “de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior” (Hegel, 2015, p. 12) supuesto en la lectura acumulativa de la historia dificultaba la aprehensión del talante erosionante de las relaciones sociales en la medida que velaba la base económica de las transformaciones históricas. Y aunque Karl Marx haya emprendido la tarea de discernir el modo cómo esa versión de una dialéctica idealista -sus disquisiciones respecto de la verdad y respecto de la consolidación de la creciente diferenciación racional- colaboraba en la reproducción de la vibración doble de la modernidad, el materialismo dialéctico exploraba las contradicciones de la modernidad según “estas leyes mismas, de esas tendencias que obran y se imponen con férrea necesidad [en la medida que] el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro” (Marx, 2014b, p. 220).

Incluso en la advertencia sagaz de las contradicciones más dolorosas asociadas al despliegue del capitalismo, y aunque tamizara la dialéctica hegeliana con los conceptos de una economía crítica, la dialéctica materialista aseveró ella también la naturaleza sintética de las contradicciones modernas: para ella, la historia agita las mutaciones que la edifican en un movimiento de progresión dialéctica culminante en un estado en el que la quebradura de lo social no tiene ya lugar.

Claro que el señalamiento de estas cuestiones no logra abarcar con entera justicia la complejidad propia de la filosofía hegeliana y la marxista. Sin embargo, sí logra indicar por qué los desarrollos teóricos de divergente orientación se vieron sacudidos a causa de las crisis económicas y los enfrentamientos bélicos que estremecieron Europa durante la primera mitad del siglo XX. Los dos proyectos dialécticos que suponían una concepción progresiva del tiempo y de la sociedad quedaron expuestos en relación a sus promesas de emancipación y progreso.

¿Puede la filosofía dar respuesta a la complejidad con la que las sociedades europeas comenzaron a manifestarse ya desde finales del siglo XIX? Dado que la filosofía de los primeros siglos modernos se caracterizó por su emplazamiento en la vertiente

expansiva de la modernidad y la subsunción del repliegue contractivo en un ordenamiento teleológico de la historia, ya hacia las últimas décadas decimonónicas la puesta en cuestión acerca de la legitimidad del pensamiento filosófico comenzó a cobrar contundencia. Estas líneas, que abarcan el amplio arco de los detractores de la razón inmutable e impoluta hasta los defensores acérrimos del cientificismo, lograron su consolidación plena durante el siglo XX; segmento temporal en el que la aridez del pensamiento filosófico se vio interceptada por las guerras y los infaustos fenómenos a ellas asociados.

Benjamin y Adorno percibieron este proceso de embotamiento y fueron sumamente sensibles a él. Ellos comprendieron que “el arsenal conceptual de la filosofía moderna ya no alcanza[ba] para comprender el alcance de su crisis” (Foster, 2014, p. 14) al tiempo que descubrieron “la pobreza del pensamiento social que creyó reemplazar la filosofía no sólo en su capacidad explicativa, sino también y por sobre todas las cosas en su fervor transformador” (*Ibidem*, p. 15). De allí que los caminos filosóficos aparecieran completamente obliterados, pues entre “la delectación en el vacío” promovida por el irracionalismo y “la promesa de la abundancia” perpetrada por las distintas versiones del positivismo, “la clase dominante del espíritu no admite ningún tercero” (Adorno, 2006, p. 73).

Ante esta impotencia de la teoría filosófica para responder las demandas concretas de las problemáticas situaciones socio-políticas, la exploración de un terreno desembarazado de la racionalidad lineal y sus problemas circulares pareció un camino pertinente. La modernidad europea encontró el anverso de la infertilidad propia de la racionalidad filosófica en la explosión de las vanguardias artísticas. Las distintas versiones de la producción de arte - la pintura de Pablo Picasso o Kazimir Malévich, la música de Arnold Schönberg y Alban Berg, la literatura de André Breton y Samuel Beckett pero también la fotografía de László Moholy-Nagy o las intervenciones de Tadeusz Kantor; por mencionar tan sólo un puñado de nombres propios representantes de los movimientos de vanguardia- pusieron de manifiesto que, si bien hubo una continuidad en la evolución artística entre el siglo XIX y XX -continuidad que se correspondía con una cierta constancia en la historia económica y social-, apareció, sin embargo, una necesidad de reestructurar la manera de presenciar el mundo y el modo de construir obras artísticas.

Los artistas emprendieron una lucha sistemática contra el uso de los medios de expresión convencionales, pero también contra los conceptos previamente consolidados para pensar una obra de arte: los sujetos tomaron conciencia de la pérdida de poder causada por la racionalidad técnica fortificada en los años precedentes, por eso elevaron esa incapacidad de dominio de la razón a programa de acción artística.

En consecuencia, no sólo fue puesta en cuestión la racionalidad en relación a su operatividad socio-política, sino que, además, fue cuestionada incluso cuando pretendía dirigirse a objetos más «irracionales», tales como los artísticos: la verdad había sido puesta “al servicio de la ideología irracionalista de la sociedad racionalizada; por eso son más verdaderos los ismos que la repudian” (Adorno, 2004, p. 41). Así entonces, a partir de producciones e interrogantes emergidos desde el ámbito artístico, la estética -una disciplina filosófica gestada en el seno profundo de la modernidad europea- comenzó a ser señalada como cómplice ruinoso de las utopías emancipatorias declaradas responsables del horror totalitario (Rancière, 2011, p. 10). La estética fue atacada en su germen mismo y acusada de ser un discurso perverso que impide la experiencia auténtica de las obras de arte al someterlas a una máquina de pensamiento concebido para otros fines (*Ibidem*, p. 11).

La labor artística del siglo XX, con sus movimientos antiestéticos, logró poner en evidencia la mutilación hermenéutica y política de la experiencia como consecuencia de las pretensiones de universalidad y eternidad asociadas a la lógica de la identidad y del progreso. Las reflexiones llevadas a cabo por Alan Badiou en *Pequeño manual de inestética* (1998) o Jean-Marie Schaeffer en *Adiós a la estética* (2000), por mencionar algunos ejemplos, y el impacto que estas obras tuvieron son testimonio de la reticencia que la disciplina estética generó. Al respecto, cabe mencionar el célebre ensayo de Susan Sontag *Contra la interpretación* (1966). Este escrito, elaborado en la misma época en la cual Theodor Adorno preparaba su *Teoría Estética*, explicaba con muchísimo rigor y con una sensibilidad para nada menor que

“la actual es una de esas épocas en que la actitud interpretativa es en gran parte reaccionaria, asfixiante. La efusión de interpretaciones del arte envenena hoy nuestras sensibilidades. (...) Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. (...)

El mundo, nuestro mundo, está ya bastante reducido y empobrecido. Desechemos, pues, todos sus duplicados, hasta tanto experimentemos con más inmediatez cuanto tenemos.” (Sontag, 2005, pp. 30-31)

Quedaba aquí puesto de manifiesto no sólo el agotamiento del concepto, sino, aún más, la denuncia programática contra todo atisbo conceptualizante. Dos vertientes de la productividad humana que históricamente supieron construir variable, pero también constantemente relaciones fluidas de vecindad, escindieron sus terrenos: la zona artística declaró su independencia furiosa y se autonomizó de la soberanía racional. A partir de ello, cualquier intento reflexivo y conceptual que pretendiera una exploración de la realidad se vio en la obligación de alterar lo que se comprendiera como razón.

Así entonces, el decurso propio de las esferas del arte y de la filosofía -por mencionar sólo dos especialmente relevantes dentro de una multiplicidad de vías de canalización del fenómeno moderno- permite distinguir aquello que referimos como lo propio de la modernidad europea: el desfasaje entre su capacidad expansiva, puesta de manifiesto en el creciente dominio y la gradual institucionalización de las diversas esferas sociales, y su pulso contractivo, cristalizado en la insoslayable erosión de los vínculos sociales y las potencias conceptuales. Las convulsiones con que se produce el pasaje de siglo arremeten no sólo contra el trabajo filosófico, sino, incluso, contra sus fundamentos mismos.

Este desfasaje asume, entonces, la forma de una “falla constitutiva” (Grüner, 2016, p. 23) en las entrañas mismas de la modernidad europea. Esta fractura de la textura moderna, por un lado, señala la contradicción íntima en el despliegue de la razón. Por otro, y en simultáneo, sugiere una hendidura potencialmente catastrófica: el dominio de la verdad ha devenido una instancia trágica y problemática a tal punto que, la tragedia de esta época se muestra en la forma de una imposibilidad absoluta para dar solución a sus conflictos internos y para ejecutar la exploración racional de nuevos territorios en aras de un reordenamiento de las fronteras epistemológicas.

En síntesis, el ritmo a dos tiempos de la modernidad europea, su falla constitutiva, encuentra algunas de sus aristas definitorias en una relación erosionada con la verdad, en las búsquedas epistemológicas a ella asociada, y en la puesta en cuestión de la racionalidad

dialéctica y estética. Ahora bien, dispuestas así las cosas, salta a la vista lo siguiente: aunque, como afirmamos antes, Walter Benjamin y Theodor Adorno advirtieron el sofocamiento de la racionalidad filosófica, direccionaron no obstante sus esfuerzos teóricos hacia la construcción de una filosofía crítica. Incluso, no sólo insistieron en la pertinencia de la racionalidad filosófica en el marco del despliegue contradictorio de la modernidad europea, sino que precisamente a causa de ello, modularon esa pertinencia mediante su canalización en las vías dialéctica y estética.

¿Representa esto un gesto ingenuo o conservador de parte de ambos filósofos? ¿Acaso sus disquisiciones estéticas tanto como la particular dialéctica que llevan a cabo pueden ser interpretadas como una maniobra absolutamente refinada cuyo propósito consiste en la negación sistemática de esos conflictos internos? Por el contrario, tanto Adorno como Benjamin asientan sus reflexiones en la herida a partir de la cual se desenvuelve la modernidad europea. En esta dirección cobran tesitura específica los elementos referidos en el título que presagia el ordenamiento de esta investigación.

La modernidad europea, cuya atmósfera establece que “la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida” (Adorno, 2006, p. 17), propicia las condiciones para la construcción de una filosofía que asume la condición mortuoria generalizada y hace del duelo “la convicción en la que el sentimiento reaviva el mundo vaciado” (Benjamin, 2012, p. 180).

Adorno y Benjamin advierten las dificultades cernidas sobre el concepto filosófico, se apropian de ellas y las modulan estéticamente y dialécticamente en una Teoría Crítica cuyo norte está determinado por la edificación de una filosofía impregnada por la actualidad del luto, antes que por el ánimo de una ciencia jovial. Según juzgan ambos, el desgaste epistemológico y socio-político impreso en la condición moderna y condensado en el siglo XX conduce la reflexión filosófica a un estado anímico muy peculiar: ella se ha tornado melancólica porque no le es dado vincularse de manera directa con la totalidad de lo que es. Ahora bien, “la ciencia melancólica” (Adorno, 2006, p. 17) determina el rictus de la filosofía no para refugiarse en el malestar, sino porque la melancolía, “ese demonio de los contrarios, confiere al alma, por un lado, la desidia y la apatía, y, por otro, la capacidad de la inteligencia y la contemplación” (Benjamin, 2012, p. 190).

En consecuencia, el duelo resultante del escenario devastador y de la pérdida de aliento con que la modernidad europea llega al siglo XX, es articulado en cuanto una disputa: Adorno y Benjamin se empeñan en hacer del dolor la posibilidad de una instancia transformadora. Ambos codifican la impugnación de la racionalidad conceptual en la forma de una problemática determinada, la de la actualidad filosófica; y responden a ella poniendo en marcha una estrategia de combate tan sólida como novedosa. Entre la indolencia y la nostalgia, los dos pensadores fijan la mirada en el carácter contradictorio de la modernidad europea y se empeñan en librar la reyerta mediante la construcción de una Teoría Crítica. Ésta, atravesada por la muerte diseminada en los distintos estratos de lo real, traza un plan epistemológico cuyos dominios se definen a través de la estética y la dialéctica.

El análisis de las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno en relación al examen de las contradicciones de la modernidad europea que ellas ejecutan constituye, entonces, el territorio específico en que desembarca la indagación llevada a cabo en esta tesis. Nos interesa principalmente determinar los fundamentos, especificidades y potenciales alcances de la Teoría Crítica por ellos gestada como respuesta creativa a la cuestión de la actualidad filosófica.

Afirmamos que, en medio de los debates acerca de la actualidad de la filosofía y las discusiones que en torno a la legitimidad de la estética y la dialéctica niegan o discuten su posibilidad de interpretar la realidad; Walter Benjamin y Theodor Adorno brindan en sus reflexiones sobre la modernidad europea modos críticos de viabilizar la racionalidad filosófica expresados en la construcción de una Teoría Crítica. Ella permite estructurar una constelación conceptual desde la que emerge la obra de arte como expresión crítica y dialéctica del despliegue de la historia ilustrada; es decir, como expresión de las contradicciones de un régimen epistémico-político específico de la modernidad europea. En consecuencia, desde la Teoría Crítica articulada por ambos pensadores alemanes es posible trazar un vínculo entre verdad, arte y modernidad desde el que problematizar dialécticamente la dinámica mediante la cual “la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005, p. 28).

Para llevar a cabo la tarea propuesta, hemos determinado conveniente trazar un recorrido de tres capítulos. En primera instancia, nos proponemos examinar el análisis realizado por Adorno y Benjamin respecto de la actualidad de la filosofía, el modo en que ambos filósofos configuran esta cuestión tanto como las posibilidades y tareas que le adjudican a la racionalidad filosófica emplazada en el particular escenario del siglo XX. Así entonces, el primer capítulo de esta tesis, titulado *Actualidad programática de la Teoría Crítica*, expone lo que aquí sólo se ha podido mencionar: las causas de la caducidad filosófica, los diagnósticos sobre su muerte y la evaluación epistémico-política que nuestros dos pensadores realizan acerca de la impotencia filosófica. Sobre esto, identificamos y explicamos luego los fundamentos a partir de los cuales Benjamin y Adorno determinan un plan epistemológico cuya solidez está definida por la criticidad en cuanto la línea teórica actualizadora de la dialéctica.

En Sufrimiento, *facies hippocratica de la historia*, el segundo capítulo de este itinerario investigativo, asumimos la tarea de indagar las consecuencias resultantes de las contradicciones del régimen epistémico-político específico de la modernidad europea. A tal fin, planteamos un recorrido a lo largo del despliegue histórico determinante de la situación agónica del filosofar desde la óptica otorgada por diversas situaciones límite que expresan el devenir dialéctico de la modernidad. La exposición del carácter liminar de cada una de las contradicciones históricas permite, primeramente, exponer la producción histórica de sufrimiento subjetivo y objetivo; luego, establecer la precisa articulación epistemológica de la negatividad histórica discernida por Adorno y Benjamin como la vía concreta de actualización filosófica.

Por último, destinamos el desarrollo del capítulo tercero a desplegar la triangulación trazada por el proyecto epistemológico de cuño adorniano y benjaminiano entre verdad, arte y modernidad. En consecuencia, *Teoría Crítica, una epistemología encarnada de la memoria* establece de qué modo la actualidad filosófica determina la construcción de una Teoría Crítica que zanja su arista epistemológica en el terreno específico de la estética. Dicho de otro modo, finalizamos nuestra investigación en la determinación de un régimen epistemológico que echa raíces en el epicentro del devenir

dialéctico de la historia para mostrar en qué medida una estética de la memoria actualiza la politicidad del pensamiento filosófico.

Así entonces, para establecer la manera en que Benjamin y Adorno construyen una Teoría Crítica en torno al problema de la actualidad filosófica parece conveniente examinar las filosofías de ambos pensadores haciendo especial hincapié en la interseccionalidad entre las esferas estética, epistemológica y política desplegada en sus reflexiones sobre la modernidad europea. La perspectiva ofrecida por este entramado se desprende objetivamente de las obras benjaminiana y adorniana: ella es la mirilla a partir de la cual se hace posible comprender el modo en que ambos filósofos asumen el cariz moribundo de la situación social en general y filosófica en particular. Una hermenéutica crítica de los trabajos de Adorno y Benjamin no puede ignorar esto.

Esta ha sido la dirección tanto como el fundamento de nuestro trabajo de investigación. En ese sentido, respetar la cadencia expositiva de las escrituras de ambos filósofos no resulta una tarea sencilla de realizar en el marco de un escrito de las características que aquí presentamos. No sólo la visión de conjunto sobre la obra de Benjamin y Adorno arroja la patencia de su discontinuidad, sino que, *ad intra* de cada juicio, en el seno de cada concepto, hay una lucha que se resiste a la reducción comunicable. Pues “incluso haciendo un esfuerzo extremo por expresar lingüísticamente tal historia coagulada en las cosas, las palabras empleadas siguen siendo conceptos. (...) De ahí el poso de arbitrariedad y relativismo tanto en la elección de las palabras como en toda la exposición” (Adorno, 2005, p. 59).

Los textos trabajados en esta tesis, sus conceptos, categorías y reflexiones, tienen a la base la dialéctica histórica determinante de la racionalidad instrumentalizada. En la medida que Benjamin y Adorno apuntan “a un horizonte de racionalidad abierta partiendo de una negatividad crítica, y no de certidumbres positivas” (Grüner, 2013, p. 228), la sistematización de una resistencia expresa al sistema filosófico pareciera una tarea estéril y contraproducente. Sin embargo, tal como pretendemos demostrar, la denuncia ejecutada por uno y otro pensador no constituye de ninguna manera una abdicación, pues “lenguaje no sólo significa comunicación de lo comunicable, sino que se constituye a la vez el símbolo de lo incommunicable” (Benjamin, 2001b, p. 74).

Así entonces, hemos procurado conjugar el tono de nuestros argumentos con las suspensiones, los hiatos y los giros particularísimos mediante los que Adorno y Benjamin vulneran la frontera entre concepto y estilo, forma y contenido, objeto reflexionado y sujeto reflexionante. Entendemos que la circularidad de algunos tramos de nuestra investigación resulta por entero pertinente en la medida que ella exhibe la construcción de una Teoría Crítica según la cual, “«componer» un tema significa ponerlo en confrontación consigo mismo” (Benjamin, 2017a, p. 129).

Por otro lado, y en función de aquella interseccionalidad entre las esferas estética, epistemológica y política antes mencionada, el curso del itinerario aquí propuesto revela un marcado protagonismo de aquellos textos en los cuales Benjamin y Adorno refieren de manera explícita reflexiones concernientes a arte, verdad y modernidad. Como podrá preverse, la dificultad impresa en esta decisión anida en el hecho de que estos ejes vertebran gran parte de las discusiones configuradas por los dos filósofos. Empero, en la abigarrada obra de Adorno y de Benjamin es posible determinar zonas donde verdad, modernidad y arte constituyen el meollo problemático expreso y no meramente los supuestos a partir de los cuales se piensan otros temas. Así entonces, hemos juzgado conveniente, sin desatender la producción total de los pensadores, privilegiar textos como *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres* (1916), *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918), *Origen del Trauerspiel alemán* (1928), *Libro de los pasajes* (1927-1940) y *Sobre el concepto de historia* (1940) en lo que al corpus benjaminiano se refiere. En cuanto a las obras adornianas, se ha preferido concentrar el trabajo sobre *Actualidad de la filosofía* (1931), *Dialéctica de la ilustración* (1944), *Hacia un nuevo manifiesto* (1956), *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (1966) y *Teoría estética* (1969).

¿Por qué volver sobre textos cuya repercusión y análisis ha sido ampliamente desarrollada? Resulta por lo menos llamativo iniciar una investigación empeñada en transitar obras cuyos problemas y características han sido ya desbrozados por reconocidos especialistas. Susan Buck-Morss y Fredric Jameson han precisado la dialéctica adorniana, mostrando las incidencias del pensamiento de Benjamin en ella. Martin Jay o Rolf Wiggerhaus han realizado valiosos aportes sobre la historia de la Escuela de Frankfurt.

Albrecht Wellmer y Jürgen Habermas han conducido las disquisiciones benjaminianas y adornianas sobre la modernidad hacia la complejidad de los escenarios contemporáneos. Bolívar Echeverría, Miguel Vedda y Francisco Naishtat se cuentan entre los varios expertos de nuestro continente.

Nuestra investigación ha encauzado sus esfuerzos al abordaje de aquellos textos tan ampliamente analizados. Sin embargo, nuestra perspectiva está articulada por el punto de vista novedoso que otorga el concepto «actualidad». Enhebrar los nodos distintivos de las filosofías de Adorno y Benjamin por medio de la singularidad de este enfoque ha permitido, en consecuencia, descubrir aristas inéditas de textos que pueden considerarse clásicos dentro del canon filosófico contemporáneo.

Esta tesis doctoral apunta, entonces, a desandar el camino referido en los párrafos anteriores con la mira fija en la filosofía crítica gestada por Theodor Adorno y Walter Benjamin como solución al problema de la actualidad filosófica. Al poner nuestro esfuerzo en esta labor, hemos dejado de lado las controversias que separaron las perspectivas de uno y otro autor. Sabido es que ambos filósofos mantuvieron discusiones irreconciliables en los terrenos de la política y la estética. Entre las diferencias más notables no puede dejar de mencionarse la desconfianza de Adorno hacia el método del montaje propuesto por Benjamin en su *Libro de los Pasajes*. El más joven de los pensadores prioriza siempre el examen minucioso proporcionado por un análisis dialéctico en lugar de la yuxtaposición de fragmentos con propósitos mosaiquistas. Por supuesto que Benjamin afirma la dialéctica insoslayable de esa maniobra metodológica. Él adjudica la objeción adorniana a la incomprensión por parte del autor de la *Dialéctica negativa*. Además, aunque los dos filósofos expresaran sus réplicas a las abstracciones impresas en el concepto de «proletariado», la actitud de uno y otro no fue la misma en relación a «masa». Benjamin sí trabaja explícita y sesudamente en pos de identificar los elementos fecundos que anidan en el comportamiento de la muchedumbre moderna, mientras que para Adorno resulta más importante señalar en qué medida esos modos de subjetivación contribuyen a la reproducción de los regímenes administradores de la vida moderna. En la misma dirección, podrían mencionarse las discrepancias en torno a la incidencia de la reproductibilidad técnica en el terreno estético.

No obstante, y a pesar de la importancia que puede concedérsele a estos desacuerdos, el interés de nuestra investigación está determinado por la exploración de la zona de encuentro entre la filosofía adorniana y la benjaminiana. Que no se malinterprete, no confundimos los cruces y el acoplamiento de los que las reflexiones de Adorno y Benjamin son susceptibles con una estricta congruencia de ellas. Nuestro horizonte hermenéutico no pretende igualar hasta la indiferencia lo planteado por cada uno de los pensadores que protagonizan este trabajo, hipostasiando hasta la unidad abstracta lo que constituye algo múltiple, divergente e incluso disonante.

Sostenemos, en cambio, la existencia de un proyecto epistémico común vehiculado en la construcción de una Teoría Crítica. Las largas jornadas de discusión mantenidas por los dos filósofos en septiembre y octubre de 1929 en Königstein -período fundamental en tanto que constituye el antecedente de las primeras obras de Adorno (entre ellas, el discurso sobre la actualidad de la filosofía) y el índice temporal de la época en que el trabajo benjaminiano sobre los Pasajes parisinos comenzaba a tomar forma definida- fueron recordadas por sus protagonistas como inolvidables en no pocos aspectos. A causa de ello, autores como Susan Buck-Morss (2011, pp. 56-59) han concebido esos intercambios como programáticos y definitorios en el trayecto de Adorno y de Benjamin.

La figura del “programa de Königstein” (*Ibidem*, p. 59) respalda, entonces, nuestra pretensión: acercar las inquietudes singulares de Benjamin y de Adorno con el objetivo de mostrar las interferencias que existen entre una y otra filosofía. De esta manera, será posible arribar a un entretijado de preguntas, respuestas y estrategias reflexivas que ponen de manifiesto ciertos núcleos diagramados por ambos pensadores. Así entonces, podrá advertirlo el lector, la escritura vertida en las siguientes páginas se mueve al ritmo de un pivote: introducimos una determinada proposición y convocamos disquisiciones adyacentes, transversales o tangentes provenientes de uno y otro filósofo para hacerlas girar en torno de ella y, cuando sea preciso, incluso perforarla.

A causa de ello, podrá notarse también que muchas de las categorías ineludibles en los estudios minuciosos del pensamiento adorniano y del benjaminiano están, sin embargo, ausentes en esta investigación. Mejor dicho, su presencia, antes que explícita, ha adquirido una densidad espectral. Nociones tales como «alegoría», «modelo»,

«reproductibilidad» o «atonalidad» son algunas entre varias otras que no se tematizan de manera expresa porque, según entendemos, su incorporación entorpecía el desarrollo de los problemas que aquí queremos desarrollar, antes que iluminarlos. Confiamos, no obstante, en que el trabajo aquí vertido recorre con rigor los fundamentos teóricos a partir de los cuales se construye el contenido y la operatividad de aquellas categorías no trabajadas expresamente: su figura pulula entre las hendidias de aquello que sí desarrollamos.

Por último, aunque no menos importante, es menester decir algunas palabras sobre el tema específico de nuestra investigación. Su relevancia y pertenencia es algo que quedará de manifiesto sólo al desovillarse por completo el planteo. Sin embargo, sí cabe mencionar en el marco de esta introducción que las reflexiones impulsadas en los pensamientos de Theodor W. Adorno y Walter Benjamin constituyen cavilaciones cuyo compromiso se encuentra atravesado por la inquietud histórica supuesta en el contexto nefasto de la violencia concreta sobre los cuerpos marginales de la historia, por la incertidumbre política sobre el devenir de las comunidades y sus sujetos, por la constatación persistente de las aporías cotidianas y, sobre todo, por el deseo y la búsqueda de una radical transformación en manos de individuos finalmente emancipados. En ese sentido, entendemos que tal constelación teórica y social palpita con el timbre de nuestros tiempos y justifica el norte de nuestra investigación.

La bóveda cernida entre el pensamiento crítico de cuño benjaminiano y adorniano suscitado por la Europa de mediados de siglo XX y nuestro escenario latinoamericano establece un posible refugio desde la que divisar otras cartografías, delinear caminos imprevistos y tejer los artilugios necesarios a fin de abrir lo que aún hoy pareciera cerrado.

## Capítulo 1: Actualidad programática de la Teoría Crítica

*“¿Qué significa vivir? – Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? ¡Pero si el viejo Moisés dijo «No matarás»! (Nietzsche, La Ciencia jovial)*

*“Está lloviendo, está lloviendo, está lloviendo,  
¡ojalá siempre esté lloviendo, esté lloviendo siempre y el vendaval desenfrenado  
que yo soy íntegro, se asocie  
a la personalidad popular del huracán!” (Pablo de Rokha)*

### **1. Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno**

#### **1. 1. Tres vectores de la razón burguesa europea: arte-ciencia-filosofía**

El 3 de febrero de 1923 se crea oficialmente mediante un decreto del Ministerio de Educación el *Institut für Sozialforschung*. Esta efeméride se constituye en la piedra fundacional a partir de la cual se torna posible rastrear la genealogía de uno de los movimientos reflexivos cuya gravedad repercutió en la historia filosófica del siglo XX. Es sabido que los dos pensadores que conforman el núcleo de nuestra investigación fueron asociados a la actividad del Instituto de Investigación Social. A pesar de que ambos mantuvieron un grado de compromiso diferenciado y una participación más o menos activa, resulta evidente, sin embargo, que el conjunto de sus preocupaciones teóricas - vertidas en los temas, problemas y métodos- confluye con la actividad de la Escuela de Frankfurt.

Dentro de la abundante bibliografía sobre los orígenes históricos de una de las instituciones más relevantes en el desarrollo del pensamiento del siglo XX suele privilegiarse la información ligada al particular momento histórico de su fundación y a la novedad institucional que implicaba la multidisciplinariedad de los profesionales cuyo

trabajo conjunto se orientaba según el materialismo dialéctico. La década del '20 condensó dentro de sí los episodios que explican algunos de los sucesos más decisivos del siglo en general y de la historia alemana en particular: los inicios de la Unión Soviética, la Gran Depresión de 1929, el despliegue de la República de Weimar, la irrupción de las vanguardias se cuentan entre algunos de los acontecimientos imprescindibles a la hora de pensar la complejidad específica del siglo XX tanto como la particularidad de la cual emergió la afamada Escuela de Frankfurt.

El hecho de que el Instituto de Investigación Social haya sido creado en un período de entreguerras marcó el pulso no sólo del contenido de sus investigaciones, sino que, asimismo, la conflictividad transversal, sostenida en la atmósfera casi como un elemento natural y un telón omnipotente, incidió profundamente en el modo de concebir el papel del intelectual y practicar el desarrollo de la teoría.

Ahora bien, este escenario de emergencia (en su doble posibilidad semántica, como estado de alerta y como el movimiento de desprendimiento de una superficie) decantó en un despliegue histórico que admite ser leído en múltiples direcciones. Como se adelantó en la Introducción, el núcleo de las reflexiones singulares llevadas a cabo por Benjamin y Adorno refleja por entero el complejo problemático de una época, el cual, asimismo, responde a la cristalización de lógicas que comenzaron a desplegarse en los siglos precedentes.

Muchas de las características definitorias de lo que el primer segmento de la modernidad europea (aquel gestado desde el siglo XVI hasta su eclosión en la primera mitad del siglo XIX) asumió en tanto sus cualidades distintivas se configuró en torno al tridente arte-ciencia-filosofía ya en los albores de la nueva era. Después de siglos de una pretendida ocultación de las verdaderas potencias humanas en manos del oscurantismo religioso, la Razón -nombre lo suficientemente amplio como para denotar un modo de ordenar el mundo y lo suficientemente estrecho como para excluir otros mundos y otros modos de vinculación con la realidad- conquistaba por fin su trono legítimo al asumir su mayoría de edad: de lo que se trataba era de fundar el mundo otra vez, pero esta vez mejor.

La salida de la autoculpable minoridad encontró suelo fértil en el trípode arte-ciencia-filosofía. La emancipación de la humanidad, propósito declarado de la filosofía

moderna, podría finalmente obtenerse al liberar la conciencia subjetiva trascendental de los grilletes implicados en cualquier residuo mitológico y entorpecedor del despliegue integral del intelecto. La razón había conseguido ya hacia el siglo XVIII tornarse Razón.

El periplo racionalista que la condujo a la Ilustración puso su broche de oro hacia el fin de siglo cuando, por un lado, conquistó una racionalidad finalmente secular, autónoma de veras y, por otro, consolidó la razón burguesa -mediante las victoriosas revoluciones políticas- en cuanto la portavoz de las potencias humanas. El *ego cogito* que dio el paso fundacional de una nueva era, arrasó con cualquier predicción que se pudiera haber hecho sobre ella: había logrado descubrir la clave de funcionamiento y commensurabilidad de la inmanencia universal gracias al rigorismo de la ciencia; sin renunciar al dominio de la trascendencia, había conseguido refinar su relación con él al cifrar su expresión en las obras de arte; por último, había alcanzado los fundamentos conceptuales de estas posibilidades en la sistematización de la que era capaz la filosofía.

En definitiva, según la lectura que la modernidad europea se relató a sí misma, la maniobra comenzada por los padres de la civilización occidental en la Antigua Grecia llegaba a su culminación con un *λόγος* completamente dissociado del *μῦθος*; el primero denunciaba desde una exterioridad absolutamente ajena el carácter cercenador del segundo al momento de alcanzar el verdadero progreso de la humanidad entera. Dios, aunque conservaba sus atributos, cedía el trono a su legítima comandante, la Razón burguesa.

A pesar de tan auspiciosa situación (garantizada por el relato lineal de esta porción temporal), el paso de un capitalismo manufacturero a un capitalismo industrial en los siglos XVIII y XIX comenzó a despuntar las lógicas implicadas en el despliegue del programa moderno. La misma Razón que había erigido el heliocentrismo y la ley de gravedad como estandartes de sus posibilidades antidogmáticas y universalistas, había consumado el desplazamiento económico no sólo con la invención del ferrocarril y la máquina a vapor, sino también con la creación del proletariado y sus miserias intrínsecas. ¿De qué manera incidió este punto de inflexión en el funcionamiento articulado del que gozaba el tridente arte-ciencia-filosofía en los siglos precedentes?

Respecto de uno de sus ejes: el poder del dominio de la naturaleza, la extracción de sus recursos y potencias latentes tanto como la dilucidación de su legalidad interna fueron conformando el mapa de preocupaciones de aquello que comenzó a ser comprendido cada vez más como «ciencia». La creciente racionalización codificada en el principio del cálculo (Lukács, 2013, p. 193) decantó en la especialización científica; así, la división social del trabajo resolvió una más precisa delimitación de las disciplinas científicas y, con ello, una sólida soberanía sobre sus objetos de estudio. La inflexión histórica propiciada por el pasaje de un tipo de capitalismo a otro no hizo mermar el prestigio científico, sino que incluso, su contundencia paulatina provocó crisis en las esferas del saber aledañas.

Aunque el afianzamiento del capitalismo en el marco de la Revolución Industrial arribó a la transformación radical de los modos de producir, las dinámicas de trabajo y las formas de consolidación social; aquellas conquistas irrecusables de la clase social ascendente, cristalizadas en los descubrimientos de científicos y filósofos, empezaron a tornarse inciertas cuando el remanente poblacional necesario para mover la maquinaria social, el proletariado, comenzó a exponer en las entrañas mismas de las ciudades europeas las sobras proyectadas por las figuras relucientes del progreso. El aumento de la población urbana y las consecuentes transformaciones culturales asociadas a ella hicieron estallar las promesas gestadas en el seno de la razón científica y la política ilustrada. Así entonces, los logros asociados a la salida de «la autoculpable minoría de edad» -la veta expansiva de la modernidad europea- fueron neutralizados con la pérdida del sentido implicada en el «desencantamiento del mundo» -el movimiento contractivo de esa misma modernidad-.

En cuanto al arte y la filosofía, los otros dos momentos de la tríada, cabe decir que la creciente racionalización de las distintas esferas en que se había dividido el orden de lo real no redundó proporcionalmente en un cabal conocimiento de las condiciones generales de vida; por el contrario, dejó entrever que no había ya una cohesión nítida y evidente que organizara semánticamente aquello que se presentaba como la realidad.

Esta falta de un sentido inmanente, percibida como una patente disgregación de las esferas de lo social, fue traducido de diversas maneras según los ámbitos donde se afincara

la reflexión, pero todas ellas apuntaban a la destrucción del sentido social dado por el enfrentamiento entre el yo y las fuerzas totales (cultura subjetiva/cultura objetiva, pulsiones/restricciones culturales): al «desencantamiento del mundo» en lenguaje weberiano se sumaron diagnósticos tales como el de Georg Simmel acuñado en la expresión «tragedia de la cultura» e incluso el dictamen freudiano del «malestar en la cultura».

El pensamiento de Oswald Spengler, por aludir ejemplarmente uno de todos los pensadores relevantes para Benjamin y Adorno a este respecto, es absolutamente testimonial de la configuración que asume el doble ritmo de la modernidad en las primeras décadas del siglo XX. Él identifica las modernas conquistas culturales de Europa tanto con el esplendor helénico como con su caída:

“La decadencia de Occidente (...), como lo es su correspondiente la decadencia de la Antigüedad, resulta, pues, un tema filosófico que, considerado en todo su peso, implica todos los grandes problemas de la realidad.

Si queremos saber en qué forma se está verificando la extinción de la cultura occidental, habrá que averiguar primero qué sea cultura (...).” (Spengler, 1993, p. 26)

Afirmaciones de este tipo indican que “había consenso universal acerca de la ruina de la cultura burguesa” (Buck-Morss, 2011, p. 27). Este apocalíptico diagnóstico nutría su carácter dramático al enfatizar la debilidad de los cimientos del mundo del arte frente a las nuevas tecnologías. Ellas evidenciaban la contradicción supuesta entre el creciente dominio propiciado por las nuevas técnicas productivas y la «irracionalidad» promovida por las vanguardias. La mecanización fabril comenzaba a impregnar la esfera cultural; con lo cual se alteraban las dinámicas de producción del arte y, con ello, comenzaba a desdibujarse el adalid de la estética burguesa: el sujeto trascendental configurado en el rol del espectador.

La experiencia estética tal y como había sido concebida entraba en crisis porque ya no se trataba de un arte dirigido a una subjetividad sensible pero fundamentalmente reflexiva, para que ésta la recibiera en actitud contemplativa y analítica; sino que comenzaba a irrumpir, con mayor o menor protagonismo, ese nuevo sujeto social que

habría de transformar no sólo los modos de hacer política, sino también de ejecutarse el arte. «Masa» sería la palabra que encontraron por aquellos tiempos quienes intentaron referir este colectivo, el cual destacaba no sólo por su abrumador volumen, sino también por la «deformidad» que sus lógicas sociales proponían.

Cuando el 22 de marzo de 1895 en París los hermanos Auguste y Louis Lumière expusieron *La salida de los obreros de la fábrica Lumière* ante la mirada atenta de técnicos industriales y dueños de fábricas, lo acaecido de hecho fue la puesta en primer plano de ese sujeto histórico que estaba deviniendo de manera particular:

“Hace tiempo que estas exhibiciones (...) han desarrollado una forma consolidada. Han alcanzado un reconocimiento internacional. El interés estético se vuelve hacia ellas.

El soporte de los ornamentos es *la masa*, y no el pueblo; cuando éste forma figuras no cuelgan en el aire, sino que se desarrollan a partir de la comunidad. Una corriente de vida orgánica se estremece desde los grupos fatalmente unidos hacia sus ornamentos, que aparecen como un poder mágico y, por ello, tan cargados de significado, que no se dejan diluir en simples estructuras lineales. (...) Es la masa la que se pone en juego.” (Kracauer, 2006, pp. 258-259)

La inconmensurabilidad cultural de ese acontecimiento radicó en el destierro de la subjetividad burguesa en su calidad de protagonista exclusiva de pinturas, estatuas y demás imágenes artísticas. En su lugar, aparecían ahora los obreros y las obreras frente al portal de la fábrica de Montplaisir y frente a los ojos de los dueños de los medios de producción. Los trabajadores emanaban del centro de la imagen a borbotones y con ello arrebatában el rol protagonista sin la necesidad de emular la postura tiesa y altiva característica de los retratos personalizantes. Su gesto despreocupado y el desenfado en su andar pueden considerarse la marca histórica a partir de la cual comprender el alarido que denunciaba esa «crisis cultural».

En síntesis, los últimos siglos del despliegue burgués habían patentizado la falla constitutiva de la modernidad en la marcada desproporción entre, por un lado, el desarrollo de las capacidades técnicas y científicas, la proliferación de lenguajes e instituciones disponibles y, por otro, el empobrecimiento de las capacidades espirituales expresadas en la cultura.

Si uno de los exponentes de la cultura burguesa, el mundo cultural encabezado por la sublimidad artística, había entrado en un proceso de recesión, ¿qué acontecía con el tercer miembro de la santa trinidad moderna? ¿Cuál era el camino que había tomado la filosofía, la otra de las expresiones en que se había encauzado la grandilocuencia de la razón burguesa?

## **1. 2. Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica**

Aquel otro tesoro de la burguesía moderna, la filosofía, había alcanzado en los siglos precedentes, especialmente en Alemania, un rigor sistémico y reflexivo cuya culminación se identificaba con el pensamiento hegeliano. Sin embargo, esas conquistas especulativas fueron fuertemente cuestionadas.

En un comienzo, el siglo que fue testigo de la Revolución Industrial dio a luz a las elaboraciones conceptuales más contundentes. Ellas pretendían denunciar los meollos del decurso en que se había desarrollado la humanidad, haciendo uso de las herramientas (concepto, juicio y razonamiento) y fundamentos (el valor inapelable de «lo verdadero», por ejemplo) que la filosofía había construido durante siglos. Karl Marx y Friedrich Nietzsche consolidaron de manera paradigmática las más fuertes críticas siendo fieles siempre al concepto y extrayendo de él las condiciones de un mundo mejor.

No obstante, ese modo de filosofar comenzó a agotarse. El cambio de siglo trajo consigo una invectiva de muy otra especie que dirigía sus ataques hacia el nervio vital mismo de la filosofía. Ya no se trataba, como en el ejercicio teórico de Marx o de Nietzsche, de objetar las categorías o conclusiones de una propuesta filosófica desde la filosofía misma. Dos de los puntos más álgidos de la modernidad filosófica habían conducido a senderos que, de una manera u otra, anulaban la plasticidad del pensamiento filosófico.

Por un lado, en el primer tramo de la modernidad, el sistema crítico kantiano había logrado discernir los límites determinados dentro de los cuales le estaba permitido al intelecto hacer filosofía legítimamente. Podría afirmarse que la intención del filósofo ilustrado no había consistido en coartar las posibilidades del pensar, sino más bien, por el

contrario, en potenciarlas mediante la correcta localización de su área de incumbencia. Sin embargo, la publicación en 1921 del *Tractatus logico-philosophicus* pintó por entero el talante de algunas de sus posibles consecuencias.

El asertivo gesto kantiano y su insistencia en la cognoscibilidad exclusiva de lo fenoménico fueron profundizados y llevados al extremo en las primeras décadas del siglo XX por Ludwig Wittgenstein. “De lo que no se puede hablar, hay que callar” (Wittgenstein, 2009, p. 137) es, probablemente, uno de los dictámenes más severos con el que haya tenido que lidiar la filosofía en cuanto disciplina. Él declaraba el único destino admisible para la filosofía, “no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural -o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-” (Wittgenstein, 2009, p. 137). Así pues, la modernidad devenida en el siglo XX traía consigo no ya la demarcación de la legitimidad del concepto filosófico, sino más bien su conminación al silencio.

La lanza del Círculo de Viena impugnaba directamente la pretensión de verdad del pensamiento filosófico y, con ello, la legitimidad de su existencia. Si se le concedía sobrevivir, la filosofía debía abandonar cualquier ambición sistémica, pues la lógica formal la evidenciaba en sus ínfulas impotentes de ordenación de todo el conocimiento. Empero, debía renunciar también a las preocupaciones que tradicionalmente consumían sus esfuerzos en la medida en que ellas empezaban a ser desarrollados de manera analítica e independiente por las nuevas ciencias sociales (Buck-Morss, 2011, p. 27).

Si la *Weltanschauung* burguesa se desmoronaba, las palabras científico-filosóficas que explicaban ese desplome no tenían la habilidad para reconstruir nuevos sentidos. La filosofía ya no se pretendía un sistema omnicomprendivo del conocimiento y retrocedía ante el avance de la lógica formal al tiempo que sus preocupaciones clásicas se desplazaban al ámbito de las nuevas ciencias sociales, las cuales los codificaban según sus propias lógicas y métodos. La dinámica lineal de la palabra perdía fuerza también ante el progresivo dominio de la fotografía y el cine; se tornaba sintomático el hecho de que

“poetas y filósofos - Trakl, Hofmannsthal<sup>4</sup>, el joven Wittgenstein- habían comenzado a preguntarse si el lenguaje era capaz de comunicar la verdad” (*Ibidem*, p. 27).

Por otro lado, otra de las cumbres en que la filosofía moderna había estatuido un monumento a su poder se encontraba en la filosofía hegeliana. En cuanto a las derivas de la dialéctica incubada por Hegel y proseguida de manera divergente por Marx, el mutismo teórico había transmutado en el baldo mecanicista. El camino hacia el conocimiento y la concreción del contenido y su devenir, objetivo fundante de la filosofía hegeliana, se vio obturado cuando la forma del sistema se hipostasió. Las enmiendas de intenciones revolucionarias expresadas en la teoría del reflejo o las adjudicaciones de conciencia, entre otras, aludían la incapacidad de comprender ciertos procesos a la vez que evidenciaban los costados más flacos del materialismo dialéctico.

Ante una filosofía empecinada en establecer lazos concretos entre la verdad y conciencia proletaria, pero sin lograr dar sólidos fundamentos de ello<sup>5</sup>, las acusaciones

---

<sup>4</sup> En *La carta de Lord Chandos* (1902), Hugo von Hofmannsthal escribe “¿Cómo tratar de describirle esos extraños tormentos espirituales, las ramas cargadas de frutas que vuelven a subir en el mismo instante en que mis manos están a punto de tocarlas, las aguas murmurantes que retroceden ante mis sedientos labios? Mi caso, para ser breve, es éste: he perdido completamente la facultad de reflexionar o hablar en forma coherente sobre un tema cualquiera. Al comienzo se me iba haciendo cada vez más imposible tratar de cosas generales o elevadas usando términos que son de uso corriente. Experimentaba una sensación de malestar inexplicable ante la necesidad de pronunciar las palabras “espíritu”, “alma” o “cuerpo”. En lo más íntimo, me sentía impedido de emitir juicios acerca de los asuntos de la corte, los incidentes en el Parlamento, o lo que se quiera. Y no crea que me inhibían determinado tipo de consideraciones, pues bien conoce usted mi franqueza rayana en desparpajo: sucedía que las palabras abstractas a las cuales, sin embargo, ha de recurrir la lengua a fin de poder formular el más intrascendente juicio valorativo, literalmente se me pulverizaban en la boca, como si fueran hongos podridos”. Benjamin y von Hofmannsthal mantuvieron una apretada relación, de la que queda como testimonio las cartas del primero hacia el segundo (cabe suponer que las cartas enviadas por el austríaco se perdieron en ocasión de alguno de los allanamientos de la Gestapo en los domicilios de Benjamin).

<sup>5</sup> Uno de los ejemplos más significativos de ello puede rastrearse en el clásico *Historia y conciencia de clase* (1923). Esta obra de Georg Lukács fue altamente impactante para Theodor Adorno y Walter Benjamin. Si bien suministró nodos reflexivos de suma importancia (tales como las elaboraciones en relación a la estructuración mercantil de la subjetividad y las precisiones acerca del concepto de «segunda naturaleza»), las afirmaciones capitales en torno al rol salvífico del Partido en la lucha de clases y la imputación por parte de él de una conciencia proletaria a la clase trabajadora se cuentan entre aquellos puntos que produjeron distancias tajantes.

Aunque la contienda que trascendió se suscitó especialmente entre el filósofo húngaro y Adorno (tómese como muestra el texto *Reconciliación extorsionada* de 1958, en el que Adorno se refiere con muchísima dureza a Lukács), algo similar puede decirse de Walter Benjamin. Aunque recogió el materialismo dialéctico dentro de su pensamiento en años posteriores, no obstante, el viraje nunca se consumó de manera total, al menos no en sentido ortodoxo. Incluso su férrea amistad con Brecht no redundó en la adopción absoluta de las teorías materialistas vigentes por parte del pensador oriundo de Berlín. Tanto para Benjamin como para Adorno, el materialismo dialéctico operó más bien como un método cognitivo (Buck-Morss, 2011, p. 89).

neopositivistas cobraban vigor. Las diferentes indagaciones de los miembros del Círculo de Viena coincidían en la ineptitud creativa de la filosofía: a ella se le permitía seguir con vida sólo si purgaba con su pena semántica y aceptaba la reclusión expectante en el mundo lógico-matemático.

Si la exaltación de la racionalidad matemática y/o sistémica conducía a la aporía filosófica, la indagación irracionalista se configuraba consecuentemente en una redentora red de contención. Los coletazos del racionalismo de origen cartesiano pretendieron ser contrarrestados con el gesto opuesto; así entonces, si el positivismo en sus distintas variantes conminaba a la quietud observante, la filosofía encontró el modo de arrancarse el bozal configurando un área de compleja soberanía disciplinar. Si «la ciencia» señoreaba en el terreno de la mensurable racionalidad, la filosofía se convertiría en la especialista del irracionalismo.

El título impreciso de lo irracional, cuyo más importante representante hallaba Adorno en Henri Bergson (Adorno, 2013b, p. 95), agrupaba a las filosofías que en lo fundamental concebían el mero y finito conocimiento intelectual como algo externo a sus objetos en la medida que dice demasiado poco de la vida de la cosa misma. Son las filosofías que sacrifican los “criterios de lo controlable, de la necesidad y de la universalidad que la ciencia occidental, desde sus inicios cartesianos, convirtió en sus criterios superiores” (*Ibidem*, p. 96). El psicoanálisis gestado por Sigmund Freud, el relativismo supuesto en algunas expresiones de la filosofía francesa (alentadas precisamente por algunos de los aportes de Bergson) e incluso algunas secuelas de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche dieron paso a la exaltación de lo efímero, el enarbolamiento de lo disgregado y la supremacía de las emociones. La evidenciación - incluso por medios “científicos- de una zona de nuestra psiquis que lejos está de subsumirse a los decretos de nuestra voluntad racional fue sólo el puntapié inicial que abrió paso a nuevas formas de hacer filosofía: si la ciencia determinaba que el ejercicio filosófico era estéril por su propia naturaleza, los filósofos tomaron el guante y redoblaron la apuesta; ahora afirmaban que la razón -incluso la que creaba ciencia- no era más que una sierva del inconsciente.

Las tentativas de diagramar diversos horizontes tanto como las interpretaciones que intentaban explicar ese presente constituían un escenario disciplinar complicado. A partir de él no sólo se prefiguró el nacimiento del Instituto de Investigación Social, sino también que se puso a la filosofía en un incómodo lugar. Ella no sólo se hallaba cuestionada en su licitud misma sino incluso, evidenciada en la impotencia de doblegar semejante afrenta.

### **1. 3. Muerte de la filosofía, semilla germinal de la Teoría Crítica**

¿Cuáles eran, en consecuencia, las vías teóricas habilitadas para Theodor Adorno y Walter Benjamin, dos pensadores enlazados de manera significativa tanto con la teoría kantiana como con la dialéctica hegeliano-marxista? Uno y otro se enfrentaban no sólo a las crisis políticas y económicas de su región sino también al derrumbamiento de la cosmovisión burguesa. El resquebrajamiento de la santa trinidad de arte-ciencia-filosofía, la vacilación de los cimientos de cada uno de esos espacios, la espesura que opacaba la transparencia vincular que en algún momento los unió, por un lado; y las oscilaciones políticas que azotaron las primeras décadas del siglo XX, por otro; obligaron a ambos filósofos a asumir la tarea de redefinir sus prácticas. El origen de la afamada Teoría Crítica se vio empapado en sus basamentos mismos por la impotencia de la filosofía.

Las posibilidades dadas eran, según el célebre análisis de Martin Jay, tres. En primer lugar, la de apoyar a los socialistas moderados y su recién creada República de Weimar, lo que implicaba evitar la revolución y desconocer la experiencia rusa. En segunda instancia, por el contrario, podían reconocer a la Unión Soviética como un faro político y a sus líderes como sus propios líderes políticos, uniéndose al recientemente creado Partido Comunista de Alemania y, de esa manera, trabajar en pos del socavamiento del compromiso burgués de Weimar. Por último, el tercer curso de acción surgió como una respuesta directa a la crisis radical de los supuestos marxistas causada por la primer gran guerra y sus consecuencias: la línea de acción estaba marcada por la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista, con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura (Jay, 1974, p. 25).

Los intelectuales que le dieron forma a las prácticas de la Escuela de Frankfurt asumieron esta última orientación e hicieron de ese espacio institucional el germen de refundación de la praxis teórica. En su seno se emprendieron investigaciones de la más diversa índole, pero todas ellas convergían en la indagación de las causas de la ruina de la cultura y de la política burguesa. Ello estuvo propiciado porque Frankfurt am Main era, como ha mostrado Susan Buck-Morss, una ciudad secular, socialmente móvil, cuya población judía se caracterizaba por cierta apertura y ausencia de dogmatismo. Aunque provinciana comparada con Berlín, poseía sin embargo una activa vida cultural, una prensa liberal y una nueva universidad (Buck- Morss, 2011, pp. 24-25).

Según Martin Jay, la Escuela de Frankfurt logró convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de posguerra gracias a la relativa autonomía de los hombres que integraban su núcleo, lo cual, si bien acarreó ciertas desventajas, fue sin embargo una de las razones primarias para los logros teóricos producidos por su colaboración (Jay, 1974, p. 27).

Desde el punto de vista de Rolf Wiggerhaus, en cambio, la empresa frankfurtiana esculpió su singularidad gracias a la atmósfera dentro de la cual emergió. Aunque se palpaba el resquebrajamiento semántico singular y colectivo, el surgimiento de un proyecto materialista se vio favorecido por un conjunto de factores: la necesidad de Félix Weil de una institucionalización de la discusión marxista, la riqueza disponible gracias a la explotación de los campos argentinos en manos de su padre, y su deseo de entrar a la historia de la ciudad como un benefactor. También menciona Wiggerhaus la particularidad de Frankfurt, ésta era una ciudad en la cual el mecenazgo de la gran burguesía era especialmente destacado e iba dirigido preferentemente a las instituciones pedagógicas de orientación social, político-social o económico social. Por último, la incidencia de un Ministerio de Cultura dominado por la socialdemocracia no fue menor, ya que su interés estaba puesto en la reforma de las universidades rebeldes y gustaba de apoyar lo que prometía fomentar la orientación social de las escuelas superiores (Wiggerhaus, 2010, pp. 27-28).

Cada uno de los estudios paradigmáticos de los orígenes históricos de la Escuela de Frankfurt indica con vehemencia la habilidad que sus integrantes tuvieron para hacer

de la labor del *Institut für Sozialforschung* un espacio de trabajo independiente que propició la construcción, tanto en lo teórico como en lo administrativo, de las condiciones necesarias para leer novedosamente y posicionarse de manera particular en el complejo escenario europeo. No obstante, si bien quedan evidenciadas las condiciones materiales y las causas externas que permitieron la faena característica de los pensadores que aquí nos ocupan, ¿de qué manera se articuló *ad intra*, es decir, teóricamente, este trabajo?

## 2. Rudimentos juveniles

### 2. 1. Ante la disgregación, insistencia en el fragmento

Más allá de las condiciones materiales dispuestas por las circunstancias, ¿cómo se construyó la estrategia que posibilitó semejante novedad exegética? ¿Bajo qué criterios montaron una teoría que, atenta a esas condiciones materiales, combatiera desde sí misma tanto al racionalismo recalcitrante como al irracionalismo exacerbado? ¿Qué táctica teórica idearon para no repetir ni el formalismo idealista ni el mecanicismo materialista?

Ante todo, la particularidad característica de las filosofías de ambos pensadores emerge de una específica manera de triangular el escenario concreto compuesto por las presencias de la ciencia, el arte y la filosofía. El singular modo de articular el materialismo histórico<sup>6</sup> los llevó a concebir la disgregación de las esferas sociales en un sentido particularísimo. Para algunos de los exponentes del materialismo histórico (sobre todo aquellos comprometidos con el proyecto soviético), la recuperación de la totalidad como horizonte del pensamiento y de la política se había tornado una tarea básica.

Lukács, por ejemplo. El pensador húngaro constituye quizás el paradigma del filósofo materialista con el que las filosofías de nuestros pensadores dialogan más o menos

---

<sup>6</sup> Si bien es cierto que la presencia de la filosofía de Marx moduló su incidencia de manera distinta en el trayecto teórico de cada uno de los autores de los que nos ocupamos, y aunque ambos hicieron de ella un uso divergente, marcado por el énfasis del materialismo dialéctico en cuanto método cognoscitivo y no en tanto ontología histórica (*Cfr. Supra* Nota al pie 5), es importante no perder de vista la incidencia del marxismo en la configuración de las filosofías adorniana y benjaminiana en cuanto una de sus líneas insoslayables (Jameson, 2016, pp. 5-8).

explícitamente. La perspectiva lukacsiana entendía el desmembramiento del todo social como resultado negativo de relaciones sociales contradictorias. La desarticulación social característica de la Europa pos-industrial era la evidencia de una sociedad escindida cuyas relaciones habían sido moldeadas según la esencia de la sociedad capitalista y su presupuesto fundamental, “la división capitalista del trabajo” (Lukács, 2013, p. 211).

Las teorías materialistas concentraban su preocupación en engarzar sus reflexiones con la práctica política cotidiana, por eso veían en la división del trabajo el arquetipo de todos los males (Buck-Morss, 2011, p. 94); le adjudicaban como unas de sus consecuencias más patentes y nefastas la destrucción de todo proceso orgánico y unitario del trabajo y de la vida como también la especialización no sólo de los roles sociales, sino incluso del pensamiento. Es decir, tanto el desgarramiento de la unidad entre teoría y praxis como la contraposición de posibilidades técnicas y estado general de la cultura encontraban su fundamento último en el ordenamiento capitalista de la vida.

Adorno y Benjamin, es sabido, abrazaron -cada uno a su manera- el materialismo histórico de cuño marxista. Claro que su apropiación fue en muchos aspectos para nada ortodoxa. Ellos comprendieron también que la estructuración de la edad moderna respondía al decurso dialéctico de la historia y ambos acordaban también en que la división social del trabajo aparecía como una realidad innegable.

Empero, mientras que para algunos representantes del materialismo dialéctico de estilo mecanicista aquella división era la dificultad elemental (ya que la especialización a nivel teórico producía un conocimiento fragmentario el cual impedía a los intelectuales y a los trabajadores ver a través de las apariencias reificadas de la realidad), los gestores tempranos de la Teoría Crítica hacían hincapié en el carácter ineludible de esas condiciones históricas. Dicho con otras palabras, el proyecto de Benjamin y Adorno no consistía en encontrar la clave para reconciliar tal disgregación en su potencial unidad; por el contrario, entendían que la auténtica actitud materialista radicaba en enfrentarse a las condiciones materiales concretas para extraer de ellas, con actitud dialéctica, el contenido histórico y desplegarlo en su verdad.

La estrategia consistía, entonces, en exprimir la potencia propia de los fragmentos resultantes de la disgregación antes que la construcción de una unidad conciliatoria de la

disolución. El verdadero gesto materialista se definía, según ellos, al sumergirse por entero en las condiciones devenidas históricamente y, desde ellas y sólo desde ellas, extirpar las posibilidades de una articulación diferente de las relaciones sociales.

Mientras que, ante las contradicciones modernas materializadas en el desmembramiento de las esferas sociales, una arteria del materialismo dialéctico había enfatizado la totalidad, Adorno y Benjamin ejecutaron un movimiento intensivo frente al mismo fenómeno: exprimir cada uno de los segmentos de esa disgregación con tanta fuerza hasta que dijera algo nuevo.

En consecuencia, la disgregación de la filosofía respecto de los otros ámbitos del saber desplazó su registro y comenzó a ser interpretada bajo la rúbrica de lo disperso, lo fragmentario advertido en su autonomía. En lugar de lamentar la situación, Benjamin y Adorno desentrañaron en ella un momento positivo: si la filosofía -lo mismo que el arte- gozaban de cierta autonomía respecto de otras esferas de lo social, ella era capaz, entonces, de desplegar otros contenidos y otras formas a partir de su relación mediada con la praxis. ¿Cómo lograron fundamentar esto?

En *Historia y conciencia de clase* Lukács había mostrado que la estructura cosificada de la conciencia configura los sentidos del mundo moderno. Si de lo que se trataba era de conocer la lógica que había desplegado como momento necesario de su desarrollo la decadencia cultural de la burguesía, se tornaba imprescindible rastrear el modo como se había estructurado el funcionamiento de ese despliegue. Y empeñado en resolverlo, logró demostrar que “el problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales [es] el problema de la mercancía” (Lukács, 2013, p. 187).

Con ello el pensador húngaro había logrado descubrir en la estructura de la relación mercantil no sólo el prototipo de todas las formas de objetividad, sino aún más, el prototipo de todas las correspondientes formas de subjetividad propias de la sociedad burguesa. O sea, había avanzado del contundente análisis económico marxista a la interpretación rigurosa de los modos y estrategias de subjetivación de la sociedad capitalista. La estructura de la mercancía no era, según su análisis, una forma entre muchas de intercambio social entre los hombres, sino la forma universal de configuración social

mediante la que se explica también el estado actual de la cultura. «Mercancía» definía no sólo el contenido, sino aún también la forma del “material sobre el que trabajaba el pensador o el artista” (Buck-Morss, 2011, p. 100).

La consecuencia directa que extrajo de ello Lukács fue la inmediata necesidad de combatir los productos de la división social del trabajo con el trabajo aunado de las esferas en que la sociedad había devenido: artista, intelectual y político aunarían sus esfuerzos con los intereses de la clase revolucionaria en pos de la transformación de las condiciones de existencia de la humanidad.

Adorno trabajó de un modo muy especial sobre esta ecuación; sustrajo de ella, no obstante, un resultado por entero diferente al del filósofo húngaro. Ayudado por las reflexiones benjaminianas acerca del caudal epistémico de la monadología, tomó el análisis lucaksiano para confirmar sus premisas: la tradición intelectual burguesa estaba evidentemente configurada en todas sus manifestaciones por la estructura mercantil del modo capitalista de producción. Ello significaba, en consecuencia, que, en cuanto productos históricos de un modo de ordenamiento específico, gozaban de un momento de verdad: su contenido y su forma estaban atravesados en sí mismos por los problemas sociales; la filosofía, entonces, tanto como el arte y el trabajo en una fábrica, expresaba los antagonismos de la estructura social<sup>7</sup>.

Ahora bien, no debe olvidarse, el carácter monadológico<sup>8</sup> a partir del cual la filosofía se lanza sobre lo particular y singular para indagar en ello las determinaciones más profundas de lo social obtiene su determinación de una disarmonía preestablecida (Adorno, 2005, p. 24), antes que de la armonía.

El desglose de lo social había sido interpretado en dos de sus consecuencias, la fragmentación del todo y la especialización del saber. Si bien esto clausuraba la pretensión tradicional de la filosofía de sistematizar el todo desde el punto de vista de la unidad, abría

---

<sup>7</sup> Cfr. *Infra* Capítulo 3, 3. *Teoría crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética; 3. 1. La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero*. Allí volvemos sobre la concepción monadológica en las filosofías de Benjamin y Adorno y desarrollamos oportunamente sus características.

<sup>8</sup> Volvemos sobre esto después. Cfr. *Infra* Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada; 2. 3. La dialéctica arte-filosofía, posibilidad de la captación plástica de la concepción materialista de la historia*. Allí retomamos este tema y lo precisamos con mayor detenimiento, ayudados con el despliegue conceptual de los otros capítulos.

una nueva posibilidad, la de concentrarse en las minucias disgregadas para destapar en ellas, con mirada micrológica, el complejo funcionamiento de la dialéctica histórica. Dice Adorno

“los más mínimos rasgos intramundanos tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe las cáscaras de lo, según la pauta del concepto genérico subsumidor, desamparadamente singularizado y hace estallar su identidad, el engaño de que sería meramente un ejemplar.” (Adorno, 2005, p. 373)

La singularidad de la mirada benjaminiana en relación a los detalles y las miniaturas señala en la misma dirección: “así como la majestad de los mosaicos permanece inalterada cuando estos se fragmentan en pequeñas partes caprichosas, del mismo modo la contemplación filosófica no padece menoscabo en el impulso. Ambos se componen a partir de lo individual y disperso” (Benjamin, 2012, p.62). Con ello no quería hacer otra cosa que poner en valor el rol decisivo de los fragmentos para el pensamiento filosófico, ya que “el contenido de verdad solo puede ser captado sumergiéndose con la mayor exactitud en los detalles de un contenido objetivo” (*Ibidem*, p. 63). Fue esta vía la que, al centrar su interés en criticar relaciones y discernir devenires, posibilitó una exégesis novedosa de la dinámica histórica.

Ahora bien, ¿en qué sentido la insistencia en el trozo de realidad no reconciliado permitía vincularse con lo verdadero?

## **2. 2. El núcleo del fragmento: verdad y tiempo**

La lectura que orienta la perspectiva teórica de Adorno y Benjamin, apoyada en una conciencia de esto modo definida de la coyuntura histórica e intelectual que los convocaba, comenzó a gestarse desde temprano en base a una recurrente inquietud: la de la fundamentación temporal de todo ejercicio reflexivo.

Lo que se dice aquí no podría sorprender a nadie. Adorno y Benjamin, ambos instruidos en la cultura burguesa europea y germana, recorrieron trayectos educativos imbuidos de los grandes valores de las letras alemanas. Así pues, la filosofía de la historia

que sostenía el gigantesco edificio del sistema hegeliano, por ejemplo, era prácticamente el horizonte siempre presente en sus discusiones. No obstante, era esa misma configuración del desarrollo histórico la que estaba puesta en cuestión. La progresión del despliegue histórico en que la dialéctica idealista y la dialéctica materialista aflúan sería el principal blanco contra el que ambos pensadores despuntarían su ingenio filosófico.

Para acercarnos al corazón del interés específico que comenzó a cimentar la filosofía adorniana y benjaminiana desde sus inicios, resulta oportuno recortar una expresión de Walter Benjamin vertida en su texto canónico e inconcluso y traerla a la superficie de esta reflexión. El fragmento N 3, 2 de *Libro de los Pasajes* sentencia una específica interrelación de verdad y tiempo contenida en el fragmento:

“Hay que apartarse decididamente del concepto de «verdad atemporal». Sin embargo, la verdad no es -como afirma el marxismo- únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea.” (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2])

La indagación del determinado vínculo de pensamiento y tiempo no se haría concibiendo al primero como resultante del segundo. Tampoco se encontraría en la historia el metarrelato ordenador de las distintas manifestaciones del pensamiento. Por el contrario, lo que pretendían Adorno y Benjamin era situarse en el meollo del fraccionamiento social, el del abismo tejido por el despliegue de la modernidad, para desde allí indagar la vertiginosa dialéctica que lo sostenía. Esta tarea no se concretó, claro está, en un tris. La cadencia de su compleja composición sólo emerge en la sintonía interpretativa de múltiples textos. Segmentar de manera definitiva el perímetro textual dentro del que se inscriben las filosofías de la historia que sostienen las reflexiones de Benjamin y Adorno sería ideológico por injusto, por lo menos. Lo cierto es que, como se verá, el lazo de verdad y tiempo urdido en sus reflexiones es tan definitivo y complejo que puede ser rastreado en prácticamente todas y cada una de sus reflexiones.

No obstante, parece pertinente configurar nuestro tanteo tocando la puerta que ya conocemos. Queremos decir que un acceso elocuente al vínculo verdad-tiempo presente en el fragmento desarticulado de un todo tal y como es pensado en la filosofía de ambos

intelectuales puede encontrarse en las tempranas interpretaciones que ambos realizaron acerca del escenario social y filosófico que los circundaba (descrito por nosotros al inicio de este capítulo). Así entonces, la mirilla a partir de la cual se tramó la original interpretación efectuada por Benjamin y Adorno fue puesta de manifiesto con claridad en una conferencia pronunciada por el filósofo frankfurtiano en la década del '30.

De hecho, 1931 es la cifra que ubica temporalmente no sólo la asunción de la dirección del Instituto de Frankfurt por parte de Max Horkheimer, sino también el momento en que Theodor Adorno comenzó a formar parte de la Facultad de Filosofía de Frankfurt. En ocasión de ello, tuvo a cargo la pronunciación del discurso inaugural para el cual eligió el título *La actualidad de la Filosofía*.

Esta disertación resulta de suma importancia porque pone en juego una de las categorías con las que se hilvanará esa peculiar estrategia hermenéutica que ambos filósofos edificaron. «Actualidad» [*Aktualität*] es el concepto que guía a Adorno para esbozar un rápido diagnóstico sobre la situación de la filosofía alemana de su tiempo y a la vez, tal como muestra Susan Buck-Morss (2011, p.112), tematizar tanto los núcleos cardinales de la reflexión adorniana en general como, particularmente, la posición teórica embrionaria que desarrollará en el texto canónico de 1966 *-Dialéctica Negativa-*. Así entonces, *La actualidad de la filosofía* es el espacio en el que Adorno diseña un programa para la filosofía que pretendía ya en ese entonces ser dialéctico y materialista de modo simultáneo.

### **2. 3. La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)**

El texto en cuestión inicia, de hecho, con la explicitación en las propias palabras del filósofo del panorama previamente aludido:

“Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón.” (Adorno, 1991a, p. 73)

Antes de exponer su insistencia sobre los añicos de un todo desmembrado, Adorno explicita una imposibilidad histórica: si hay algo que puede conformar el punto de partida de cualquier gesto que se pretenda filosófico es el hecho de que la totalidad no puede ya aparecer en el horizonte de su quehacer. Esta primera oración constituye una declaración contundente porque manifiesta el núcleo decisivo y característico de la filosofía de los dos pensadores que competen a nuestra investigación: razón y realidad no pueden relacionarse ya mediante la forma de la totalidad.

El autor que había sistematizado filosóficamente por completo la totalidad es, sin duda, Hegel. Él había explicado en la introducción de su *Fenomenología del Espíritu* que “lo verdadero es el todo. Pero el todo es la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que sólo al final es lo que es en verdad” (Hegel, 2015, pp. 16-17). Adorno entiende que esta afirmación hegeliana no sostiene la totalidad en cuanto un algo orgánico amalgamado a sí mismo y, en ese sentido, inarticulado y hostil al pensar analizante. Empero, Hegel defiende en ese postulado -que es el que está en la mira cuando Adorno declara la renuncia necesaria a la hora de hacer filosofía en el siglo XX- una totalidad concebida como el “compendio de toda mediación, es decir, el compendio de todos esos movimientos que deben llevarse a cabo para que los conceptos esenciales reciban su concepción” (Adorno, 2013b, p. 64).

Este modo de comprender la totalidad, si bien ampara la historia como un elemento esencial al despliegue de lo verdadero, supone algo que merece ser discutido: afirmar que lo verdadero es el todo implica necesariamente afirmar la identidad de sujeto y objeto. Hegel no afirma un todo sin fisuras, pero sí afirma una totalidad en cuanto compendio de todas las mediaciones mediante las cuales sujeto y objeto concuerdan. De allí que resulte para él factible aseverar la correspondencia de totalidad y verdad.

Sin embargo, como se aludió previamente, la disgregación total del orden de lo real como el punto de partida de la reflexión expresa que la vinculación de razón y realidad se ha modificado y la identidad de sujeto y objeto pareciera ya no operar. Por eso advierte que a ninguna conciencia en general, dadas las condiciones históricas, le es dado el todo infinito. De allí que, la filosofía hegeliana y los intentos filosóficos del presente bifurquen

su andar en el hecho clave del que debería partir toda filosofía hoy, aquel que asevera que el todo no se deja resolver en las puras determinaciones del pensar.

Por eso el rechazo sistemático a las especulaciones que toman la totalidad como supuesto (metafísicas y ontologías), como culminación<sup>9</sup> (sistemas filosóficos idealistas y algunos materialistas) o como estructura (ciencia positiva) es un vector que recorre las diversas reflexiones que Benjamin y Adorno ejecutaron a lo largo de su camino, pero que, como mostraremos, comienza a edificarse en función de un interrogante definido, el cual ataca el núcleo del desgarramiento de la identidad sujeto-objeto, razón-realidad.

Para componer con rigor tal interrogación, Adorno se vio en la urgencia de apelar a la historia de la filosofía, ya que la pregunta que tanto él como Benjamin consideran nuclear emana de esta misma historia. ¿Cuáles son las expresiones que, en su intento por inaugurar nuevos senderos, conforman hoy el campo de lo filosófico? ¿Se hacen cargo, acaso, de la imposibilidad histórica de recurrir a la totalidad como horizonte del quehacer filosófico?

Adorno reconstruye esa contemporaneidad citando los aportes del neokantismo de la escuela de Marburgo -que intenta hacerse con el contenido de la realidad partiendo de categorías lógicas y conservando el carácter cerrado del sistema-, la posición pretendidamente antagónica a esta, la filosofía de la vida de Simmel -“orientada psicológicamente y con un tono irracionalista” (Adorno, 1991a, p. 75), resignada a un concepto naturalista de lo viviente-, la filosofía de Rickert -“que media entre ambos extremos” y se halla por ello entre la necesidad lógica y la multiplicidad psicológica-, incluso Husserl -quien “ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo (...) pero no lo ha hecho explotar”- y Max Scheler -en cuyo pensamiento la fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma haciendo que de su proyecto ontológico “quede ya sólo la mera metafísica de un impulso” (Ibidem, p. 79)-.

En este itinerario propuesto por el filósofo frankfurtiano aparecen también los nombres de quienes de una u otra manera han de interpelar de manera especial sus reflexiones, Kierkegaard y Heidegger. La filosofía existencial de Sören Kierkegaard y su

---

<sup>9</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1, 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento.*

dialéctica imparable condujeron, según Adorno, a la desesperación, de allí que la subjetividad sólo pudiera salvarse en un salto a la trascendencia. No obstante, la auténtica culminación de este camino encuentra su referente en la figura de Heidegger, quien, al decir adorniano, sólo ha sido “capaz de sustraerse a tal consecuencia aceptando una realidad adialéctica por principios e históricamente predialéctica” (*Ibidem*, p. 80). En su filosofía también el ser subjetivo ha sido justificado en el salto y la negación dialéctica: se prohíbe toda trascendencia de una fe, pero en su lugar se reconoce una trascendencia hacia el «ser así» en la muerte.

Ya que la soberanía de la filosofía había encontrado sus límites en las determinaciones puestas por el positivismo e irracionalismo, diversas maniobras filosóficas se suscitaron en pos de originar otras vías posibles del pensamiento que convergieran con el rumbo que Europa había tomado. Ellas esgrimían, cada una a su manera, un frente de lucha que bregaba por vehiculizar la disciplina en cuanto el entendimiento profundo y riguroso de las estructuras del mundo y del sujeto. En este proceso, el discernimiento del andamiaje más íntimo de la realidad fue identificado con las conclusiones de la filosofía de Martin Heidegger.

En la concisa reconstrucción histórica elaborada por Adorno, Heidegger aparece como la culminación sintética de los diferentes intentos filosóficos del siglo XX. Si bien no todo pensamiento se reconoce necesariamente en cuanto heideggeriano, Wiesengrund entiende que ha sido la filosofía de Heidegger la que ha logrado consolidar la pregunta que domina todo el terreno de la filosofía contemporánea. Ante el preguntar óntico y el preguntar ontológico ingenuo, Heidegger ha configurado un preguntar ontológico originario como el verdadero tema de una ontología fundamental.

La pregunta que se califica de radical, aquella que configura por opción o por oposición el resto de los interrogantes recorridos por el frankfurtiano, es la pregunta por el Ser. Ante la derrota de la razón legitimadora -tal como la caracteriza Adorno- frente a una realidad configurada problemáticamente, Heidegger acude a «lo originario» en tanto una senda de restablecimiento de la relación rota.

Si bien Heidegger admite cierta incomprendibilidad del «ser», no obstante, afirma que

“el hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.” (Heidegger, 1951, p. 13)

Por eso Adorno observa que tal pregunta, erigida en la tarea fundamental de la filosofía contemporánea según el fenomenólogo, yergue su sustancialidad en un supuesto que es preciso explicitar. La pregunta por el Ser, dice Adorno, “da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente” (Adorno, 1991a, p. 74).

Dicho de otro modo, la interrogación cardinal de los esfuerzos filosóficos que moldean la escena contemporánea tiene a su base una identidad en la que es menester detenerse: preguntar por el Ser implica tender un lazo de algún tipo entre él y la razón. Este lazo se construye en las disquisiciones heideggerianas en una identidad que no es explicitada: según Adorno, la reflexión que erige como su pregunta radical aquella que se refiere al Ser experimenta el lenguaje como *φύσει* y no como *θέσει*. “Heidegger tiene para sí que no hay ningún en sí no lingüístico; que el lenguaje, por tanto, está en la verdad, no está en el lenguaje como algo meramente designado por él” (Adorno, 2005, p. 111); con ello, no sólo ignora el devenir histórico del lenguaje, sino que lo hace al intentar restaurar el poder del nombre -y con él, el de la razón- “a través de un ritual del nombrar”<sup>10</sup> (*Ibidem*, p. 111).

Heidegger ataca la escisión histórica en la que ha devenido lo real, pero la recubre con los brillos de “lo auténtico”. Con ello, los nuevos proyectos ontológicos entran en contacto con los sistemas idealistas que pretenden superar (Adorno, 1991a, p. 73). Ese es el sentido de la caracterización heideggeriana del preguntar ontológico en cuanto más originario que el preguntar óntico: cuando Heidegger explica por qué la pregunta por el ser es más originaria que las otras preguntas en las que se ha debatido la filosofía incurre en una *petitio principii*, pues

---

<sup>10</sup> Cfr. *Infra* Capítulo 2, 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico; 4.1. Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio* donde profundizamos la concepción del lenguaje que aparece ahora tan sólo aludida.

“aquello que, en realidad, ésta [la pregunta por el ser] debería demostrar, es decir, la anterioridad del ser con respecto a las regiones particulares del ser, más aún por completo, la anterioridad del ser con respecto al ente particular, se presupone como algo ya existente en el concepto de la originariedad.” (Adorno, 2017, p. 77)

Si bien Heidegger destina numerosos esfuerzos a reflexionar en torno a las características y derivaciones de la historia filosófica respecto de su cavilación sobre el Ser, no observa nunca, según Adorno, cuál es el supuesto (casi lógico) que sostiene tal historia. Es decir, lo que Heidegger afirma en su insistencia en la pregunta por el Ser es que, de hecho, existe en la *actualidad* la posibilidad de pensar -en la forma de la pregunta- sobre el Ser. Aun para poner en crisis los modos históricos de hacerlo, afirmar los desaciertos y enmiendas precisos implica sostener que el pensamiento puede vincularse con una estructura tal como la del Ser y apuntalar en ello la pretensión de verdad. O sea, lo que Adorno señala es que Heidegger trabaja para sustraerse de la gran amenaza de la fenomenología ontológica, el historicismo.

Para ello ontologiza el tiempo (Adorno, 1991a, p. 81), con lo cual deshistoriza la relación del pensamiento con el Ser al tratar su historia fuera de la historia y situarla en el epicentro de lo originario:

“en este culto al concepto de originariedad misma está contenido, por cierto, el hecho (...) de que la *prima philosophia*, es decir, lo primero y ancestral, el *ἀρχή* es más verdadero, mejor y más profundo (...), la superstición de que la verdad no pudo haber sido producida, sino que lo no producido, lo originario, debería ser, por eso mismo, necesariamente también lo más verdadero.” (Adorno, 2017, p. 79)

La relación del pensar con la verdad se inscribe en el ámbito de la totalidad en la medida que ambos se encuentran y se identifican en la abstracción de un tiempo que no es material, que no está atravesado por las condiciones reales (las condiciones de producción) de lo que está siendo. Heidegger afirma que “el análisis de la historicidad del «ser-ahí» trata de mostrar que este ente no es «temporal» por «estar dentro de la historia», sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser” (Heidegger, 1951, p. 407).

Afirmaciones de este calibre sostienen lo que Adorno le objeta al autor de *Ser y tiempo*; él toma al Ser como algo dado y no producido, por ello reflexiona sobre él como

si de hecho el Ser «existiera». El Ser opera en la filosofía heideggeriana como lo hacía en las antiguas filosofías que pretende superar: como una totalidad que se condice las posibilidades de la razón.

En lugar de debatir acerca de la factibilidad de cierta conmensurabilidad entre una y otra esfera, la pregunta por el Ser habilita, según Adorno, el horizonte de la totalidad como vehículo del filosofar. Sin embargo, la exposición de la red de vertientes teóricas, cuya apariencia es la de la diversidad, concreta las distintas maneras en que el idealismo había entrado en crisis y, con ello, las distintas formas de referir la crisis de la pretensión filosófica de totalidad.

Todas estas expresiones del pensamiento alemán contemporáneo manifiestan no sólo la impotencia del pensamiento filosófico para adecuarse al Ser sino, aún más, la impotencia de la idea de Ser en cuanto principio formal. Atento a las condiciones históricas planteadas por el inicio de siglo, Adorno asevera enfáticamente que “la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado” (Adorno, 1991a, p. 74).

Wiesengrund afirma que el *actual* estado de la filosofía revela que la idea de existencia (la pregunta por el Ser) ya no resulta planteable en cuanto idea en la medida que la figura sobre la que se levanta – esto es, la idea de totalidad en cuanto una “clara transparencia sobre una realidad cerrada”- resulta hoy impotente. La historia de Occidente ha patentizado una disgregación constante y paulatina sobre las distintas esferas constitutivas de la vida moderna. Esa realidad, no admite ya ser medida ni explicada desde una categoría que le resulta completamente ajena: la totalidad no es un índice de la realidad, sino, una expresión de la razón que se escinde de ella.

En consecuencia, aquellos proyectos filosóficos -entre los que resalta el heideggeriano-, los cuales asumen la pregunta por el Ser como el tono que marca el ritmo de sus investigaciones, lejos están de establecer una relación íntima con la realidad y su verdad. Por el contrario, revelan más bien el modo en que la idea de Ser se ha vuelto impotente en filosofía y se ha consolidado como “no más que un principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios” (*Ibidem*, p. 74).

¿En qué radica la arbitrariedad encubierta por la idea de Ser? Básicamente en el intento de subordinar la plenitud de lo real en la forma de la totalidad (*Ibidem*, p. 74). La exposición de las diversas líneas exploratorias ensayadas por la filosofía alemana en los años precedentes conduce, de un modo u otro, a mostrar la decadencia definitiva de la filosofía fenomenológica, con lo cual

“por segunda vez la filosofía se encuentra impotente ante la pregunta por el Ser. Frente a la tarea de describirlo como independiente y fundamental se encuentra tan poco capaz de desplegarlo a partir de sí misma como lo fuera con anterioridad.” (Adorno, 1991a, p. 82)

Las distintas expresiones filosóficas indagadas por Adorno se concentran o bien en la pregunta por el Ser, o bien en la pregunta por la validez de la pregunta por el Ser. Con ello condenan a muerte al pensamiento filosófico, pues “la filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual” (*Ibidem*, p. 73). Aquí cobra sentido el periplo sucinto a través del panorama filosófico alemán: él tiene como objetivo poner de manifiesto dos cosas de suma relevancia.

En primer lugar, el recorrido por las diversas expresiones filosóficas patentiza el semblante de la filosofía perfilado por la guadaña de la muerte. El problema radical que enfrenta la filosofía en la primera mitad del siglo XX es su propia condición de moribunda. Ante la insuficiencia para suturar la escisión entre el sujeto y el objeto, ante su incapacidad para transformar la situación contemporánea, la filosofía habita una instancia liminar; ella se encuentra suspendida en la frontera que separa su vitalidad de la muerte. En ese sentido, la inquietud que recorre la médula de su quehacer se refiere a la estrategia que determinará la persistencia o la modificación de tal situación.

En segunda instancia, Adorno cifra tal mortandad filosófica en la impotencia consecuente del modo en que ella opera el «tiempo». Abocadas a discernir los vaivenes que han moldeado lo relativo al “ser”, las diversas teorías filosóficas por él mencionadas han vehiculizado la temporalidad en un sentido constitutivo olvidando que ella no es una totalidad que atraviesa otra totalidad -la del ser-. El tiempo, lejos de concebirse en cuanto «temporalidad» -con la abstracción que denota el sufijo que la sustantiva- ha de concretarse en «historia».

La invectiva dirigida a los filósofos abordados por Adorno deja en claro cómo se concreta la relación del ejercicio filosófico con la historia: la condena a muerte del pensamiento filosófico se ejecuta cuando ella eterniza la situación actual (*Ibidem*, p. 73).

Resuena, sin duda, el *dictum* conclusivo de las *Tesis sobre Feuerbach* escritas por Marx en la primavera de 1845<sup>11</sup>. Cuando se reprueba la pregunta por el ser al sostener que ella solidifica la situación actual en tanto que la recubre de juicios que la opacan, afirma subterráneamente que la función temporal de la filosofía no consiste en reproducir la historia, sino en transformarla. Las reflexiones que insistan en asir el orden de lo existente según la disposición de la totalidad, es decir, las filosofías que persistan en su intento de asegurar la realidad mediante su identificación con el Ser, seguirán reproduciendo los intentos idealistas que ya Marx detectó.

La pregunta por el Ser reitera el gesto idealista en la medida que encubre la pregunta que acecha a la reflexión filosófica desde su propia médula: “hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía” (*Ibidem*, p. 83). Desde esta perspectiva, la auténtica empresa de las líneas teóricas analizadas por Adorno consiste en la «liquidación de la filosofía». Lejos de abrir instancias más auténticas para el Ser y el Pensar, ellas destinan sus esfuerzos a consumir el deceso filosófico.

En síntesis, dos vertientes aparentemente opuestas, la del neopositivismo y la del existencialismo fenomenológico, convergen de manera aparentemente insólita. Ambas conminan al trabajo filosófico a la muerte. Por un lado, con la ayuda de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada en que devino la filosofía kantiana ha restringido todo conocimiento a los límites de una experiencia comprobable, con lo cual, “la filosofía se convierte exclusivamente en instancia de ordenación y control de las ciencias particulares, sin poder permitirse añadir nada sustancial” (*Ibidem*, p. 84). Por el otro, y en cuanto complemento de lo primero, a ese ideal de filosofía científica le corresponde “un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía de cuanto sea arte” (*Ibidem*, p. 84).

---

<sup>11</sup> Aludimos, claro, al célebre pasaje según el cual “[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2014b, p. 61).

Ahora bien, si las filosofías precedentes y contemporáneas a Adorno y Benjamin se empeñan en velar las contradicciones de las que está hecha la realidad o fracasan en sus intentos por transformar tal situación histórica, ¿cuál es el proceder mediante el cual puede la filosofía mantenerse con vida? ¿Bajo qué criterios y sobre qué cimientos se configura la maniobra de resucitación filosófica?

## **2. 4. La pregunta dictada por la muerte filosófica cuestiona cabalmente su actualidad**

El recorrido trazado por Adorno no es inocente. En definitiva, el descubrimiento de las operaciones subyacentes a la pregunta por el ser permite anunciar la pregunta que él -y Benjamin también, como se verá después- instituye en la inquietud que cuestiona al quehacer filosófico desde sus entrañas. Como la pregunta por el Ser que decanta en la impotencia filosófica, el cuestionamiento que enfrenta la filosofía contemporánea según la lectura de Adorno, está también atravesado por el tiempo, pero en un sentido diferente. Esta pregunta asume la mortandad filosófica en su raíz y sostiene que el problema nuclear de la filosofía de la primera mitad del siglo XX se traduce en la cuestión de la actualidad de la filosofía, esto es, como el problema del devenir histórico cuya culminación anuncia la muerte del pensamiento filosófico. Esta muerte, muerte por asfixia, muerte por desnutrición, muerte anunciada, ha de trazar -por contrario que pueda parecer- el pulso de la actualidad.

“La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual.” (Adorno, 1991a, pp. 82 y 83)

Así entonces, de la historia de la filosofía emerge impiadosa la interrogación: ¿acaso es actual la filosofía misma? Esta pregunta, latente en la conferencia del '31, se mantuvo con vida en todo el periplo teórico de Adorno. De hecho, pocos años antes de morir Wiesenrund pronunció una conferencia en enero de 1962 por la radio de Hessen a la que tituló *¿Por qué aún la filosofía?* En ella sostiene todavía que “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se

ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (Adorno, 2009a, p. 410).

En el intento de asir con mayor propiedad el modo en que este interrogante nos inquieta resulta oportuno recordar los modos en que la filosofía ha preguntado por sí misma. Qué es la filosofía, para qué sirve o cuáles son sus límites y posibilidades son sólo algunas de las expresiones bajo las que semejante reflexión ha cobrado forma en las cavilaciones de pensadores paradigmáticos. En todas ellas el acento ha estado puesto en la filosofía. Se ha tratado de pensar en ella como el objeto que direcciona la pregunta y que habilita las respuestas. Sin embargo, la interrogación que Adorno extrae del panorama histórico en el que ha devenido la filosofía asume otro cariz, pues ella está ya nutrida de las inversiones que tanto le entretienen a la dialéctica.

Con la enunciación de esta pregunta, Adorno rota los acentos semánticos para trasladar el énfasis: la importancia de la pregunta sobre la actualidad de la filosofía radica en discernir qué significa que la filosofía sea *actual*. Consiguientemente, al preguntar por esta actualidad no se está cuestionando -al menos no solamente- si la filosofía aún hoy tiene sentido. Adorno no reitera la interrogación del neopositivismo ni se hace eco de sus sentencias de manera lineal. La pregunta por él planteada responde a una índole completamente diferente. La inquietud de la que germina semejante pregunta, más bien, radica en discernir qué significa que ella sea actual.

«¿Es acaso la filosofía misma en algún sentido actual?» Este interrogante, que hiende sus raíces en un denso concepto de la historia que se irá desplegando poco a poco, adquiere densidad al definir con claridad lo implicado en el concepto de «actualidad». «Actualidad» no pretende señalar la reflexión sobre una vaga caducidad o no caducidad de la filosofía en el marco de la situación espiritual en general. Es decir, no alude a una potencial adjetivación de determinadas teorías en particular, ni siquiera de la filosofía en general. La condición de «actual» no puede ser concebida como un atributo que se le añade desde fuera a la filosofía accidentalmente; apunta, en cambio, al corazón mismo de la práctica filosófica.

El ímpetu que bombea el sentido de la pregunta por la actualidad de la filosofía se define por lo siguiente: “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y

la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección” (Adorno, 1991a, p. 83). Dicho con mayor vehemencia, preguntar por la actualidad de la filosofía significa interrogar “si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales” (*Ibidem*, p. 83).

«Actualidad» señala, entonces, el índice vital de la filosofía. Aquella rama del saber que se concibió a sí misma fuera del tiempo durante siglos, se enfrenta en la primera mitad del siglo XX a la más cruda consecuencia de su concreción: en cuanto realidad histórica, no sólo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su propia caducidad<sup>12</sup>.

¿Está acaso viva la filosofía? Si lo está, ¿cuál o cuáles son los criterios que cifran su actividad dentro de los límites en los que se despliega lo vivo? Si no, ¿bajo qué pautas se falla sobre su muerte? ¿Es que acaso la demarcación admite ser declarada de manera tan homogénea y estática?

La pregunta sobre la actualidad de la filosofía no puede ser comprendida como un interrogante de carácter retórico, sino que debe asumirse en su literalidad. Ahora bien, para comprender cabalmente lo inscripto en la letra de cada una de las palabras que integran la interrogación constitutiva de la tarea irrecusable a la filosofía, y antes de avanzar en su vía resolutive, se torna preciso comprender el germen de este cuestionamiento. El modo en que Adorno lee el devenir histórico de la escena filosófica y la pregunta que extrae de tal exégesis se nutre implícitamente de las reflexiones juveniles de Walter Benjamin.

## **2. 5. Lo actual se torna programático: la pregunta enunciada por Walter Benjamin**

*Sobre el programa de la filosofía venidera* es un escrito temprano de Walter Benjamin en que aparecen apenas esbozados algunos de los núcleos teóricos más importantes de su filosofía, los cuales han de ser desplegados en sus reflexiones

---

<sup>12</sup> Sobre «caducidad», *Cfr. Infra* Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista*.

posteriores. La particularidad relevante de este texto radica en su propósito central: explicar por qué la tarea central de la filosofía venidera consiste en “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos de gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano” (Benjamin, 2001c, p. 75).

Con ello se advierten desde el inicio algunas cosas. En primera instancia, lo evidente: que a Benjamin se le muestra como un problema filosófico el proceder mismo de la filosofía. De allí la necesidad de pensar en torno a las posibilidades contenidas en el futuro de ella misma. En segundo lugar, lo tácito: que la filosofía precisa un viraje programático. Y él ha de acontecer al poner en contacto la filosofía «actual» con la potencia de una filosofía que se edificó sobre una revolución.

*Über der Kommenden Philosophie* es un texto que Benjamin no publicó durante su vida; el manuscrito estuvo durante años en poder de Gershom Scholem. Gracias a la información por él brindada ha podido establecerse que el texto del que ahora nos ocupamos fue escrito en 1918 (*Ibidem*, p. 75). 1918, como se ha señalado, pertenece a la época en que el neokantismo, el positivismo, el estructuralismo, etc., dominaban la escena (Adorno, al ser más joven, pone el acento en la filosofía heideggeriana, la cual no tenía el mismo nivel de protagonismo durante la juventud benjaminiana).

Sin duda, el modo de vincular la filosofía contemporánea con los aportes kantianos no repetía en Benjamin el gesto de estas escuelas de pensamiento. ¿De qué estaba hablando, en consecuencia? Él intenta en este texto enlazar la contemporaneidad de la filosofía con nada más ni nada menos que la filosofía kantiana, aquella que fue tachada de configurar exponencialmente el idealismo ilustrado. El filósofo establece en la declaración del objetivo textual un enlace que llama la atención; indica que la filosofía del porvenir ha de definirse por el modo que tenga de encauzar la potencia del pensamiento gestado por Kant.

¿Cómo es posible vislumbrar un futuro diferente de la filosofía si se cita el pasado que la inmovilizó? En todo caso, aun si lo anterior constituyese un interrogante transparente, ¿por qué es preciso diseñar un programa filosófico? En definitiva, y esto es lo que nos interesa especialmente, ¿qué ha acontecido que resulta pertinente semejante cavilación sobre la filosofía?

El fundamento de la reflexión benjaminiana encuentra su explicitación en las primeras oraciones de este texto. Él, al igual que su colega frankfurtiano, ha reparado en el panorama contemporáneo de la filosofía y ha descubierto que de él emerge una urgencia ineludible, la de la justificación del conocimiento. Es decir, la lectura del escenario histórico-filosófico le enrostra a Benjamin que el conocimiento filosófico ya no es evidente en sí mismo, razón por la cual se torna una tarea relevante justificarlo en el sentido que enseñó Kant.

Si Adorno comenzó uno de sus textos clásicos afirmando que “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte” (Adorno, 2004, p. 9), Benjamin, cinco décadas antes, dio inicio a *Sobre el programa de la filosofía venidera* con una constatación similar: el conocimiento filosófico ya no se justifica por sí mismo, esto es, su misma estructura no garantiza su patencia. El recurso a la filosofía kantiana se sostiene sobre esto, pues según su perspectiva, Platón y Kant representan dentro de la historia de la filosofía los paradigmas de filósofos abocados a la justificación del conocimiento, “ambos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo” (Benjamin, 2001c, p. 75).

El veredicto no podría ser más elocuente. Benjamin asevera que “la continuidad histórica [de la filosofía] asegurada por la integración al sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático” (*Ibidem*, p. 75). Otra vez, no sólo explicita la puesta en cuestión de la praxis filosófica, sino que sentencia su única posibilidad de mantenerse con vida en la apelación a la sistematicidad kantiana. Ahora bien, lo que le atrae a Benjamin de este entramado sistemático no es, como dictaminaba el norte de los teóricos neokantianos coetáneos, la persistencia en la demarcación de los límites dentro de los cuales puede hacerse filosofía. Contrariamente, el recurso a Kant se establece no con el afán de estrechar el terreno dentro del que la disciplina puede moverse con legitimidad, sino para determinar la revolución copernicana dentro del mismo pensamiento kantiano.

Frente a los dictámenes paralizantes, la estrategia revitalizante consiste en efectuar la insurrección del pensamiento kantiano con los recursos que el mismo Kant proveyó. ¿Cómo? De acuerdo con Benjamin, el pensador oriundo de Königsberg estableció con el rigor característico de un sistema el enlace esencial capaz de establecer las líneas de un

programa filosófico de largo alcance: Kant le hizo justicia a la “exigencia de profundidad” de la filosofía al identificarla con “la exigencia de justificación” (*Ibidem*, p. 75).

En definitiva, el poder del sistema crítico anida no en su calidad sistémica, sino, precisamente, en su criticidad. La crítica en cuanto el vector del quehacer filosófico es, según Benjamin, la pócima actualizadora del despliegue filosófico. Encontramos aquí el claro antecedente germinal de lo que luego se enuncia como «Teoría Crítica», pues la afirmación benjaminiana supone ya la reivindicación de los dos términos que conforman la famosa nomenclatura. En primer lugar, Kant fue el pensador que configuró su filosofía desde la exigencia de una profundidad de la teoría. Es esto y no el rigor sistemático lo que define su aporte esencial a la historia de la filosofía. En todo caso, la redondez y la tersura del sistema son una consecuencia necesaria (dentro de los parámetros kantianos) de esa exigencia y no, a la inversa, su fundamento. Ella permitió ensanchar, densificar y refinar la razón filosófica al punto de efectuar el salto cualitativo que remite al segundo momento del compuesto «Teoría Crítica».

Pues, en segunda instancia, la exigencia de una profundidad en la teoría se traduce en la filosofía kantiana, según la lectura que de ella hace Benjamin, en el convencimiento de que el conocimiento debe ser sostenido por una justificación pura, la cual es definida como la tarea de autoconocimiento de la razón, a través de la cual establece sus fuentes, extensión y límites (Kant, 2010b, p. 9).

El problema de la teoría del conocimiento kantiana asume dos problemas, el de la certeza del conocimiento duradero y el de la dignidad de una experiencia pasajera (Benjamin, 2001c, pp. 75-76). Sobre lo primero se basa la posibilidad contemporánea de la filosofía, sobre lo segundo descansa el rasgo más débil de la filosofía ilustrada. De allí la premura y la cautela a la hora de dirimir el vínculo preciso a establecer con ella. Como se dijo hace unas líneas, la estrategia benjaminiana estriba en efectuar la sedición del pensamiento kantiano con los mismos medios suministrados por Kant.

La problemática relativa a la certeza del conocimiento duradero se constituye como el *organon* de la crítica; el problema de la dignidad de una experiencia pasajera, como el *medium* político de la teoría. Aquí se definen, entonces, los vectores constitutivos del corazón de la Teoría Crítica temprana. Ahora bien, a pesar de que Benjamin insiste en

advertir la ceguera histórica y religiosa de la Ilustración -esto es, la experiencia como objeto de estudio abstraído de su concreción histórica y, en consecuencia, reducido a un punto cero, a un mínimo de significación-, insta de igual manera a no perder de vista que “estas características de la Ilustración corresponden igualmente a toda época moderna” (*Ibidem*, p. 77).

Benjamin en 1918, como Horkheimer años después en su célebre ensayo de 1935, aproxima al carácter determinante que tiene el vector crítico de la Ilustración al discurrir actual de la filosofía. Si bien es cierto que el escenario teórico que enmarca las reflexiones de Walter Benjamin es absolutamente complejo, pues hay presentes elementos del romanticismo alemán, del materialismo histórico, de la lógica matemática y del neokantismo; las diversas perspectivas que parecieran mostrar las distintas corrientes aglomeran su variedad en cierta abstracción de lo concreto experiencial (cada uno con sus matices específicos, por supuesto).

En la conferencia de 1931, Adorno señalaba que la lógica más avanzada había hecho uso de los más precisos métodos de la crítica epistemológica con el objetivo de restringir todo conocimiento a lo verificable por experiencia. Benjamin apuntala el diagnóstico adorniano retrotrayendo la lectura: lo problemático del devenir ilustrado -el neopositivismo moderno- no radica en su insistencia en liar conocimiento con experiencia, sino en persistir en un concepto de experiencia tan vacío.

Frente a este panorama, se entiende que la posibilidad de superar estos intentos deficientes encuentra en la criticidad tal y como es entendida en el sistema kantiano tierra fértil. Esta tarea no ha de asumirse tan unilinealmente, claro está. Por el contrario, “es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregar los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados” (*Ibidem*, p. 77). De lo que no cabe duda es que toda «actualidad» de la filosofía depende de viabilizar sus tareas en el modo de la crítica.

A pesar de la abstracción a la que sometió la experiencia, no obstante, fue Immanuel Kant quien ligó la justificación del conocimiento a la instancia experiencial. Por eso, para desmontar la abstracción a la que fue sometida la experiencia en manos de la racionalidad ilustrada y lograr, consecuentemente, que la filosofía deje de repetir ese gesto idealista es

preciso retomar, no obstante, su configuración crítica. Ella le plantea a la filosofía contemporánea no sólo una exigencia fundamental, sino también las condiciones de su cristalización: “la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano” (*Ibidem*, p. 77).

## **2. 6. Bifurcación Kant: dos modos de citar el pasado**

Adorno supo construir el periplo filosófico contemporáneo hasta lograr extraer de él la pregunta que marca la época: ¿es acaso actual la filosofía misma? Este interrogante llega a nosotros en la figura de una cápsula del tiempo. Dentro de sí alberga preciosos objetos-testigo correspondientes a la incubación de una de las escuelas de pensamiento más prominentes del siglo XX. Estos objetos-huella asumen distintas formas y volúmenes; algunos emergen más diáfanos, otros demandan mayor sofisticación al momento de ser descubiertos. Empero, el contorno de cada uno de ellos reluce en su unicidad. Los elementos constituyentes de “¿es acaso actual la filosofía misma?” destacan tanto por lo que posibilitan en sus consecuencias como por lo supuesto en su formulación.

¿Qué elementos confluyeron para diseñar la posibilidad de enunciación de ese interrogante? Benjamin proporcionó algunos valiosísimos. Más de una década antes, el problema del presente filosófico se le había manifestado a él también. La clave que tiende el puente entre cada una de las maneras en que ambos filósofos se vieron interpelados radica en el tópico de la temporalidad. Tanto Adorno como Benjamin codifican su exégesis histórico-filosófica en la semanticidad impresa en «lo actual» y «lo venidero».

«Lo actual» y «lo venidero» aluden un tránsito filosófico decisivo que ordena la toma de decisiones drásticas. Entre ellas, la de mayor peso, o sea, la de combatir el idealismo (en sus variantes positivistas, logicistas, metafísicas, ontológicas, etc.) con la herramienta ilustrada por antonomasia:

“Toda exigencia de incorporación a Kant depende de la convicción de que este sistema, que se encontró con una experiencia cuyo aspecto metafísico concurre con Mendelssohn y Garve, pero que creó y desarrolló una genial búsqueda de certeza y justificación del

conocimiento, permita la aparición de una nueva y más elevada forma futura de experiencia.” (Benjamin, 2001c, p. 77)

Así entonces, la respuesta al problema de la actualidad filosófica -el asunto de si es posible algún tipo de adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas- parte de un fragmento de su respuesta. Es decir, lo que Adorno propone estatuir como la médula inquisitiva que corroe de veras las prácticas filosóficas anquilosadas, el interrogante que desplaza la pregunta por el Ser con el objeto de develarla en sus artilugios encubridores, se configura segura gracias a los parantes benjaminianos. Como si se tratara de un juego de postas más bien lúdico-epistemológico que sucesivo, Benjamin predice una dialéctica ilustrada: revolucionar la revolución copernicana mediante la crítica como estandarte se torna el programa desde el cual se hace posible diseñar una actualidad filosófica que exceda la instantaneidad del presente.

Ya en la temprana perspectiva benjaminiana, el tópico crítico de la labor teórica no ha de advenir como mero apéndice escurridizo y estratégico del quehacer teórico, sino, por el contrario, en cuanto la demanda histórica que plantea el escenario socio-político a la filosofía. De allí que *Sobre el programa de la filosofía venidera* no demuestre nada cabalmente (*Ibidem*, p. 82), sino que, tal y como lo indica su título -*Über das Programm der kommenden Philosophie* en su idioma original-, se ensaye con osadía la discusión de un programa de investigación cuyo anclaje es el de la actualidad de aquello que siempre está por venir. Pues, en definitiva, *eine kommende Philosophie* no es sólo una filosofía que ha de advenir en bloque para, una vez llegada, detenerse en la inmovilidad taxativa y homogénea de un presente plegado sobre sí; *eine kommende Philosophie* es una filosofía viniente, o sea, una filosofía que no cesa de venir, que llega todo el tiempo porque demanda constantemente ser rediseñada en las entrañas de una historia que, aunque no concluye su devenir, cristaliza en la menesterosidad de un programa a partir del cual empujar críticamente los vectores de ese movimiento.

En *La actualidad de la filosofía* se dejan ya ver los contornos de algunas ideas benjaminianas cuyo poder de atracción Theodor Adorno no pudo ni quiso resistir. Como Benjamin, él comprendió que el carácter programático funcionaba como tónico vivificante de la actividad filosófica de aquellos años. Como él también, Wiesengrund tomó la

cuestión por sus astas: otra vez, como en 1918, el eco kantiano imponía su presencia al plantear la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía.

Repetimos: la pregunta «¿acaso la filosofía misma es en algún sentido actual?» encuentra su respuesta en la afirmación que declara que “la tarea central de la filosofía venidera es la de extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad (...) en relación al sistema kantiano” (Benjamin, 2001c, p. 75). Esta ilación intertextual expresa el modo en que la voz kantiana fue pronunciada y traducida en la lengua de cada uno de los filósofos que nos ocupan. Resulta pertinente al respecto acudir con ojo atento a un pasaje cardinal de la *Crítica de la razón pura*. En el prólogo de 1781, el primero de la *Crítica de la razón pura*, Inmanuel Kant sostiene que:

“(El) Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.

No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que se puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y los límites de la misma, todo ello a partir de principios.” (Kant, 2010b, p. 9)

Omitiendo las características propias que atañen al universo kantiano *per se*, quisiéramos abordar el pasaje citado enfatizando los hilos componentes de la trama que pretendemos mostrar. El filósofo ilustrado enuncia el objetivo de su proyecto en un desdoblamiento: por un lado, el programa crítico se asocia al autoconocimiento que la razón puede ejercer sobre sí misma; por otro, se identifica con la detección de los criterios determinantes de la legitimidad disciplinar. Benjamin recoge la primera vertiente de la bifurcación; Adorno, la segunda.

¿En qué consiste la crítica? Kant explica que «crítica» es la empresa destinada a decidir la posibilidad o imposibilidad de cierto quehacer filosófico. Adorno torsiona la pregunta y la reformula para implantarla en las inmediaciones del vapuleado siglo XX; él cuestiona la actualidad de la filosofía y, con ello, plantea el debate sobre la correspondencia real y legítima entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de la

filosofía de responderlas. Inmanuel Kant establece que la «crítica» no se realiza sobre una otredad pasible de examinación, sino que constituye en simultáneo el ejercicio y el objeto de la reflexión. Benjamin persevera en el gesto programático de una autoevaluación constante de la razón en pos de desobstruir las arterias teóricas de la filosofía y bosquejar una futuridad auguradora.

### **3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica**

#### **3. 1. Teoría Crítica**

Así entonces, dos de los filósofos que estuvieron directamente involucrados con la dirección teórica que singularizó al Instituto de Investigación social afincado en la Universidad de Frankfurt estatuyeron desde su juventud el criticismo como la base sólida de un pensamiento incisivo. Esta arista de peculiaridad que definió la irrupción del *Institut* se consolidó algunos años después de su creación bajo el nombre de «Teoría Crítica».

De hecho, el célebre artículo de Max Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) ponía de manifiesto desde el título mismo que la práctica filosófica de los intelectuales cobijados bajo el ala de la Escuela de Frankfurt se consolidaba por ese entonces en la divergencia kantiana recién apuntada. Frente a una teoría tradicional, preocupada por acumular el saber en forma tal que éste se volviera utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible y cuya tendencia apuntaba a un sistema de signos puramente matemáticos, la Teoría Crítica se particularizaba en su desinterés por subsanar los inconvenientes que imposibilitaban que la estructura social funcionara mejor.

El comportamiento crítico, expresaba el más célebre director del Instituto, “de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno” (Horkheimer, 1974, p. 240). Por el contrario, el carácter escindido propio del todo social en su configuración cobra la forma de contradicción consciente en la perspectiva crítica, vocablo definitivo que no refiere tanto el sentido de la crítica idealista de la razón pura cuanto el de la crítica dialéctica de economía política;

esto es, “se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad” (*Ibidem*, p. 239).

Según las posibilidades dadas en el contexto histórico alemán de principios de siglo apuntadas por Martin Jay<sup>13</sup>, frente a los impulsores de la República de Weimar, la Teoría Crítica no cedía “a la ilusión cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo” (1974, p. 265); y frente al programa teórico que fundamentaba el proceder de la URSS -en especial después de 1924, tras el deceso del primer líder soviético Vladímir Lenin-, la Teoría Crítica sostenía que “en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero” (*Ibidem*, p. 245).

Fue a partir de estas afirmaciones contundentes de *Traditionelle und kritische Theorie* que la expresión «Teoría Crítica» se convirtió en la principal denominación con que se identificaron los teóricos pertenecientes al círculo íntimo de Max Horkheimer (Wiggerhaus, 2010, p. 14). Esta expresión resultó conveniente en múltiples sentidos. «Teoría Crítica» lograba encubrir el enfoque marxista de las investigaciones de sus representantes en medio de políticas controversiales desfavorecedoras del normal funcionamiento y financiamiento del Instituto de Investigación Social a la vez que, incluso y aún más, era una expresión que evidenciaba “que Horkheimer y sus colaboradores no se identificaban con la teoría marxista en su forma ortodoxa” (*Ibidem*, p. 14): el nombre dejaba en claro que la orientación kantiana tamizaría la dialéctica social con una sólida teoría del conocimiento indisociada de la experiencia. Pues, “en la misma línea teórica que Benjamin, Adorno concebía el materialismo dialéctico como un método cognitivo basado en una estructura de experiencia estrictamente kantiana” (Buck-Morss, 2011, p. 95)

La nomenclatura «Teoría Crítica» permitió entonces maniobrar el desplazamiento de la crítica del capitalismo como un sistema económico con una superestructura y un pensamiento ideológico que dependía de él a la crítica concreta de las relaciones sociales

---

<sup>13</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno; 1.3. Muerte de la filosofía, semilla germinal de la Teoría Crítica.

enajenadas y enajenantes. Ahora bien, aunque la expresión «Teoría Crítica» fluya en nuestros oídos como un concepto que remite con claridad a cierto modo de pensar las condiciones sociales, no se escapa el hecho de que es una alocución conformada al menos por dos partes: una referida a la teoría y otra a la crítica.

Lejos de actuar como mero apéndice descriptivo, «crítica» liga con la teoría al modo dialéctico: no en función de precisar el subcampo de trabajo sino con el objeto de hacer estallar esa lógica parcelaria del saber. Ahora bien, ¿de qué modo? Más aún, ¿por qué «crítica» y no, supongamos, «teoría actual»? ¿Por qué adoptaron «crítica» como el epíteto que habría de definir y caracterizar la especificidad de su trabajo?

Resulta de ayuda vincular el vector que congrega a estas preguntas con la oración con la que comienza *Teoría tradicional y teoría crítica*: “La pregunta acerca de qué es teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia [*heutigen Stand der Wissenschaft*], no parece ofrecer grandes dificultades” (Horkheimer, 1974, p. 223). Horkheimer inaugura toda la reflexión de su ensayo poniendo en relación íntima la teoría con el concepto de «actualidad»<sup>14</sup>; o, más precisamente, da por supuesto que la cuestión fundamental acerca de la teoría sólo puede concebirse en su vinculación con la temporalidad específica impresa en la actualidad. ¿Por qué el filósofo que acuñó la expresión por la que nos estamos preguntando toma como punto de partida la ligazón de lo teórico y lo actual?

Reparar en la vinculación señalada y en su carácter de base epistémica-metodológica posibilita un llamado: este gesto ejecutado en 1937 convoca a rastrear sus claros y determinantes antecedentes. En el escrito horkheimeriano resuena la arenga que Adorno hiciera a los estudiantes de filosofía allá por 1931 y en ella, como si se tratara de una cadena afectiva del pensar, aparece la impronta de su amigo, Walter Benjamin.

Ahora bien, ¿de qué manera es viable reivindicar el proyecto kantiano y su matriz crítica sin caer en los vicios de la Ilustración? O, mejor dicho, ¿cómo vehicular la crítica

---

<sup>14</sup> El tema de la actualidad filosófica no resultaba ajeno a las reflexiones de Horkheimer. En 1931, el mismo año en que Adorno pronuncia su *La actualidad de la filosofía*, él se manifestó públicamente en la lección inaugural del Instituto de Investigación Social con una intervención titulada *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social*. En los '50 retoma esta inquietud. Cfr. *Infra* Capítulo 3: 5. *La Teoría Crítica replegada sobre sí misma*; 5.1. “No hay que llamar a la defensa de Occidente”: la actualidad de la Teoría Crítica aquí y ahora.

en la obliteración de Kant? Si el proyecto dialéctico había de ser reencauzado mediante la cautela proporcionada por la crítica, ¿cómo evitar que tal mensura declinara hacia el idealismo propio del sistema kantiano? ¿De qué manera diseñar un pensamiento filosófico que en su combate contra el mecanicismo no reincidiera en el formalismo implicado en la configuración sistémica de la crítica? Lo crítico se actualizaba en la exigencia de autojustificación rigurosa del pensamiento filosófico; sin embargo, los modos en que debía ejecutarse tal ejercicio rectificador no eran evidentes en sí mismos.

Para comprender el camino que Adorno y Benjamin recorrieron en orden a resolver lo planteado en las preguntas precedentes, resulta apropiado recordar lo que se dijo antes<sup>15</sup>. La clave hermenéutica desarrollada por ambos filósofos a la hora de interpretar el escenario socio-histórico que habitaban quedaba expresado en el fragmento N 3, 2 de *Libro de los Pasajes*. En él Benjamin insta vehementemente a alejarse del concepto de «verdad atemporal». Ello, explica, no se concreta en la afirmación de una verdad en cuanto función temporal del proceso de conocimiento. Lo radical es, en cambio, la concepción de una verdad unida a un núcleo temporal.

La clave de lectura está determinada, entonces, por la indagación del específico vínculo de pensamiento y tiempo expresado en las categorías de «lo actual» y «lo venidero». Ahora bien, en el despliegue del abordaje que Adorno hizo de la primera y Benjamin de la segunda, hicimos hincapié, precisamente, en las funciones kantianas implicadas en cada una de ellas: «lo actual» en cuanto reflexión sobre las condiciones dentro de las cuales es legítima la filosofía y «lo venidero» en cuanto exigencia de autojustificación del conocimiento filosófico. Así entonces, las categorías temporales cristalizan en modos de operarse la crítica.

Este primer gesto permitió comenzar a explorar la indagación de los filósofos que es materia de nuestra investigación. No obstante, el mismo movimiento de la búsqueda por ellos propuesto insta a inmiscuirse en los pliegues de este embrollado vínculo de verdad y tiempo. Contrastemos a tal fin los segmentos escriturales con los que hemos

---

<sup>15</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1, 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

venido trabajando: ¿de qué materia está hecho el abismo que abreva entre «lo actual», «lo venidero» y «el núcleo temporal del fragmento»?

### **3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen**

La única manera de ser auténticamente kantiano, es decir, la vía fehacientemente crítica no puede ser otra que la de la crítica de la crítica. La subversión del esquematismo sistémico y el mecanicismo dialéctico sólo puede efectuarse dialectizando la crítica y criticando la dialéctica. O, dicho de otro modo, revolucionando con la dialéctica histórica la teoría del conocimiento kantiana.

Podría afirmarse que el vínculo previamente aludido de verdad y tiempo no se delimita en el pensamiento de Adorno y Benjamin de manera taxativa. En sintonía con la discusión contra una filosofía de la historia que sostenía una ilación progresiva de las expresiones espirituales y se concebía a sí misma, dentro de tal trama, como la culminación de la misma; Benjamin y Adorno practican un rodeo permanente en torno de esta delicada relación poliédrica. Cada una de sus obras constituye un nuevo intento por indagar algún aspecto concreto de ese objeto. Así pues, «lo actual», «lo venidero» y «el núcleo temporal» son algunas de las puntas que asoman en la superficie de la densidad fundamental sobre la que se erigió la tarea crítica consumada por ambos, los pasos iniciáticos a partir de los cuales comienza a anunciarse la «Teoría Crítica».

En cuanto inicio de una escuela de pensamiento, en cuanto germen de una variante determinada de encauzar las inquietudes filosóficas del siglo XX, se torna preciso avanzar en la tríada edificada entre «lo actual», «lo venidero» y «el núcleo temporal» a partir de la cavilación del «origen». «Origen» es la materia vincular que pone en relación esos tres elementos; frente a «lo originario» como lo más auténtico en las disquisiciones heideggerianas, emerge «lo originario» como la articulación histórica de un devenir específico. «Origen» es otra de las nociones clave modeladoras y determinantes del vínculo tiempo/verdad. ¿Cuál es la señal temporal que brinda este concepto?

Él aparece en el horizonte teórico de ambos pensadores en diversas ocasiones, la mayoría de ellas en la pluma de Walter Benjamin (si bien se trata de una categoría

eminentemente benjaminiana, no resulta ajena a la teoría adorniana -ella dialoga complementariamente con el concepto de origen, tal como mostraremos). Fue Benjamin quien, atravesado por las propuestas goetheana de un *Urphänomen*<sup>16</sup>, incorporó el concepto como una de las expresiones más importantes de su filosofía de la historia (y del desarrollo que de ella hizo su compañero, Adorno).

Una de las apariciones indispensables del concepto es la del Convoluto N de *Libro de los Pasajes*. Este apartado, que ya habíamos traído a colación con la cita referida al núcleo temporal de la verdad, está titulado de modo tal que, en el marco de nuestra indagación sobre el vínculo verdad/tiempo, resulta por demás elocuente. *Teoría del conocimiento, teoría del progreso* es el rótulo mediante el que se marca la yuxtaposición en medio de la cual se define la criticidad específica de la primera generación de la teoría crítica: la dialectización histórica de la teoría del conocimiento kantiana asumida como la actualidad filosófica determinante de cualquier programa venidero desenrolla uno de sus ribetes clave en el concepto de «origen» tratado en este Convoluto.

En él expresa Benjamin que el trabajo de los Pasajes se trata de una investigación del origen en la medida que persigue determinar el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos y aprehenderlo en los hechos económicos (2005, p. 464 [N 2 a, 4]). Ahora bien, con ello no quiere decirse que estos hechos económicos deban ser comprendidos como las causas originarias del devenir histórico de los Pasajes; esto porque lo originario, sostiene el filósofo, no debe ser abordado desde el punto de vista de la causalidad unidireccional si se pretende comprenderlo en la totalidad de su consistencia.

Por el contrario, lo definitorio de la calidad originaria de un fenómeno, según lo propuesta benjaminiana, anida en la capacidad que habita en ellos mismos de dejar brotar desde sí, “en su propio desarrollo -despliegue estaría mejor dicho-, la serie de concretas formas históricas de los pasajes, del mismo modo que la hoja despliega a partir de sí misma toda la riqueza del mundo vegetal empírico” (*Ibidem*, p. 464 [N 2 a, 4]).

---

<sup>16</sup> “Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza a la historia” dice Benjamin en N 2 a, 4 (2005, p. 464).

¿Qué es lo que expresa esta críptica definición? En la tarea de lograr una exégesis rigurosa de la propuesta contenida en el *Passagenwerk* parece pertinente remontar nuestra reflexión a una obra antecesora -en muchos aspectos- del libro inconcluso. Nos referimos a la Tesis de Habilitación de Benjamin, cuyo título se revela en este contexto también altamente significativo, *El origen del Trauerspiel alemán*.

En este texto, dedicado a investigar ciertas características de las obras dramáticas del barroco alemán, Benjamin inaugura la reflexión con la confección de un sólido prólogo epistemocrítico. Estas palabras preliminares, una de las pocas ocasiones en las que el autor explica con claridad y de manera sistemática algunos de los rasgos epistemológicos estructurantes de su teoría en general, ponen de manifiesto que, a la hora de pensar en clave estética la esencia concreta de determinadas obras de arte -el propósito expreso de *El origen del Trauerspiel alemán*-, la referencia a su participación dentro de la historia del arte es inevitable. Ahora bien, ello no implica que esa referencia pueda suceder de una sola manera. Por el contrario, mientras que la historia del arte canónica ha procedido identificando rasgos comunes de obras con el fin determinar estilos artísticos regulares y sucesivos dentro de una historia lineal, Benjamin sostiene que la lectura histórica de las obras de arte puede y debe ejecutarse diferentemente.

Para explicarlo juzga prioritario explicitar cuáles son los fundamentos de la crítica del conocimiento supuesta en un pensamiento vinculado con la historia del arte. Uno de estos fundamentos irrecusables se halla en el concepto “origen”, pues él posibilita captar la unicidad específica de cada obra en el devenir grumoso de la historia. Un pensamiento crítico que se las ve con la historia y pretende captar fenómenos históricos en su singularidad (o sea, sin someterlos a reglas generales prediseñadas anuladoras de su riqueza específica) encuentra en «origen» la posibilidad de abordar el complejo entramado de verdad/tiempo en una lógica que excede y discute la mera linealidad. Si bien Benjamin no usa en este contexto el término «progreso», queda claro que en esta obra esbozada en 1916 y escrita en 1925 se consuma ya un anudamiento esencial explícito en el Convolutio N de *Libro de los Pasajes* y desarrollado temáticamente en *Sobre el concepto de historia* (1940): en la noción de origen vibra el entrelazamiento de crítica -en cuanto teoría del

conocimiento- e historia -en cuanto discusión de una temporalidad lineal, progresiva y subsumidora-.

Ahora bien, ¿en qué sentido «origen» logra distanciarse de las operaciones lógicas tradicionales -tales como la inducción y la deducción- y discernir, en consecuencia, una universalidad otra? Es decir, si las operaciones lógicas clásicas con que ha trabajado la historiografía incurren en la dificultad de no amparar la singularidad de ciertos hechos al someterlos bajo clasificaciones excesivamente amplias, ¿de qué manera puede la noción de «origen» captar la especificidad de los hechos singulares y, no obstante, gozar del rasgo universal de la racionalidad? Aún más, ¿cómo queda evidenciada la alianza de criticidad e historia en semejante concepto?

«Origen» es la categoría a partir de la cual se logra vincular la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición típica de cualquier tipo de procesos. Como Uwe Steiner ha mostrado, «origen» describe la estructura de una representación discontinuo-medial: “en una posición intermedia entre una definición puramente lógica y una puramente histórica, el ‘origen’ designa el modo de ‘representación y despliegue’ de una esencia (...) en la empiria” (Steiner, 2014, p. 291). ¿Qué quiere decir esto?

Este concepto, pese a ser una categoría totalmente histórica, no tiene nada en común con la génesis en la medida que no refiere el devenir de lo surgido [*Entsprungenes*], sino antes bien el devenir y perecer de lo surgiente [*Entspringendes*] (Benjamin, 2012, p. 80). Tanto en español como en alemán, la diferencia entre lo que el participio clausura y lo que la segunda opción abre resuena en la suspensión implicada en la sonoridad de la letra ene. Es la resonancia de ese movimiento lo que empuja lo surgiente a inscribirse dentro de la temporalidad en cuanto flujo del devenir.

Así pues, «origen» [*Ursprung*] dicta, según lo que propone Benjamin, un régimen de comprensión histórica cuyo “ritmo está abierto únicamente a una doble comprensión” (*Ibidem*, p. 80): las unidades constitutivas del discurso histórico germinan a partir de cierta afinidad entre dos tiempos, tanto entre lo sido y lo que no logró ser como entre la doble perspectiva de tiempo representado y del que representa (Bolle, 2014, p. 536). «Origen», entonces, permite estructurar una historia diferentemente porque establece una relación

distinta con lo sido; no lo toma como un *factum* acabado y cerrado, sino que lo sido emerge como algo que desde sí mismo vincula, atrae una zona del presente.

Cuando Benjamin realiza una cavilación sostenida sobre los *Trauerspiele* advierte que ella no puede hacerse sin recurrir necesariamente al período reconocido como Barroco. Este recurso lo enfrenta a un hecho epistemológico patente: todo recorrido histórico sobre un pasado apunta a una selección. El pasado mismo, en cuanto concepto histórico, se constituye sobre la selección dada por el juego de la doble perspectiva de quien representa y del tiempo representado. Ahora bien, este juego selectivo entre dos temporalidades concebidas en cuanto distantes no siempre es evidenciado: las historiografías lineales y/o causales no sólo camuflan particularidades en la potencia de universalizaciones cuestionables, sino que, además, son encubridoras de este gesto electivo.

De allí que se torne necesaria para Benjamin la tarea de redefinir la relación entre presente y pasado en el concepto de «origen»: la estructura de comprensión histórica determinada por este concepto se asienta en el juego dialéctico cifrado en el binomio del devenir y el perecer de lo surgiente; por eso arremolina su doble compás en la “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80).

La contundencia de las reflexiones puestas aquí en juego abruma cualquier intento de desmontarlas en la linealidad discursiva que formatea un escrito de estas características. Intentaremos, no obstante, evidenciar un ángulo posible, el que compete al sentido en el que venimos trabajando. ¿Cómo este concepto de origen empalma con el anudamiento crítico constituido por lo actual-lo venidero-núcleo temporal?

La complejización de la tarea crítica aportada por «origen» radica en su insistencia en el perecer. Si lo actual y lo venidero habían emergido como la respuesta a la constatación del deceso filosófico, lo original venía a mostrar que perecer, actualidad y porvenir no representan conceptos excluyentes entre sí ni de sí; por el contrario, el lazo histórico posibilitado por el concepto de origen, en la medida que tiende un puente no causal entre dos tiempos diferentes, permite trazar una lógica distinta entre ellos. Lo originario comprende aquello sido no en cuanto obturado, sino en cuanto fluyente hacia

otras unidades temporales en las que resuena con cierta actualidad. Origen, entonces, comprende lo que suele concebirse como «pasado» en un sentido distinto al de hecho cerrado sobre sí mismo, descrito desde un tiempo que lo contempla desde la lejanía, pues esto implicaría una arbitrariedad de la labor historiográfica.

Si de lo que se trata en la filosofía crítica es de autojustificar el ejercicio del conocer, debe justificarse, en consecuencia, el objeto en torno al cual se construye conocimiento. ¿Qué torna legítimo el discurrir teórico sobre un objeto del pasado? Lo que justifica semejante tarea -sobre el Barroco, en este caso- es que aquello pasado convoca. El punto de contacto entre dos marcas históricas no acontece bajo el signo de lo fortuito ni de lo antojadizo, sino que sobreviene en la medida que algún aspecto del pasado devino inconcluso. Y sólo porque permanece irresoluto es, en algún sentido, *actual*.

Así entonces, lo actual en cuanto redefinición de un programa venidero de la filosofía sólo puede decidirse en su mediación dialéctica con lo sido que resuena aún hoy como convocante. La partícula «*Ur-*» marca que lo contenido en el origen no está, precisamente, contenido, delimitado, terminado. Aquello sido entra más bien en contacto con el flujo temporal de manera tal que hace entrar en tensión dos extremos de una historia (el «principio» en cuanto su primer momento, el momento pasado, y el «final» en cuanto el momento presente desde el que pensamos) a la vez que modifica el concepto de historia mismo. Pues lo histórico emerge en su verdad a partir del entramado complejo de historias plurales que discurren no sólo en distintos momentos -previos y posteriores- sino también en distintas lógicas de ordenación de la temporalidad.

Lo que queremos resaltar es lo siguiente: la insistencia en la perdurabilidad de lo sido contemplada en el concepto de origen no es de naturaleza tal que encuentre en lo fáctico el índice de lo verdadero. Como se dijo, la exigencia de autojustificación del conocimiento demanda una relación con lo sido absolutamente otra: el pasado interpretado como lo inconcluso, lo inacabado que vuelve. Ahora bien, este retorno no se repite como un sí mismo; lo que fue, lo que ya pereció, lo que ha muerto, retorna en la forma de un reclamo.

Lo muerto, entonces, dialoga con el presente, el cual se presume vivo, en el movimiento de restauración que demanda. En definitiva, origen es el concepto dialéctico

en el que se juega tanto una posición histórica atravesada por la crítica del conocimiento como, en simultáneo, la exigencia de autojustificación de una razón horadada por el flujo histórico: lo inconcluso, lo inacabado se actualizan en el movimiento de una restauración venidera y una restitución programática.

### **3. 3. Actualidad y muerte, ritmo dialéctico de la filosofía**

Esa restauración implicada en la muerte de lo ya sido supone un salto [*Sprung*] entre los dos momentos, no una línea de continuidad. El trabajo del historiador filósofo consiste, por lo tanto, en “arrancar [*heraussprengen*] del pasado aquel hecho inconcluso emparentado con el presente” (Bolle, 2014, p. 536). Y aquí resuena otra vez aquello dictaminado por Adorno en su conferencia de 1931 y por el mismo Benjamin en su escrito de 1918: la filosofía se halla íntimamente emparentada con la muerte.

Este encuentro de filosofía y muerte se da en la raíz misma del ejercicio filosófico que Adorno y Benjamin proponen. No debe confundirse con la reflexión filosófica en torno a la condición mortal del hombre que filosofa. Es decir, el entramado crítico tejido con las hebras muerte y filosofía cobra un carácter muy otro respecto del que configuran las reflexiones existencialistas y fenomenológicas más eminentes del siglo XX.

En la propuesta de los filósofos alemanes, el diálogo preciso entre lo original, lo venidero, lo actual y el núcleo temporal de la verdad encuentra en la figura de la muerte la aleación que lo concentra: si la filosofía ha sido declarada en fase de riesgo vital, ello advierte que no se trata de la imposibilidad de hacer filosofía, sino en la demanda insoslayable de restaurar lo que la filosofía aún no ha logrado concluir.

Para explicar mejor esto, volvamos al Convoluto N. Allí Benjamin reitera el profundo entrelazamiento de verdad y tiempo:

“Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización.” (Benjamin, 2005, pp. 462- 463 [N 2, 2])

Ahora, con el lenguaje de su adultez, Benjamin señala que la criticidad filosófica (materialismo histórico) se lleva a cabo en el doble ejercicio de derrocar la temporalidad lineal y causal supuesta en la idea de progreso, por un lado, y, por otro, como el anverso de lo anterior, erigir la actualización en cuanto la disputa crítica de ese concepto. No puede menos que llamar nuestra atención el vocablo elegido por Benjamin para destituir a «progreso», «actualidad». Ella es, según esto, la clave en la que se instaura la relación crítica con la muerte de la filosofía, mediante la cual su presente deja de ser apreciado progresivamente y comienza a ser pensado en función del reclamo emergente de su propia historia.

Rebobinemos. Adorno había señalado que la constatación de la muerte filosófica en manos del positivismo neokantiano, del mecanicismo materialista y de la fenomenología ontologicista conducía a la pregunta por la actualidad de la filosofía. Benjamin había codificado esa misma inquietud en su interrogación por la configuración sistemática de la filosofía del porvenir. Ambos encontraron la vía de solución en el gesto crítico demandante de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía cimentada en su exigencia de su autojustificación. Ahora bien, esa vía de solución no acontece en la apelación misericordiosa a la vida clara y certera, sino en su llamado a la latencia indefinida de la muerte. ¿Por qué la filosofía sigue siendo en algún sentido actual? ¿De dónde extrae ella el néctar crítico que la sostiene? La actualidad filosófica sitúa la criticidad en el corazón de la muerte.

Lo sido de la filosofía deviene tarea inconclusa que requiere, con más o menos paciencia, redención. Esto es lo que revela la historia de la filosofía leída en la clave del origen. Sin embargo, qué cuestión concreta sea la muerte convocante que gravita en las entrañas filosóficas no queda del todo claro. ¿Qué perfil concretiza la muerte? ¿Cuál es el rostro material que acecha el filosofar? Dicho más claramente, ¿qué forma -lógica, política, estética, etc.- toma la muerte en cuanto actualidad crítica en las filosofías de Benjamin y Adorno? ¿En qué contenido histórico emergen los semblantes de lo inconcluso y la restauración?

## 4. El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica

### 4. 1. La crítica en tanto idea

En *El origen del Trauerspiel alemán* Benjamin sostiene que “la historia filosófica como la ciencia del origen es la forma que, a partir de los extremos alejados, de los aparentes excesos de desarrollo, permite que surja la configuración de la idea como la totalidad caracterizada por la posibilidad de una yuxtaposición cargada de sentido entre esos opuestos” (Benjamin, 2012, p. 81). Dicho de otra manera, una lectura de la historia en clave originaria se halla necesariamente involucrada con la exposición de una «idea». El vocablo, de evidente ascendencia platónica y emparentada con el fundador de la crítica moderna, es retomado por Benjamin pero para torcerlo en su significación.

En tanto que la escena filosófica contemporánea al autor del libro sobre el *Trauerspiel* localiza en la «idea» una de las herencias malditas de la filosofía clásica, nuestro autor acude a ella para ensayar un modo distinto de historizar, un modo en el que tiempo y verdad inciden en su mutua mediación dialéctica. Otra vez remite Benjamin al epicentro problemático de verdad y conocimiento: ellos no coinciden, ni por adecuación ni por construcción. Aunque obvio, es oportuno expresar que cuando el filósofo distingue verdad de conocimiento, no está refiriéndose al acto de conocimiento en general, sino a un modo específico de conocer, un modo distintivo de la modernidad filosófica la cual estatuyó en el sujeto abstracto e indiferenciado el principio de la actividad cognoscitiva.

El conocimiento así comprendido, explica, alude a un tener; se refiere, por lo tanto, estrictamente al rol del sujeto: es el sujeto el que tiene conocimiento de determinado objeto, conocimiento al que se arriba mediante los conceptos. En ellos (en los conceptos), lo diferente se encuentra y logra coincidir. Dicho de otro modo, mediante los conceptos (respetuosos de la legalidad ya sistematizada en la lógica aristotélica) se apresan aspectos del mundo categorizados como idénticos entre sí y excluyentes de una otra cosa -una tercera cosa-; de esa manera, el sujeto elaborador de los conceptos -universal, terso, coherente- posee un conocimiento de algo porque consiguió someter la pluralidad de lo existente a leyes lógicas dictaminadas por su propia conciencia.

Muy a contrapelo de algunas propuestas teóricas contemporáneas; Benjamin entiende que en la advertencia de una construcción subjetivista del mundo no se hace otra cosa más que reincidir en el idealismo que se pretende criticar. Es decir, en la noción de un conocimiento engendrado por puros conceptos se repite “la insistencia idealista en considerar el mundo objetivo como mero producto de la conciencia o como una construcción elaborada por el sujeto” (Vedda, 2012, p. 16). Con ello, entonces, se perpetúa la escisión instrumental constitutiva del pensamiento ilustrado empeñado en apropiarse de lo real con las determinaciones de la conciencia: el cisma entre un sujeto trascendental y su objeto de conocimiento.

La potencia de la criticidad kantiana no se consume en este aspecto de su teoría (recordemos que *Sobre el programa de la filosofía venidera* y *Origen del Trauerspiel alemán* se conciben en la misma época; el primero en 1918, el segundo en 1916). Por lo tanto, Benjamin no titubea en apostar en grande. La maniobra provocadora del filósofo se asienta en su apuesta por conjugar el dúo verdad/tiempo en las inmediaciones del mundo de las ideas. Si el mundo fenoménico estaba siendo copado por la ceguera positivista, Benjamin subvierte el tradicional paisaje de un mundo ideal y lo atraviesa con la historia.

Según él, en las ideas “lo parecido no llega a coincidir, pero en cambio lo extremo alcanza la síntesis” (Benjamin, 2012, p. 75). Por eso su noción liga ineludiblemente con la de origen: si el origen supone el encuentro de dos unidades temporales distantes que se reclaman en su inconclusión, la idea cristaliza la determinación específica por la que ese encuentro acaece y lo evidencia en su verdad. Así entonces, la verdad no discurre como una determinación del sujeto, sino que excede la conciencia trascendental. La verdad, dice el filósofo, no responde a un tener del sujeto, sino a un ser que se autorrepresenta.

Que no se malentienda: Benjamin no pone lo verdadero en el plano de la absolutez, sino que, por el contrario, lo historiza de manera radical. ¿Cómo? La verdad ideal no emerge de la constatación fáctica, pero tampoco lo hace desligada de la *empiria*. En realidad, la mera *empiria* solicita ser mediada para dejar de ser tan sólo mera *empiria* y poder así mostrarse en su cabalidad histórica. Romper con la pura facticidad -tan burda en su materialidad como carente de sentido inmanente en su inmediatez- es una empresa que se logra al mediar ese mundo fenoménico con el mundo ideal. Las ideas redimen los

fenómenos: ellas consiguen darles vuelta y, al acceder a su revés histórico, logran tornarlos fenómenos originarios en la medida que los amparan en el seno de una totalidad. Esa totalidad no es la de la universalidad del concepto, sino la de la concreción histórica.

Los fenómenos devienen originarios, según el planteo benjaminiano, al entrar en contacto con su extremo dialéctico. Es decir, “los fenómenos no ingresan al mundo de las ideas de manera integral, en su ruda existencia empírica, a la que se mezcla la apariencia, sino solamente en sus elementos, redimidos. Se despojan de su falsa unidad para participar divididos de la auténtica unidad de la verdad” (*Ibidem*, p. 67). Las ideas no son conceptos que determinan los fenómenos, ni leyes que los rigen. La idea es verdadera porque explicita la objetividad histórica de los fenómenos sin reducirlos a una identidad ideológica. O sea, la idea establece la interconexión concreta y recíproca de los fenómenos en la medida que los explicita en su originariedad: esto es, en tanto los revela en su calidad de inconclusos.

¿Cómo se vincula esto con nuestro intento por aproximarnos a la mortandad definitoria del quehacer filosófico? En primera instancia, lo que nosotros queremos es comprender la idea de muerte de la que emerge la criticidad gestada por Theodor Adorno y Walter Benjamin. En segundo lugar, nuestro deseo es reunirnos con esta idea en su origen histórico y convocante. De allí que parezca pertinente atender a los siguiente: “la idea está reformulada como configuración del contexto en el que lo extremo-irrepetible se encuentra con su igual” (*Ibidem*, p. 69). La idea de muerte que ronda la criticidad filosófica sólo cobra vida una vez que los dos extremos se reúnen a su alrededor.

Para que asome, entonces, la fisonomía concreta de la muerte en la que se disputa la actualidad crítica del filosofar será menester encontrar esos dos extremos desde los cuales precipitar una posible respuesta. Para ello, hemos de abusar de las posibilidades dialécticas en cuanto ellas permiten escurrirnos entre las hendidias de la historia lineal a fin de situarnos en el portal constituido entre dos pilares: se trata de dobles dialécticos que tensionan la instancia de la mortandad hasta la explicitación de su contenido determinado históricamente.

Uno de los términos, el primero de ellos, aparece en la ya citada conferencia de Adorno. En *La actualidad de la filosofía* Adorno advierte la inconmensurabilidad reinante

entre la Razón y la realidad. Empero, si la filosofía pretende vincularse de algún modo con la realidad y, en simultáneo, no propiciar un irracionalismo ideológico, debe tenerse en cuenta que

“Únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa.” (Adorno, 1991a, p. 73)

Constituye esta afirmación uno de los momentos del binomio dialéctico. ¿Qué hay con el segundo? Treinta y cinco años más tarde, Adorno publicó una de sus obras más célebres, *Dialéctica Negativa*. La primera oración, la sentencia con la que se inaugura una de las cavilaciones más profundas cometidas por el filósofo frankfurtiano, reza

“La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización.” (Adorno, 2005, p. 15)

La historia filosófica, dice Benjamin, debe ser comprendida como la ciencia del origen: a partir de dos de sus extremos alejados, ella debe permitir “que surja la configuración de la idea como la totalidad caracterizada por la posibilidad de una yuxtaposición cargada de sentido entre esos opuestos”. Proponemos, en consecuencia, asir dos extremos entre los que se despliega la historia teórica de ambos pensadores con el objetivo de aprehender en ellos el desarrollo de la criticidad interpelada por la muerte.

Si queremos ser fieles al espíritu que anima la criticidad de la que hoy nos hacemos eco, cada uno de estos cabos debería ser desplegado si no en su necesidad, sí al menos en su pertinencia. Sostenemos que, entre uno y otro polo de la trayectoria teórica adorniana, se trenzan cruces en los cuales se disputan las inquietudes filosóficas de Walter Benjamin y de Theodor Adorno. Estos cruces, cuya materia se conforma de conceptos, sensibilidades, conmociones, preguntas y discusiones; marcan el territorio en medio del cual se teje la dialéctica entre muerte y actualidad. Ella, de naturaleza revulsiva, marca tanto el compás del movimiento oceánico en que se conforma la Teoría Crítica de la primera generación como el ritmo de la resonancia de ese pasado con nuestra actualidad.

Cada una de las sentencias adornianas funge el rol de una columna teórica desde las que emerge un portal: él expende la invitación a sumergirnos en una filosofía de la

historia erigida en el epicentro del núcleo temporal de la verdad. De allí que, a modo de dinteles filosóficos, esa filosofía de la historia confluya con reflexiones de orden epistemológico y estético.

#### **4. 2. Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad**

Aventurémonos, entonces, en este camino con el intento de asegurar estos elementos estructurales. La primera columna del peristilo dice que «únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa». La frase esbozada por Theodor Adorno en *La actualidad de la filosofía* deja al descubierto que, si realidad y racionalidad ya no se condicen entre sí de modo tal que ambas, en cuanto totales, logren plena identificación; la esperanza de algún vínculo entre una y otra descansa en los perdigones desmoronados de esas antiguas totalidades. La relación aludida por Benjamin en N 3,2 del *Passagenwerk* entre verdad e historia resuena de manera inequívoca en estas palabras adornianas. En aquella se erige la pregunta nodal “¿es acaso actual la filosofía en algún sentido?”

Adorno, evidentemente ya imbuido de los intercambios con su amigo berlinés, comprende que, si la filosofía ha llegado al límite de la mortandad, el salto que le permita alzar lo que aún la convoca no ha de hacerse mediante la sutura de disgregado. Es decir, la actualidad filosófica sólo puede bosquejarse en la medida que acepte que la razón no puede ya dar con la realidad bajo la relación de lo total. ¿Es que acaso, entonces, hay que renunciar al vínculo racional con lo real? Justamente lo opuesto es lo que sugiere nuestra frase guía. “Mientras no la prohíban, como en la Atenas cristianizada de la Antigüedad tardía, la filosofía tiene que proporcionar un refugio a la libertad” (Adorno, 2009a, p. 406); es decir, la filosofía, que incluye siempre algo del movimiento de lo real, no puede renunciar a su caudal incisivo si su interés sigue siendo crítico, pues ella “dimite cuando se equipara a lo que ella debería iluminar” (*Ibidem*, p. 407). Aunque realidad y razón no puedan reunirse en una síntesis, la iluminación recíproca entre ambas se presenta en cuanto una tarea irrecusable del presente.

Luego de recorrer el camino por la historia de la filosofía tal y como lo explicamos en páginas precedentes<sup>17</sup>, Adorno se dispone a escuchar la latencia inconclusa de la filosofía haciéndose eco de los vestigios y los escombros con que se le presenta la realidad. Su negativa a aceptar la pregunta por el Ser como la pregunta cardinal de la práctica filosófica encuentra en esto su causa fundamental: no se trata de una caprichosa oposición al diagnóstico ejecutado en clave fenomenológica; se trata, por el contrario, de desnudar la metamorfosis a la que la filosofía se ve expuesta ante semejante cambio de escenario.

Hoy, dice Adorno, “no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido» (...) [pues] la ruptura en el Ser mismo prohíbe toda justificación semejante de los existente” (Adorno, 1991a, pp. 87-88). De allí que la filosofía, si ha de concebirse de alguna manera actual (*i. e.*, crítica en cuanto no reproductora de la situación social y espiritual existente), ha de partir del hecho de que la realidad con la que la filosofía se enfrenta es contradictoria, incompleta y fragmentaria.

“Si la filosofía todavía es necesaria, lo será (como ha sido desde siempre) como crítica, como resistencia contra la heteronomía en expansión, o como el intento impotente del pensamiento de adueñarse de sí mismo” (Adorno, 2009a, p. 406). Que la filosofía esté muriendo no se explica por cierta incapacidad congénita de la razón; la disgregación causada por la incompletitud atraviesa todo el orden de lo real.

En ese sentido, la esperanza propiciada por el carácter restaurador que supone toda inconclusión afirma su potencia en la incompletitud de los vestigios y las ruinas que circundan la cotidianidad. De allí que, mientras la ciencia contemporánea -emblema de la conservación y reproducción de la razón totalitaria- consume sus días en la investigación del mundo, la filosofía deba volver a interpretar. Es decir, la filosofía que se pretende actual debe renunciar a investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad para, en cambio, “interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (Adorno, 1991a, p. 89).

---

<sup>17</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

¿Cómo puede un filósofo que se reconoce a sí mismo como un pensador materialista atropellar tan soezmente el dictamen contenido en la tesis XI de las reflexiones marxistas sobre Feuerbach? ¿Acaso no había diagnosticado el riesgo de muerte de la filosofía precisamente en su incapacidad de transformar el mundo?<sup>18</sup> ¿O es que la exégesis adorniana de la dialéctica muerte-actualidad se resuelve en una regresión expectante de la filosofía?

En la alocución de 1931 el filósofo desmenuza su concepto de interpretación. No se trata de una actividad meramente contemplativa, sino que, contrariamente, interpretar sugiere una acción por entero activa y comprometida. La tarea de la filosofía consiste en “interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (*Ibidem*, p. 89). Haciendo uso de su peculiar ironía, Adorno toma el término «interpretar», aquel que el marxismo condenó por no ser lo suficientemente práctico y el que el positivismo censuró por ser demasiado fantasioso, y otra vez, como también es característico de sus maniobras teóricas, invierte dialécticamente el significado para empujar el concepto hacia otra posibilidad de sí.

Ante una realidad absolutamente fragmentada, «únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa». Así entonces, lo propio del trabajo teórico con lo disgregado anida en el gesto que, en lugar de alcanzar una sistematización de las partes a través del descubrimiento de la lógica unitaria que las sostiene, conquista una totalidad de naturaleza casi plástica. Es decir, interpretar supone más bien una construcción activa y no tanto una reconstrucción fidedigna.

La interpretación abre, entonces, una punta del horizonte político y epistemológico bullente en la dialéctica muerte-actualidad: lo sido no debe ser restablecido, sino que puja por ser restaurado. El «cambio de paradigma» es nítido: la fuerza de la interpretación

---

<sup>18</sup> Cfr, *Supra* en este mismo Capítulo: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica*.

crítica radica en el descentramiento del sujeto, por un lado, y en el poder que les otorga a los sujetos, por otro. Esta paradoja lejos está de ser un simple sinsentido; refleja, en realidad, la dialéctica histórica en la que se sostiene.

En primer lugar, interpretar exige un desplazamiento del sujeto en cuanto centro de gravitación<sup>19</sup>. Con la interpretación, la subjetividad trascendental renuncia a su poder hegemónico tanto lógico-epistemológico como político de determinarlo todo. Interpretar supone, según Adorno, el ejercicio de un sujeto histórico capaz de establecer una relación originaria con lo sido. Es decir, lo acontecido no aparece como mero objeto directo sobre el que cierto sujeto cognoscente dirige la flecha de su actividad racional; lo sido emerge más bien como un sujeto otro de la historia a través del cual se complejiza la gramática política y epistemológica con que se diagrama el orden de lo real.

Así entonces, los vestigios y los escombros en cuanto testimonios de un pasado no son reconocidos como datos de un pasado susceptible de ser reconstruido; los vestigios y escombros revelan su actualidad en cuanto sujetos de un pasado que habla en sus borbotones: lo inconcluso empuja la sintaxis histórica de la ontología reconstructiva hacia una nueva política epistemológica en la que el sujeto ya no puede erigirse a sí en cuanto trascendental.

Pero también, en segunda instancia, interpretar la latencia de lo sido inaugura un pliegue vincular en el que el sujeto -ya histórico- es capaz de asumir una responsabilidad protagónica. Y es que, si lo sido demanda restauración, la escucha de esa demanda apela a una decisión. Lo acontecido se manifiesta como la inconclusión que demanda ser restaurada, pero, aunque se delinea en cuanto sujeto con discurso, ese discurso, su discurso, no emerge ni claro, ni distinto, ni terminado.

La apuesta política y epistemológica del interpretar se abre en la disputa sobre los vestigios y los escombros: ante su subsunción en la legislación que intenta protegerlos bajo la figura de los bienes patrimoniales (Benjamin, 2006, p. 129); la interpretación crítica pretende arrancarlos del régimen de la propiedad para insertarlos en una

---

<sup>19</sup> Volvemos sobre esto en el Capítulo 3: *1. Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica; 1. 2. Negatividad, materialización del índice medial de la modernidad.*

construcción completamente nueva. El sujeto interpretante, entonces, asume el riesgo de la escucha originaria y la responsabilidad de la edificación radical: aquella que incorpora los vestigios y los escombros no en cuanto objetos de exposición, sino en cuanto vigas estructurantes de la actualidad histórica.

Por eso Wiesengrund dice “interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (Adorno, 1991a, p. 90). Sólo a partir de la función interpretativa de la filosofía se hace posible un diálogo crítico de razón y realidad. Ahora bien, este diálogo no se configura bajo el régimen del «sentido».

Esta noción -en sus diversas posibilidades (sentido inmanente o trascendente de los objetos y/o de la realidad)- está asociada a la noción de totalidad, pues «sentido» implica el sentido de una cosa que es capaz de dar sentido y/o de una cosa que es capaz de representar o mostrar determinado sentido. Por el contrario, y como se dijo, interpretar no significa recrear, sino reparar: interpretar se muestra como la primera instancia del restaurar, el acto originario por su capacidad actualizadora de lo inconcluso; la interpretación se dirige al escombros y logra desplegarlo en su calidad de convocante.

La reparación sólo acontece en el ámbito del escombros. Nuestra primera frase guía marca el rumbo de la tarea programática en la que se diseña la actualidad de la filosofía: la dialéctica histórica que arribó a la presentación del mundo en esferas disgregadas se tuerce en el trabajo con esos elementos desparramados. Así entonces, interpretar es, estrictamente, el trabajo filosófico con las ruinas de la historia. «Únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa», o, dicho en este contexto, sólo en la interpretación crítica -en su doble condición de praxis lógico-epistemológica y política- que expone lo disgregado en cuanto lo segregado se inaugura la posibilidad de diseñar otro escenario de lo «real». “El viraje hacia la ‘escoria del mundo de los fenómenos’ que proclamara Freud tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis” (*Ibidem*, p. 91).

### **4. 3. Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa**

Empero, esa interpretación en cuanto diseño de un nuevo escenario no reviste sus artimañas con el idealismo del que intenta despegarse. Es decir, no debe perderse de vista el hecho de que la interpretación en cuanto programa teórico no apunta a una transformación programática y asertiva del entorno histórico-político surgida de la conceptualización abstracta del sujeto que filosofa. Es decir, la dimensión creativa de la interpretación no amarra la potencia de su labor a un acto propositivo. O sea, creación no implica afirmación consumada de manera taxativa.

La expresión programática «únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa» adquiere espesura crítica en su mediación dialéctica con «la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización». Dicho de otro modo, la actualidad de los vestigios consume su auténtica densidad al dejarse penetrar por el eco inquietante de la muerte.

Nuestro segundo pilar, aquel edificado ya en la adultez filosófica, sostiene el portal por el que pretendemos ingresar al modo de una advertencia. Ella, contradictoria por antonomasia, concretiza la silueta asumida por la dialéctica inscrita entre la actualidad y la muerte. «La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización», el veredicto certero con el que inaugura *Dialéctica Negativa*, contiene ya el movimiento pendulante que particulariza la interpretación filosófica.

Una vez más, que la actualidad de la filosofía enrola la oportunidad de su concreción histórica en el carácter inacabado de su tarea. Lo que resulta relevante en esta ocasión es que la mortandad filosófica es ligada minuciosamente al antecedente materialista indiscutido. Aquí no se emprende una lectura del escenario histórico-filosófico determinante de la parálisis filosófica, sino que el diagnóstico de muerte empalma con uno de los mayores promotores de su vivificación. En ello se juega la apuesta interpretativa en clave materialista; pues no se trata de declinar el juicio sumario expuesto en la Tesis XI por Marx, sino de sostener la cavilación sobre su actualidad.

Entonces, si hemos de empeñarnos en proceder según una crítica cifrada en cuanto material, la invectiva marxista contra la filosofía no puede abreviar en el escenario contemporáneo preservando su pretendido sentido inicial. De lo que se trata hoy es, entonces, de tamizar la sentencia marxista con el despliegue histórico en que lo real se manifiesta en cuanto escombros.

En la promesa de una transformación asertiva de la realidad a partir de las capacidades cognitivas de un sujeto que filosofa pervive aún el lazo ontológico que aún consonantemente lo que es con la razón. Si, tal como Adorno juzgaba en la década del '30, ser y concepto ya no se condicen, si realidad y razón han desatado los nudos que las unían en un sentido irrevocable; repetir la relación de transformación en el mismo sentido en que lo hizo Marx deviene ingenuidad y no Teoría Crítica. Es decir, si aquello que ha de ser transformado -«el mundo»- ha devenido una otra cosa, una cosa que es una multiplicidad de cosas esparcidas, algunas más visibles, otras más ajadas; consecuentemente no sólo su transformación ha de plantearse en otros términos, sino que la interpretación, otrora supuesta en su carácter reproductivo, no resulta en este paisaje tan accesoria; ella transforma radicalmente su posición también.

La interpretación del mundo no cataloga en cuanto «mera interpretación» sino que, incluso, las condiciones materiales de lo real desplazan la condena: no recae en la interpretación sino en “el derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (Adorno, 2005, p. 15). La filosofía, entonces, hoy no acuña su mortandad en el rol de exégeta estático de una realidad arrollante, sino en el juicio histórico que la develó incapaz de transmutar la teoría en praxis revolucionaria. Y de ello se extraen, al menos, dos consecuencias.

Primeramente, esa incapacidad tan cercana a la muerte pone en marcha una sospecha, aquella que sugiere que “quizás la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente” (*Ibidem*, p. 15). La incapacidad revolucionaria de la filosofía puede encontrar como una de sus probables causas una deficiente labor interpretativa; de allí que resulte «actual» volver a interpretar. Con esto, interpretación y transformación del mundo no constituyen dos modalidades separadas representativas de la bifurcación filosófica en los caminos paralelos del materialismo y del idealismo; sino que ambas

instancias, la interpretativa y la transformativa, advienen actividades no evidentes en sí mismas en las cuales el quehacer reflexivo toma aire y renueva sus esfuerzos. En este contexto, “una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano el pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester” (*Ibidem*, p.15).

En segundo lugar, esta inversión de la pregnancia interpretativa fruto de la mudez revolucionaria de la teoría arroja una exigencia, que no es nada más ni nada menos que la reiteración de la actualidad filosófica en el semblante de la crítica: “la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (*Ibidem*, p. 15). Adorno retoma de este lado del pórtico la apuesta iniciática: si la filosofía se encuentra muriendo, su porvenir asienta sus condiciones de realización en la demanda de una autojustificación incesante e inclemente. Lo que antaño parecía ser la tarea más ingenua de la filosofía, ha devenido el ejercicio a partir del cual propulsar su vigencia y, con ella, una praxis diferencial.

Ahora bien, ¿de qué manera llevar a cabo el abordaje de la sospecha y el acatamiento de la exigencia? La brújula señala el norte reflexivo otra vez en la dirección de los escombros. Si se procura acceder a una instancia interpretativa divergente, la relación originaria con lo sido manifiesta de nuevo su pertinencia. Empero, la segunda columna del portal que nos cobija avanza hacia la determinación de las causas productoras de lo ruinoso. *Dialéctica Negativa* explicita que aquello que convoca por su carácter de escombros inconcluso devino desecho gracias a una particular manera de construir el edificio de la de la razón.

Es decir, si la filosofía hoy consigue de alguna manera tornarse actual, lo hace fijando su mirada no sólo en lo relegado sino también en los procedimientos constituyentes de semejante relegación. ¿Qué supone esto? La consecuencia directa es que, “según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular” (*Ibidem*, p. 19). Así entonces, el vestigio sobre el que se hace hincapié en la conferencia del ‘31 es ahora desnudado en su matriz; él ha fijado su carácter de desecho en la consolidación racional de un ordenamiento de lo real que lo

segrega en sus aspectos particulares y singulares. El vestigio llega a ser tal fruto de una criba epistémica-política: aquello no pasible de ser engullido por los tersos contornos del concepto queda excluido del decurso en que se sellan los límites de lo real.

El concepto, la molécula esencial que acredita la participación en el discurso filosófico, ha permanecido fiel a los tres principios programáticos decretados por Aristóteles. El régimen legal bajo el cual ha sido permitido pensar sostiene su estructura en los principios normativos de la identidad, de no contradicción y del tercero excluido. Horkheimer explica el funcionamiento de este trípode lógico en *Teoría tradicional y Teoría crítica*: aunque confiesen maneras diferentes de desempeñarse, lo que está a la base de todas las argumentaciones pretendidamente válidas es el mismo concepto de teoría, el cual consiste en un encadenamiento sistemático de proposiciones sin contradicciones, enlazadas las unas con las otras, sistematizadas y de esencia no contradictoria. La situación objetiva, no importa cuál sea y cuánto cambie, debe ser subsumida según este modelo en ese esquema conceptual y concatenado. Explicar se identifica, según esta lógica, con subsumir por principios o esquemáticamente (Horkheimer, 1974, pp. 224–227).

El concepto, entonces, corpúsculo infinitesimal con el cual se ponen en funcionamiento las poleas de la teoría clásica, opera conforme al mecanismo de abstracción. Él rinde honores a su ascendencia etimológica en la consumación de una determinada separación: el concepto separa lo pasible de ser subsumido conforme al principio de identidad y no contradicción de aquello que no lo es. Lo primero es integrado al territorio de lo pensable y ordenable; a lo segundo, en cambio, se le aplica el duro peso del tercero excluido.

Mientras que lo idéntico participa de lo real asequible racionalmente, se condena al ostracismo todo aquello no congruente con la homogeneidad identitaria. Se trata de un proceder epistemológico con mecanismos lógicos fuertemente aceitados: la incorporación de lo idéntico coordina su proceder con la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio; o, sólo porque se niega lo contradictorio se torna necesaria la exclusión consolidativa de la órbita de lo idéntico.

Adorno observa que, desde la lógica aristotélica, la primacía del método ha determinado la disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico-clasificador, con lo cual, “lo que no encaja en él aparece al margen como «dato» que espera su puesto y que, si no lo encuentra, es desechado” (Adorno, 2012, p. 47). De ese modo, el conocimiento conceptual labrado por la filosofía no ha permanecido junto a su objeto para aclararlo, sino que lo ha degradado a mera función de un esquema. Así se efectúa la hipóstasis lógica, es decir,

“en su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica necesariamente se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología.” (Adorno, 2012, p. 47, p. 71).

En consecuencia, arriba a un “concepto residual de la verdad” común a toda la filosofía burguesa -con excepción de Hegel y Nietzsche-, esto es, a un concepto de verdad según el cual ella “aparece como lo que «resta», después de haber sustraído los gastos del proceso de producción” (*Ibidem*, p.71). Así entonces, ese concepto de verdad en cuanto residuo -cuyo exponente más explícito lo encuentra Adorno en la *epoché* husserliana- delimita claramente lo que es en dos zonas, la de lo idéntico y pensable y la del residuo vestigial.

La sentencia con la cual se conminaba a la filosofía a reinventar su actualidad en la relación con los escombros y vestigios relegados a la oscuridad histórica renueva ahora su sentido: “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar del concepto” (Adorno, 2005, p. 19). Esos sobrantes, categorizados en cuanto «accidentes», «contingencias» y «errores» de lo real por la lógica clásica, constituyen la *quantité négligeable*<sup>20</sup> en el corazón de la

---

<sup>20</sup> Literalmente, «cantidad despreciable». Esta noción es introducida en numerosas ocasiones por Adorno sin una referencia expresa, aunque señala algunas zonas del pensamiento de Henri Bergson (entre 1949 y 1958, Adorno dio varias conferencias sobre este filósofo en la Universidad de Frankfurt). De cualquier modo, las alusiones a la *quantité négligeable* significan siempre lo mismo: Adorno refiere con esta noción lo excluido tanto por el mecanismo lógico de la abstracción como por el mecanismo político de la administración. *Cfr.*, por ejemplo, el aforismo 148 de *Minima moralia*, «Desolladero»: “pero la muerte aparece perfectamente integrada como *quantité négligeable*. Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte” (Adorno, 2006b, p. 241).

actualidad filosófica: el sedimento del que está hecho el piso en el que se erige el pensamiento crítico.

Consecuentemente, la autojustificación del conocimiento -la tarea crítica por antonomasia- asume su cariz radical en la puesta en cuestión del elemento mismo en que se ha desarrollado la razón: el concepto y los sucesivos elementos lógicos que de él se desprenden (el juicio, el razonamiento). La empresa crítica en cuanto autojustificación, programa básico de la filosofía del porvenir, introduce una diferencia respecto de la crítica ilustrada. La primera Crítica aunó esfuerzos con el propósito de determinar los límites precisos dentro de los cuales nos es dado el conocimiento científico. Fuera de estos límites, la razón podía empecinarse en reflexionar a sabiendas del ámbito en que tales disquisiciones resultaban posibles. El énfasis estaba puesto, entonces, en la limitación parcelatoria pero certera de los empeños teóricos<sup>21</sup>.

La actualidad crítica, en cambio, ponía el acento también en el límite, pero con el objetivo de mostrar su carácter no taxativo, sino histórico. Si el límite trazado por la epistemología clásica instauraba un cerco, denunciarlo constituía el acto revolucionario que expropiaba la verdad al exponer la función del perímetro.

A partir de eso, se hace posible que el reino de lo verdadero no instituya ya su soberanía en la custodia firme de sus fronteras, sino en la traslación semántica de su poder:

“Pero de lo que de la verdad se toca mediante conceptos más allá de su abstracto cerco no puede tener ningún otro escenario que lo por él oprimido, despreciado y rechazado. La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos.” (Adorno, 2005, p. 21)

Interpretar, entonces, sigue siendo un reparar, un restaurar. ¿Qué cosa? Lo oprimido, lo despreciado, lo rechazado. Estos participios expresan la lógica dialéctica que en ellos agita; cada uno de ellos marca el conflicto entre las dos partes disputantes de la

---

<sup>21</sup> Aunque Kant detectó las limitaciones de este esquema crítico y trató de salvarlas en algunos pasajes de la *Crítica del discernimiento*, lo sublime en cuanto explicitación de los límites del concepto no decantó en una nueva lógica ni en una alteración de la naturaleza del conocimiento. Retomamos este problema en el Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 1. *La modernidad se desgarró negativamente en la experiencia estética*.

verdad. Los escombros de 1931 cristalizan en *Dialéctica Negativa* en la forma problemática que los constituyó: la *episteme* determinante de su exclusión asume el rostro político de la opresión.

#### **4. 4. La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica**

Ahora bien, no debe omitirse el hecho de que, de entre las múltiples vías reflexivas de la historia de la filosofía, una se destaca como el intento inigualado de asegurar aquello que el concepto refuta. Desde el punto de vista adorniano, la doctrina hegeliana de la dialéctica representa la tentativa extraordinaria de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo heterogéneo. A pesar del sistema del espíritu absoluto en la cual la filosofía aparece incluida, Hegel “sabía a ésta mero momento de la realidad, actividad fruto de la división del trabajo, y por tanto la restringía” (*Ibidem*, p. 16). En ese sentido, la teoría hegeliana admite una restricción y una desproporción de la filosofía respecto de la realidad. No obstante, Hegel olvidó luego ese lúcido punto de partida y “rechazó como algo extraño a ella [a la filosofía] la meditación sobre su propia posición en un todo al que monopoliza como su objeto en lugar de reconocer cuánto, hasta en su composición interna, su verdad inmanente depende de él” (*Ibidem*, p. 16).

Por eso continúa siendo urgente una filosofía que se desprenda de tal ingenuidad en el obstinado ejercicio de su autorreflexión crítica. De este ejercicio en torno de las maniobras hegelianas se desprende otra vez la pregunta por la actualidad filosófica; en esta circunstancia, Adorno retoma su preguntar originario para modularlo con la contundencia del apremio. La cuestión de la actualidad, emergida de las entrañas mortíferas de inicios de siglo XX, se pronuncia en la sentencia que declara respecto de la filosofía que “a ella le cumpliría preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general” (*Ibidem*, p. 16).

Tal como Kant inquirió la posibilidad de la metafísica después de la crítica del racionalismo, la Teoría Crítica germinada por Benjamin y Adorno se enfrenta a la posibilidad de la filosofía después del fracaso histórico de los diseños dialécticos titánicos, representados por Hegel y Marx. El autor de la *Fenomenología del espíritu* comprendió

su momento histórico como la culminación de un proceso en el cual “el espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación” (Hegel, 2015, p. 12). Según su modo de comprender el despliegue del espíritu, la filosofía encontró en Hegel, el arte en el Romanticismo y la religión en el cristianismo (todos situados en la Europa de la primera mitad del siglo XIX), las figuras que poseían en sus manos la tarea del salto cualitativo hacia la absolutez.

Empero, transcurridas algunas decenas de años, las transformaciones sociales hicieron patente que el pensamiento hegeliano, aunque fecundo, había hipostasiado la subsunción como mediación y había, entonces, reemplazado lo que es con lo que se piensa; Hegel, aunque asumía la base económica de las transformaciones históricas, velaba su conflictividad al reproducir el punto de vista de los economistas modernos<sup>22</sup>.

La pregunta que, luego de recorrer el escenario filosófico alemán de las primeras décadas del siglo XX, rondaba en torno a la actualidad de la filosofía adquiría otro semblante después de que la Tercera Internacional admitiera que el capitalismo había entrado en una era de «estabilidad relativa», después de la muerte de Lenin y la consolidación política de Stalin, luego de otra guerra de carácter mundial, del Pacto Ribbentrop-Molotov y de la victoria del nacionalsocialismo gracias a una cantidad nada despreciable de voto obrero (Buck-Morss, 2011, p. 91). La lectura originaria del paisaje histórico-filosófico que mostraba el carácter encubridor del positivismo, de la fenomenología y del neokantismo se conjugaba ahora con una interpretación de más largo alcance para determinar que “hay que rendir cuentas de la relación debida a la dialéctica en la medida en que su intento ha fracasado” (Adorno, 2005, p. 16).

Pues si bien Karl Marx emprendió la tarea de reflexionar el modo cómo cierta versión de la dialéctica oprimía a los sujetos concretos en la medida en que los subsumía en la homogeneidad del Estado capitalista, no obstante -a partir de una lectura crítica de

---

<sup>22</sup> Dice Karl Marx en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: “Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos. Concibe el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; sólo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente espiritual” (2010, p. 193).

las propuestas hegelianas- el filósofo sostuvo también que la historia se mueve al ritmo de la progresión dialéctica. Sin embargo, en la versión marxista de la dialéctica la negatividad se expresa en la forma de la lucha de clases entre proletarios y burgueses, y la consumación del despliegue espiritual culminaría en una revolución proletaria fundadora de la sociedad comunista.

La dialéctica actualidad-muerte llegaba a ser en esta instancia la explicitación de una implicancia, la del preguntar por la posibilidad de la filosofía cristalizándose en el cuestionar la viabilidad de la dialéctica. El segundo pilar sobre el que aventuramos la reflexión otorga doble soporte; por un lado, establece que a la postre de los vestigios se encuentra la lógica identitaria excluyente de las rugosidades de lo real. En segundo lugar, y a partir de esta explicitación del cemento lógico en que se sostiene la razón que ha enmudecido, se hace posible incursionar en la determinación de la interpretación en cuanto pensamiento dialéctico. El arco tendido entre una y otra columna se complejiza de esta manera en el interrogante que indaga acerca de si es en algún sentido actual la dialéctica.

Adorno establece que el nombre «dialéctica», anclado en la tradición filosófica en tanto *διαλεκτική*<sup>23</sup>, no dice nada más ni nada menos que los objetos con los que ella se vincula no se reducen a su concepto, sino que entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción es, en palabras de Adorno, “un indicio de la no-verdad de la identidad” (*Ibidem*, p. 17), el síntoma del agotamiento de lo concebido en el concepto.

Lo concebido excede al concepto mediante el cual se intenta pensarlo; no obstante, y esto es de capital importancia, pensar siempre “significa identificar” (*Ibidem*, p. 17). Dicho de otra manera, la actividad del pensar reviste su apariencia de la homogeneidad lógica propia de la identidad, con ella se enfrenta a lo que pretende concebir. El movimiento conflictivo aflora porque aquello sobre lo que recae el poder conceptual desafía esa lógica de manera constante al escurrirse con rudeza en su devenir. Mientras el concepto pretende fijar, la realidad sobreviene; de allí que la interferencia de la apariencia

---

<sup>23</sup> «*Διαλεκτική*» encuentra su origen en el verbo *διάλεγω*: conversar, hablar en media y pasiva; pero con el significado activo de apartar, escoger, entresacar, seleccionar, disputar.

del pensar (la identidad) con la verdad (lo que es deviniendo) se patentice en la contradicción.

Si lo que impide la convergencia de razón y realidad se halla en la estructura de la razón, ¿por qué no eliminar, consecuentemente, la identidad en cuanto medio natural del pensar? Pues porque tal eliminación no acontece por el decreto de la voluntad, por muy racional que ésta pudiera ser. La identidad, forma del pensar, se constituye en su objetividad en la medida que representa el tránsito de su despliegue histórico. La conciencia de semejante apariencia no puede quebrarse desde una supuesta exterioridad clara y determinante pero fuera de la historia. Es decir, la razón, que ha devenido bajo la lógica de la identidad, no puede decidir sobre sí misma más que desde sí misma; esto es, no puede alterar su condición apariencial de la identidad si no es desde la identidad misma: sólo desde su presente cabalmente histórico puede doblegar el recorrido que la condujo a él. Pretender lo contrario implicaría, más bien, un acto volitivo negador de la objetividad histórica. No hay un afuera de la razón, su límite está en ella misma.

Dado que esa identidad total en la que el pensamiento se despliega “se construye conforme a la lógica, cuyo núcleo constituye el principio del tercero excluso” (*Ibidem*, p. 17) todo lo que no se adecue a la refulgencia pulida por las tres leyes lógicas es proscripto bajo la pena de la contradicción. El vestigio aludido en la conferencia del ‘31 emerge ahora en su especificidad lógica en tanto lo contradictorio. Es decir, es la lógica identitaria la que lo excluye en cuanto contradictorio; o, en la textura de lo real se discierne lo idéntico de lo vestigial merced a la lógica que reconoce en lo segundo la contradicción que merece ser excluida de la órbita de lo primero. Pero, con ello, salta a la luz que lo contradictorio sólo puede emerger en su calidad de contradicción porque hay un principio identificador que lo categoriza en cuanto tal.

Lo contradictorio, entonces, es aquello revelado como no-idéntico desde el punto de vista de la identidad, o sea, desde la perspectiva de la razón. En esta dialéctica se juega la interpretación crítica de un escombros: la razón identificadora que excluye la contradicción es el único ámbito desde el que reconocer lo excluido. Y, ya que el pensamiento crítico pretende vincularse con el escombros reconocido en cuanto contradicción, la limitación del concepto deviene posibilidad de sobrepujamiento. La

razón, sin renunciar al concepto, siente el choque con su límite. En consecuencia, “la dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad” (*Ibidem*, p. 17).

Si la filosofía pretende actualidad, ha de surcarse en cuanto crítica interpretativa. Si la crítica interpretativa pretende vinculación con los vestigios, ha de surcarse en la dialéctica conceptual, porque sólo desde ella se divisa lo excluido.

Entonces, el pensamiento filosófico que pretende actualizarse conforme a un vector crítico expresa la menesterosidad de modularse en clave dialéctica. Ello, fundamentalmente, porque la dialéctica no es un punto de vista entre otros posibles. Cuando se dijo que la razón no puede doblegar su presente si no es desde la condición misma en que ha devenido esto es lo que se está sosteniendo, que la persistencia en la dialéctica como operador de la actualidad filosófica no acontece por un acto electivo en el mercado de la oferta teórica. La manifiesta insuficiencia de la filosofía y de los pensamientos con los que ella ha configurado el mundo empujan hacia ella.

Esto porque “identidad y contradicción del pensar están mutuamente soldados” (*Ibidem*, pp. 17-18); es decir, lo diferenciado aparece divergente ante la razón conceptualizadora sólo porque la propia formación de esa razón tiende a la unidad identitaria. De esa manera, sólo a partir de la razón que configura su actividad siempre tendiendo hacia la apariencia de la identidad se hace posible descubrir aquello relegado a mero escombros cuando éste salta en la forma de una contradicción.

La dialéctica es, según la explicación adorniana, la tentativa de comprender las contradictoriedades objetivas, que no son otra cosa que los vestigios que residen en la realidad. Pues, si bien la dialéctica en sus dos versiones más pregnantes -la de Hegel y la de Marx- ha mostrado su fracaso, éste no se debe a una de las verdades capitales a las que ambas llegaron y que tanto para Adorno como para Benjamin<sup>24</sup> resulta prácticamente un punto de partida: la dialéctica actualiza la criticidad filosófica en la medida que el movimiento que le es propio responde a los movimientos de una historia que “está partida,

---

<sup>24</sup> Como se ha dicho, aunque en la filosofía de Walter Benjamin la presencia de la dialéctica no se dio de manera uniforme ni previsible, se ha mostrado en qué sentido el materialismo dialéctico es inescindible de sus reflexiones filosóficas más relevantes (*Cfr.* Notas al pie 5 y 6).

que se desarrolla en contradicciones y que hay que ir siguiendo e investigando estas contradicciones” (Adorno, 2013b, p. 49).

A la actualización crítica de la filosofía dispuesta en la forma de la dialéctica podría objetársele una reincidencia idealista. Es decir, en tanto que entiende que no puede renunciar al concepto, pero, aun así, insiste en enfocar sus esfuerzos en lo que resalta bajo la figura de la contradicción, la dialéctica crítica podría repetir el gesto de determinar lo no-idéntico con la fuerza de la apariencia total de la identidad. No obstante, una réplica de ese orden parte de una preconcepción ella misma idealista: piensa la relación del concepto con la cosa en la forma de la *adaequatio*. Entonces, “de la necesidad que tiene la filosofía de operar con conceptos no puede hacerse la virtud de su prioridad, como tampoco, a la inversa, puede hacerse de la crítica de esta virtud el veredicto sumario de la filosofía” (Adorno, 2005, p. 23).

El uso dialéctico del concepto está impregnado de su propia lógica: el único modo de asegurarse lo no-conceptual se da mediante el concepto mismo. Este es, precisamente, el *quid* específico de la dialéctica suspendida en el momento de su negatividad. La clave de la criticidad dialéctica radica en el giro epistemológico a partir del cual el conocimiento abandona la pretensión de interiorizar de manera absoluta su objeto. Esto es lo propio del interpretar.

La interpretación sobre la que insiste Adorno se concretiza, habíamos dicho, en la vertiente dialéctica. Ella, en cuanto actualización crítica de la filosofía, renuncia a la identidad fantasmal en la que coincidirían de manera absoluta lo que es con el concepto. Empero, esa realidad sólo puede ser desplegada en su verdad de vestigio no-idéntico gracias al concepto. La interpretación dialéctica no agota la realidad en el concepto, pero se vale del concepto para desplegar su devenir contradictorio. Por eso Adorno sostiene que “frente al dominio total del método, la filosofía contiene, correctivamente, el momento del juego” (*Ibidem*, p. 25).

La filosofía aludida por Adorno es la filosofía dialéctica actualizada en el interpretar. Ella incurre en un paso de comedia y hace de su discapacidad el plato fuerte de su presentación:

“el pensamiento no ingenuo sabe qué poco alcanza de lo pensado, y sin embargo debe siempre hablar como si lo tuviera completamente. Esto lo aproxima a la payasada. Los rasgos de ésta puede negarlos tanto menos cuanto que son lo único que le abre la esperanza a lo que le está vedado” (Adorno, 2005, p. 25)<sup>25</sup>.

¿Por qué insistir tanto en alcanzar aquello que el concepto no puede apresar y no, más bien, renunciar? ¿Por qué no renunciar sino a lo verdadero, por lo menos sí a la razón? La respuesta se orienta por la sentencia que afirma que “las formas cogitativas quieren más que los meramente existente, ‘dado’” (*Ibidem*, p. 29). La determinación abierta de los momentos singulares sólo puede ser traspuesta en la contemporaneidad por “la fuerza del pensamiento otrora liberada por los sistemas” (*Ibidem*, p. 34).

El ejercicio supuesto en una interpretación dialéctica de estas características no se relaciona con lo dado meramente para conocerlo porque no entiende lo verdadero meramente como una constatación cabal de las esencias de lo objetivado. El ejercicio especulativo consistente en interpretar el mundo aparece en este contexto de disgregación como cierto ejercicio de resistencia: si la estructura de la razón la conduce a desplegarse ella misma en la apariencia de la identidad, travestir esa lógica para relevar los vestigios que deja en sus márgenes no sólo altera el concepto de verdad, sino que permite también desnudar el procedimiento político cobijado en las penumbras de semejante lógica.

Por eso

“donde el pensamiento va más allá de aquello a que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005, p. 28).

Este anudamiento de verdad y sufrimiento deja al descubierto la confluencia que Benjamin y Adorno disciernen entre la esfera de lo epistemológico y la esfera de lo histórico-político, ya que «sufrimiento» no aparece como una mera metáfora de las maniobras lógicas. Es decir, la concreción de lo verdadero está sujeta a la concreción del sufrimiento que la configura.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Infra* Capítulo 3: 4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria; 4. 1. Interpretar es escuchar.

Los problemas establecidos y analizados por la Teoría Crítica temprana son problemas atravesados por ese anudamiento insoslayable. Esto es, el entrecruzamiento de los niveles de lo epistemológico, lo histórico y lo político cobra la forma de una referencialidad recíproca: la manifestación de lo verdadero está condicionada por la explicitación del sufrimiento mientras que, en simultáneo, comprender el sufrimiento demanda la determinación de la configuración histórica de la verdad.

Consecuentemente, explicar el devenir epistemológico de lo verdadero en torno a la expresión de lo sufriente reclama un detenimiento específico en la explicación material del sufrimiento. Es decir, el viraje epistemológico de lo verdadero solicita en esta instancia el desmenuzamiento de la producción histórica del sufrimiento. En simultáneo, una filosofía que pretende actualizar de esta manera su vinculación con la verdad asume también el reto epistemológico de indagar en esa misma producción política de lo sufriente una genealogía histórica de la razón.

¿Cómo han llegado a converger verdad y sufrimiento? ¿En qué sentidos determinados epistemología, política e historia anudan sus ámbitos de injerencia en su absoluta reciprocidad? ¿De qué manera la historia de la razón filosófica implica la historia política del sufrimiento? Y, a la inversa, ¿por qué puede afirmarse que la materialidad del sufrimiento incide en la disposición epistemológica de una verdad asentada en lo marginal?

Estos interrogantes conducen nuestra reflexión a otra instancia. De ellos nos ocuparemos, entonces, en el siguiente capítulo.

## Capítulo 2: Sufrimiento, *facies hippocratica* de la historia

*“Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos.”*  
(Hobbes, *Leviathan*)

*“Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite.”* (Carl Schmitt, *Teología política*)

### 1. Producción histórica del sufrimiento

#### 1. 1. Condiciones de producción del sufrimiento

El capítulo precedente condujo nuestra reflexión a un punto difícil: Adorno afirma en *Dialéctica Negativa* que “donde el pensamiento va más allá de aquello a que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005, p. 28). Esta aseveración fija sus nodos semánticos en al menos dos puntos: por un lado, Adorno liga la libertad a cierta zona trascendente respecto de la inmediata en la que acontece la expresión; por otro, vincula el sufrimiento a la verdad. La interpretación crítica se desarrolla, según esto, en cuanto dialéctica y, así, deviene expresiva de lo sufriente. Si el decurso dialéctico de la razón ha de alterar el concepto de la verdad al vincularlo con el de sufrimiento, la politicidad de la lógica identitaria ha de emerger también en la asociación de la libertad a la instancia de la expresividad.

Ahora bien, para darle solidez a tales afirmaciones, se torna preciso evidenciar las condiciones materiales de la emergencia del sufrimiento. Atentos a la conclusión adorniana a las que nos condujo el primer capítulo de esta investigación, lo que corresponde es que despluguemos cada una de sus dos partes, comenzando por la que

demanda ser despejada primeramente. Es decir, si hemos de aceptar el enfoque materialista en tanto matriz de la crítica emprendida por Benjamin y por Adorno, debemos explicitar las condiciones de producción del sufrimiento y, a partir de ellas y sólo de ellas, extraer las condiciones de la verdad.

Para decirlo en otros términos resulta oportuno recurrir a la imagen con la que se inaugura *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En este texto Benjamin resalta aquello intrínseco a un camino materialista y que, por obvio, corre el riesgo de pasar inadvertido. Benjamin explica que “Marx dispuso de tal manera sus investigaciones, que adquirieron un valor de prognosis” (Benjamin, 2015, p. 26). Dedujo de ello que la potencia del pensamiento marxista radica en el análisis riguroso de las condiciones materiales de producción a fin de sustraerles sus consecuencias necesarias. En consecuencia, una auténtica reflexión sobre los nuevos modos de producir imágenes debería poder redundar en cierta previsión acerca de las tendencias de desarrollo del arte bajo esas condiciones de producción.

Que no se malinterprete. Benjamin no confunde el análisis materialista con la previsión en sentido científico-positivista, mucho menos mecanicista. No se trata para él de adivinar las consecuencias de determinados procesos sociales para, desde ellas, generar estrategias eficaces relativas a una racionalidad previsoras. Muy por el contrario, lo que el autor del texto sobre la reproductibilidad explica es que “las exigencias revolucionarias” (*Ibidem*, p. 26) sólo pueden articularse como tales si establecen un diálogo con las condiciones productivas concretas a las que responden.

Así pues, si tamizamos esta perspectiva con la expresión adorniana citada al inicio de esta sección, se comprende que las exigencias críticas de un pensamiento libre, o sea, vinculado con lo verdadero, sólo lograrán aparecer en su diálogo con las condiciones materiales de producción de su criterio *sine qua non*, a saber, el sufrimiento.

De esta manera, precisamos abordar a continuación la segunda de las extremidades de la conclusión adorniana. O sea, si pretendemos comprender qué singulariza la interpretación crítica y cuáles son sus cualidades definatorias, debemos primeramente descifrar el gozne histórico en el que se funda la vinculación de lo verdadero con el sufrimiento. Así entonces, en lo que sigue procuraremos delinear no sólo las condiciones

de producción del sufrimiento, sino, aún más, aquellas que lo tornaron indisociable de lo verdadero.

## **1. 2. Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional**

Como se advirtió en el capítulo precedente de esta tesis, Benjamin y Adorno indagan lo verdadero impregnado de su núcleo temporal. Es decir, lo verdadero no se afirma en su historicidad abstracta, sino que emerge en la medida que se hacen visible los significados históricos de los objetos de los que trata. Así entonces, no hay una verdad universal, “sino que la verdad misma siempre se sigue solo a partir de la situación concreta” (Adorno, 2013b, p. 87), la cual, como se mostró antes<sup>26</sup>, en la modernidad responde a la disgregación del todo. La relación drástica con lo concreto e histórico se pone a prueba, en consecuencia, en su conexión con el fragmento, tal y como se explicita en el *Passagenwerk*.

Así entonces, si lo verdadero no puede ser concebido ya alejado del sufrimiento, y, en simultáneo, lo verdadero goza de un núcleo temporal al que se accede poniendo de manifiesto las condiciones históricas que lo produjeron; entonces, lo verdadero ha de ser interpretado en la medida que se expresen las condiciones materiales e históricas mediante las cuales se constituyó el sufrimiento que lo integra. En consecuencia, la lectura histórica que Benjamin y Adorno confeccionan reclama ser reiterada: el recorrido histórico de la filosofía decantó en la dialéctica actualidad-muerte, ella nos condujo a la interpretación en tanto vía contemporánea de la crítica y desde allí somos ahora conducidos a la indagación de las lógicas históricas que sostienen tal despliegue.

Es como si en este camino dictado por la historia de la filosofía leída en clave originaria se nos demandara en esta instancia penetrar un poco más allá: si leímos, junto con Adorno y Benjamin, el particular escenario histórico de muerte en el que se juega la actualidad de la filosofía, ahora se nos exige que preguntemos por las causas estructurales

---

<sup>26</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

del devenir histórico de una verdad que ya no puede ser concebida sino como expresión de sufrimiento.

No debe perderse de vista lo que fue enunciado en el párrafo anterior, es decir, el hecho de que la interpretación de la historia de la filosofía llevada a cabo por ambos filósofos alemanes fue realizada en la clave de lo originario, según las determinaciones benjaminianas. De modo que, a partir de ella emerge la figura de una idea, la del sufrimiento. De lo que se trata, entonces, es de evidenciar y explorar lo que convoca en cuanto sufrimiento. Si se ha mostrado que en el «origen» vibra el anudamiento de crítica e historia<sup>27</sup>, lo que se demanda en esta instancia consecuentemente es avanzar hacia el escenario histórico en que verdad y sufrimiento convergen. Ello, claro, no en función de relatar y ordenar sus características prominentes, sino, más bien, con el propósito de exponer críticamente sus fundamentos.

La indagación que ambos filósofos esculpen en torno a la historia que desemboca en la situación epistemológica enunciada por Adorno se encuentra presente en numerosísimas reflexiones. Quizás pueda establecerse como el espíritu de todas ellas la cavilación sostenida por Benjamin en la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*. Ella expresa que “la tradición de los oprimidos nos enseña que «el estado de excepción» en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación” (Benjamin, 2006, p. 143).

Lo primero que pone sobre el tapete esta tesis es de suma importancia: los modos de hacer historia -y los conceptos que en ellos están puestos en juego- y los modos de hacer política -junto con las consecuencias prácticas que de ellos se derivan- no resultan indiferentes entre sí, sino que, muy por el contrario, unos y otros se hallan profundamente vinculados. La médula de esta famosísima tesis indaga una complicidad absolutamente relevante, aquella entre una historia concebida según la lógica del progreso y el fascismo en tanto ordenamiento político. Esta connivencia forma parte del último tramo de la tesis, cuando Benjamin explica que “el que sus adversarios (los adversarios del fascismo) se

---

<sup>27</sup> Cfr. Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 3. Actualidad y muerte, ritmo dialéctico de la filosofía.

enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo” (*Ibidem*, p. 143). ¿Cómo entran en contacto, entonces, el estado de excepción en cuanto regla de la tradición oprimida y la cooperación entre progreso y fascismo?

Los cimientos de esta pregunta resuenan con el eco de la problemática adorniana de lo actual: qué significa que siga siendo *actual* el fascismo es la verdadera pregunta que conduce la historia hacia su vertiente crítica. Esta pregunta apunta a una de las aristas más definitivas del sufrimiento referido por Adorno, pues si bien Benjamin se refirió en numerosas ocasiones al sujeto sufriente como «proletariado», en esta tesis cobra la forma precisa con la que dicho sujeto circula en su teoría: el oprimido. Con ello queda de manifiesto que “la deshumanización se definía no simplemente en términos de trabajo alienado productor de plusvalor, sino como subjetividad alienada que producía valor simbólico, entonces la clase de los oprimidos podía ser mucho más amplia” (Buck-Morss, 2014, p. 52). Esto interesa especialmente porque anuncia lo que buscamos: que el fascismo -en cuanto ordenamiento político- asociado al progreso -en cuanto ley histórica- rubrican el sufrimiento en bajo la denominación concreta de la opresión.

En este caso, lo sufriente es encarnado por los oprimidos, un colectivo con el cual Benjamin comulga en la enunciación del pronombre «nos». La tesis VIII constituye, en este sentido, la puesta en marcha tanto como la evidenciación de un gesto epistemológico clave en la perspectiva crítica edificada por Benjamin y Adorno. A contrapelo de la teorización impoluta, ambos filósofos asumen el compromiso no sólo en la asunción expresa de una perspectiva, sino al situar esa perspectiva desde el punto de vista de los vencidos, en la “mirada del exiliado de todo poder, del derrotado una y otra vez” (Forster, 2012, p. 147).

Por supuesto que la historiografía previa contempla la historia de los oprimidos<sup>28</sup>. No obstante, lo novedoso de la apuesta crítica radica en que no se propone comprender el

---

<sup>28</sup> En las *Lecciones de la filosofía de la historia* (1837) Hegel dice “(...) y si miramos también las desgracias, el mal y el hundimiento de los reinos más florecientes que ha creado el espíritu humano, no haremos otra cosa que condolernos de esa caducidad general. Tan desolador resultado no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad de los hombres (...). Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los

rol insoslayable en cuanto necesario de los desvalidos en el decurso histórico universal. Esto es, el punto de vista crítico no se empeña en incorporar las desdichas del pasado como las escalas insoslayables en la consecución de los logros del todo de la historia<sup>29</sup>, sino que, precisamente, lo que se propone es lo contrario: desnaturalizar la incorporación de las derrotas a las victorias de la humanidad a fin de ejercer la operación que disloque la homogeneización de la historia en la explosión de las múltiples historias oprimidas y fragmentarias las cuales persisten en cuanto irresolutas.

De allí que la indagación del sufrimiento en cuanto condición de lo verdadero ampare la lucha de clases como uno de sus momentos constitutivos, mas no el mismo sentido que funge en el materialismo dialéctico que les antecede. Lo que les interesa a ambos filósofos al leer la historia en clave materialista

“no es el desarrollo de las fuerzas productivas, la contradicción entre ellas y las relaciones de producción, las formas de propiedad o de Estado, la evolución de los modos de producción -temas esenciales de la obra de Marx-, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados.” (Löwy, 2012, p. 69)

Aquí encontramos ya una primera pista, pues esta alusión a «los oprimidos» no puede ser tomada como un mero epíteto, sino como la referencia sustancial al modo en que el sufrimiento se ha constituido en el núcleo de la verdad. De qué manera el sufrimiento ha decantado en meollo de la tradición oprimida es lo que nos permitirá averiguar qué significa que siga siendo actual el fascismo.

La zona en que confluyen la actualidad del fascismo con la tradición impregnada de sufrimiento de los oprimidos se reconoce bajo el nombre de «progreso». Benjamin articula esta compleja relación en la figura evidentemente jurídica del «estado de excepción». Esta figura, pieza fundamental de la teoría política de Carl Schmitt, representa un concepto esquivo y de difícil estabilización. Aunque en la teoría schmittiana aludía al poder soberano de crear derecho con el golpe de su voluntad y, en ese sentido, a “la

---

individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?” (2010, pp. 140-141).

<sup>29</sup> Sea que el todo de esa historia se llama absolutización del espíritu, sea que se llame socialismo. *Cfr. Infra* Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista.*

suspensión total del orden jurídico vigente” (Schmitt, 2009, p. 17), no resulta de inmediato evidente con qué sentido lo emplea Benjamin en este contexto. No en vano el propio filósofo acentúa una matización relevante del concepto al entrecomillarlo.

Si bien ha sido ampliamente indagado el modo en que el interés benjaminiano por tal noción está motivado por su inquietud respecto del problema de la violencia<sup>30</sup>, quisiéramos en este apartado, no obstante, detener nuestra atención sobre la alusión que aquí hace el filósofo en torno a la remisión específica del «estado de excepción». ¿Cuál es la vinculación determinada entre «estado de excepción», los oprimidos y la complicidad del fascismo con el progreso?

La figura del «estado de excepción» implica de suyo una paradoja, pues señala una circunstancia en la cual “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 1998, p. 27). El soberano posee por ley la potestad de proclamar el estado excepcional y de suspender, de esa manera, la validez del orden jurídico mismo. En consecuencia, “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009, p. 13), es quien legalmente tiene el poder de salir y suspender para sí mismo la ley, todo ello, legalmente. La ley misma le otorga la potencia de salirse de los márgenes jurídicos para seguir creando, de esa manera, derecho. La paradoja que nos presenta el estado de excepción es, con precisión, “la paradoja de la soberanía” (Agamben, 2007, p. 325): el poder del soberano de ponerse legalmente fuera de la ley.

Este procedimiento asegura el poder político del soberano, quien, “por medio del estado de excepción, «crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia” (Agamben, 1998, p. 29). Se entiende, entonces, por qué “Schmitt define la soberanía como un «concepto-límite» de la teoría jurídica y ejemplifica su estructura a través de la forma de la excepción” (Agamben, 2007, p. 325); pues la paradoja implicada en la excepcionalidad es, más que una simple paradoja, la dialéctica entera que estamos tratando de indagar.

Excepcionalidad es la instancia liminar en la que queda expuesta de manera cristalina el momento más auténtico de una decisión política tomada por el soberano: lo

---

<sup>30</sup> Al respecto, *Cfr. Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia* (2007) de Eduardo Grüner, por ejemplo.

excepcional opera en la excepcionalidad en tanto aquello que no se puede subsumir bajo una regla pero que, en ese gesto de insubordinación, determina la subordinación en cuanto regla del resto de los sujetos comprometidos con el orden legal respectivo.

En consecuencia, lo esencial del «estado de excepción» permite discernir a ésta, la excepción, como una especie de exclusión asimétrica en la medida que se trata de un caso individual -el del soberano- que es excluido de la norma general. Ahora bien, en este punto llama poderosamente la atención lo siguiente: “lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión” (Agamben, 1998, p. 30).

La norma consiste en la no aplicación de la norma. No se trata de que la excepción se sustraiga a la regla, sino que la regla, mediante su suspensión, da lugar a la excepción y sólo por ella puede constituirse en regla. Es la excepción la que logra conservar el derecho. La situación creada por el estado de excepción “no puede ser definida ni como una situación de hecho, ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia” (*Ibidem*, p. 31).

Veamos cómo empalma todo esto con lo referido por Benjamin. El filósofo establece que la historia de los oprimidos hace patente un «estado de excepción» permanente. Con ello logra volcar sobre la noción de origen schmittiano el sentido completamente distinto que anunciamos recién, ya que la excepcionalidad que fundamenta la estabilidad del derecho es adjetivada dialécticamente cuando se explica que lo característico de lo excepcional opera en el orden de la permanencia. ¿Cuáles son, entonces, los elementos constitutivos de ese estado de excepción? Del grueso de las tesis bejaminianas emerge con claridad la forma de la norma en cuestión: el estado de excepción permanente asegura la vigencia jurídica del progreso.

Esta legislación fue creada por un soberano constituido en cuanto «Vencedor». Él, sustrayéndose momentáneamente de su régimen, decretó el devenir unilineal y progresivo del discurrir histórico al que debe someterse sin excepción el resto constituido en cuanto «vencido». En ese sentido, el estado de excepción, “en lugar de facilitar el ejercicio de la libertad, lo que produce es un sometimiento sin fisuras al poder” (Reyes Mate, 2006, p.

148). La situación de hecho/situación de derecho creada por el funcionamiento de tal estado excepcional refiere la dialéctica histórica en la que se juega semejante progreso. La cantidad de elementos que Benjamin pone en juego desborda la brevedad de sus tesis por la potencia semántica que alberga cada una de los conceptos por él empleados. Sin embargo, todos ellos entran en estricta relación con la tarea inicial que aquí nos propusimos, la indagación de las causas estructurales del devenir histórico de una verdad que ya no puede ser concebida sino como expresión de lo sufriente.

Benjamin establece que el estado de excepción mediante el cual se ha sancionado la ley del progreso no es, precisamente, excepcional. Por el contrario, la maniobra con la cual el oprimido ha convivido desde hace tiempo es tan persistente, que se ha tornado su tradición; es decir, aquella ley del progreso que dicta el estado de situación por la cual los oprimidos deben actuar en cuanto oprimidos es constante. Ese paradójico umbral de indiferencia referido por el filósofo italiano no es otra cosa que la dialéctica precisa dentro de la cual se despliegan las condiciones de producción del sufrimiento.

Que el progreso decante en opresión tradicional hace reaparecer el carácter paradójico que referimos antes: la ley que determina el curso de lo histórico al ritmo de un compás evolutivo y homogéneo, señala no obstante una permanencia. Esa permanencia no recae únicamente sobre los oprimidos, sino que, en cuanto ley, es prescriptiva para todos los involucrados en la comunidad en la que esa ley opera, pues “el progreso se convierte en rasgo característico de *todo* el curso de la historia” (Benjamin, 2005, p. 481 [N 13, 1]).

Ahora bien, la norma del progreso no afecta a «todos por igual». El «estado de excepción» no desnuda tan sólo la estructura del poder político en la medida que revela que el soberano transforma su voluntad en ley; sino que deja al descubierto también la estructura de la ley liberal al mostrar que, aunque ella rija para todos, no proporciona, sin embargo, los mismos beneficios y obligaciones a cada uno de los integrantes de esa comunidad legal. El «todos por igual» se encuentra evidenciado en cuanto la apariencia necesaria de una desigualdad concreta<sup>31</sup>: mientras un segmento de la comunidad jurídica

---

<sup>31</sup> Al igual que el historicismo, mediante la empatía como método garante de la universalidad historiográfica, permanece fiel a la historia de los vencedores. Ella, la empatía, “refuerza en el orden del conocimiento, la

del progreso ha logrado constituirse en «vencedor», la victoria constante de esa fracción supone la constitución de otra porción de la comunidad constituida en cuanto «oprimido» sufriente. Así entonces, la paradoja revela su perfil específico en la medida que expresa que el terreno de la historia, más que pulirse teleológicamente, se teje en la forma de una lucha.

La excepcionalidad pone de manifiesto, entonces, algunas de las aristas problemáticas de aquello que Adorno indica con la expresión «lógica de la identidad»; esto es, el «todos» en cuanto sujeto y objeto de la ley del progreso implica forzosamente el sometimiento de lo divergente bajo la figura de lo idéntico en pos de la efectividad del dominio de la regla. Dicho de otro modo, ese «todos» tiene como función principal la de garantizar el dominio de la ley en cuanto ley más que la de reforzar el vínculo social igualitario de lo diferente.

Así entonces, aquella «paradoja» implicada en el régimen del progreso se expone, más bien, en su forma histórica concreta: la paradoja se asume como «dialéctica». Dialéctica nombra la cadencia del interpretar crítico, el cual, para alcanzar lo verdadero, ha de ponerse en contacto con lo sufriente. ¿Por qué? Pues porque dialéctica también nombra la cadencia del devenir histórico, cuyo análisis revela la constancia de un régimen de vencedores y vencidos que producen y reproducen la opresión. Esta constancia señala la médula de lo sufriente al mostrar que “quien hasta el día de hoy haya conseguido alguna victoria, desfila con el cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que hoy yacen en la tierra” (Benjamin, 2006, p. 129).

En la tesis VII Benjamin explicita que dialéctica es la que se sostiene el progreso asume no sólo la forma de una lucha, sino, aún más, la del funeral: para el autor de *Sobre el concepto de historia* esa marcha triunfal, bien mirada -es decir, mirada con los ojos del materialista histórico-, no es otra cosa que un cortejo fúnebre. Una vez más la muerte se inmiscuye en las reflexiones de la temprana Teoría Crítica, pues la actualidad del fascismo

---

misma lógica que funciona en el orden económico” (Reyes Mate, 2006, p. 133) y político. En la Tesis VII de *Sobre el concepto de historia* explica Benjamin que la empatía “nace de la desidia del corazón, de la acedia, que da por perdida la posibilidad de adueñarse de la auténtica imagen histórica”. Sin embargo, “la naturaleza de esa tristeza se hace más evidente cuando se plantea la pregunta de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es que, innegablemente, con el vencedor” (Benjamin, 2006, p. 129).

es expuesta en su germinación mortífera. Cada vez que el progreso lustra sus estructuras exhibiendo las conquistas de la civilización por él propiciadas, brilla en ello también “la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (*Ibidem*, p. 130). La negativa a dar un paso al costado para desarmar ese cortejo tan triunfal como fúnebre materializa su posibilidad concreta en la solidaridad “con quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosos y magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad” (Löwy, 2012, p. 85).

Un misterioso juego celebrado entre el sufrimiento tradicional de los oprimidos y la victoria hereditaria de los opresores late en las entrañas de aquellas hermosas efigies canonizadas bajo los nombres de Civilización, Progreso y Modernidad. Las tres diosas mencionadas en el comentario de Löwy no son el resultado capcioso de una exposición fortuita, mucho menos de un juego poético caprichoso. Civilización, Progreso y Modernidad encarnan los pilares del edificio cuya fachada define lo que osa ser actual. Pero, no debe olvidarse, lo actual se define por una presencia cadavérica que convoca. Por eso, en la partida disputada entre ellas tres, sufrimiento y verdad perpetran su encuentro otra vez en compañía de la muerte. Ese juego, ya lo vimos, observa el reglamento dispuesto en la ley del progreso. Esta norma actúa como la moduladora de los procesos productores del sufrimiento, los cuales -de alguna manera- en lugar de mostrarse en cuanto sí mismos, han adoptado la apariencia solemne de Civilización y Modernidad.

La interrelación de las tres deidades (tan importantes y augustas, definitivas de Occidente en cuanto la humanidad toda -o, al menos, de lo que se ha presumido como lo mejor de ella-) materializa una inquietud recogida por los dos filósofos que ocupan el tema de nuestra investigación. Ambos advirtieron ya que, por un lado, verdad y sufrimiento han devenido inescindibles; y, por otro, que la ley del progreso decanta necesariamente en el sufrimiento tradicional de los oprimidos. Entonces, la tarea que se demanda a continuación consiste en elucidar cuál ha sido la maniobra que ha permitido que la norma productora del sufrimiento profese en simultáneo la pompa del Progreso y, con ello, se vista con los brillos emanados por Civilización y Modernidad.

### **1. 3. Segunda situación límite: la paradoja dialéctica de la Ilustración**

De momento, Benjamin ha otorgado sólidas pistas para descifrar lo que nos propusimos al inicio: si lo verdadero ha de concebirse implicado con el sufrimiento, el filósofo ha establecido que las condiciones productoras de ese sufrimiento ajustan su funcionamiento histórico según las prescripciones de la ley del progreso. Y ella, en cuanto ley histórica, se muestra investida de una estructura dialéctica en la medida que sufrimiento y muerte sostienen la modernidad civilizada.

No obstante, no sería adecuado arribar con estas afirmaciones a una exégesis simplista mediante la cual el escenario de la historia se defina por cierta dinámica beligerante entre el bando de los «malos» y el correlativo polar de los «buenos» congénitos y uniformes. Como se enuncia en *Calle de mano única*,

“no se trata de una prueba de fuerzas en la que se decide quién gana y quién pierde, un combate tras cuyo desenlace al victorioso le irá bien y al derrotado le irá mal. Pensar así significa disimular románticamente los hechos.” (Benjamin, 2014, pp. 90-91)

El abordaje dialéctico propuesto de las disposiciones productoras del sufrimiento, entonces, no ancla su vigor en el registro de una moral binaria, según la cual el movimiento de lo histórico cifra sus momentos dialécticos en una lucha entre dos facciones perfectamente delimitados y con roles tan coherentes como complementarios.

Contrariamente, una de las aristas insoslayables del estado de excepción es la de la creación de un estado de derecho regente para todo un conjunto, el cual, aunque no puede reducirse a una identidad determinada en la medida que tal conjunto se configura en la lucha entre vencedores y vencidos, es empero esa misma lucha la que liga y religa ambas parcialidades en un momento concertado. Sin embargo, permanece dificultoso decir “con exactitud qué hemos de entender por progreso porque la calamidad de la situación es que todos la percibimos, pero no tenemos la palabra con que afrontarla” (Adorno, 2009b, p. 547). Son todos los involucrados en el colectivo regido por la norma quienes ven comprometida su inserción en la historia progresiva, y este compromiso se juega en varios niveles.

El acoplamiento de la ley del progreso con cierta idea de humanidad es, como ha mostrado Adorno, una de las críticas más importantes de la reflexión benjaminiana en tanto que en él se pone de manifiesto que “así como la idea de humanidad no progresa según la receta publicitaria del cada-vez-mejor, la idea de progreso no es posible sin la idea de humanidad” (*Ibidem*, p. 549). Ahora bien, ¿cuál es la humanidad que está puesta en juego en el funcionamiento de la normativa progresista? Es decir, ¿cuál es la comunidad dentro de la cual la ley del progreso entra en vigencia y, en consecuencia, reproduce la paradoja de la soberanía y su asimetría? ¿Esa comunidad es resultado concreto de la ley del progreso o el supuesto abstracto de su operatividad? En ese sentido, la dialéctica histórica de la que Benjamin se ocupa merece especial atención si se pretende comprenderla con la complejidad que le hace justicia.

Así lo entendió el propio Adorno quien, junto a Max Horkheimer, asumió la tarea de indagar sesudamente la dialéctica expuesta por el abordaje materialista de la historia en clave benjaminiana. En una conferencia pronunciada el 22 de octubre de 1962 en el marco del Congreso de filósofos de Münster, Adorno comienza su exposición con una afirmación categórica:

“elaborar una teoría de la categoría de progreso exige observarla tan de cerca que pierda la apariencia de lo obvio de su uso positivo o negativo. Pero al mismo tiempo esta cercanía dificulta la teoría. Más que cualquier otro, el concepto de progreso se deshace al especificar lo que quiere decir, qué progresa y qué no” (Adorno, 2009b, p. 547)

En esa dirección abocaron Horkheimer y Adorno gran parte de las reflexiones llevadas a cabo por ellos durante sus años de exilio norteamericano. La tesis VIII de *Sobre el concepto de historia* parece haber sido el lema de las investigaciones en que ambos directores del Instituto de Investigación Social se empeñaron por esos años (Wiggerhaus, 2010, p. 411). La dialéctica allí sancionada por la ley del progreso -las dificultades respecto del sujeto de esa norma tanto como su carácter paradójal- fue traducida y desplegada por ellos en la forma de una *Dialéctica de la Ilustración*.

De buenas a primeras, lo que de inmediato llama nuestra atención son las dos vertientes que confluyen en la enunciación del título de la obra publicada en 1947. Al momento de aproximarnos a él con el objetivo de desentrañar lo que refiere, parece

oportuno optar por leer semejante nomenclatura a la luz de aquello que propusimos en el primer capítulo de esta tesis. Esa plataforma teórica permite advertir lo que salta a la vista, que «dialéctica de la Ilustración» pone en juego un entramado complejísimo de las dos arterias directamente implicadas en la Teoría Crítica.

Una lectura cuidadosa del escenario filosófico había conducido al diseño por parte de Benjamin y Adorno de una vía de actualización de la filosofía, la cual asienta su esqueleto entero en la dialectización de la crítica y, simultáneamente, en la crítica de la dialéctica<sup>32</sup>. En consecuencia, aquello programado como la tarea sistemática de la teoría disidente gestada en Frankfurt encuentra en el análisis de una «dialéctica de la Ilustración» el fundamento histórico que la sostenía en su necesidad y pertinencia.

La conjugación de la matriz dialéctica -cuya impronta moderna estaba designada en la filosofía hegeliana- con la matriz ilustrada -cuyo epítome sintomático se hallaba en la crítica kantiana- se revela, entonces, no sólo como una tarea cognoscitiva con pretensiones de originalidad, sino más bien en cuanto una tarea filosófica emanada de y demandada por la propia estructura histórica en la que se inserta.

*Dialéctica de la ilustración* emerge, en consecuencia, como el intento de leer el curso histórico que decantó en las aporías de la modernidad civilizada en una clave dialéctica tal que, por un lado, se evidencien sus dificultades en la matriz conflictivamente ambigua determinada por Walter Benjamin y, por otro lado y al mismo tiempo, se lleve a cabo la tarea cognoscitiva que el autor de *Libro de los Pasajes* había “identificado en 1940 como la más urgente, es decir, dismantelar el mito de la historia como progreso” (Buck-Morss, 2011, p. 150).

Si la octava tesis de *Sobre el concepto de historia* había elevado a la superficie de la reflexión la complicidad de progreso y fascismo, *Dialéctica de la ilustración* constituye entonces el intento de leer el decurso histórico de esta cooperación en dos sentidos; por un lado, al explorar el germen iniciático causante de tal referencialidad mutua y, por otro, al poner de manifiesto los niveles en que esa complicidad opera incluso donde se presume abolida («los países libres»). Ambas líneas permiten cumplir el objetivo capital de la

---

<sup>32</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

reflexión emprendida por Adorno y Horkheimer, “comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 11).

¿Por qué? Adorno y Horkheimer se vieron motivados a escribir este conjunto de reflexiones por diversas causas, todas ellas relativas a «la vida dañada». Las cartas escritas por Adorno a sus padres, también exiliados, dan testimonio de las preocupaciones teóricas a las que se abocaba en sus dimensiones más desdichadas. En una misiva del 8 de septiembre de 1939, algunos años antes de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno refiere ya algunos de los tópicos característicos de ese texto:

“ya no es posible explicar racionalmente por qué Hitler comenzó la guerra; (...); ya ven cómo trabaja esta locura: hasta a personas bastante razonables, como yo, las transforma con un poder irresistible en políticos de café, simplemente porque el pensamiento real no se muestra a la altura del disparate absurdo de esta guerra. Es inimaginable lo que significará en sufrimiento y espanto” (Adorno, 2006, p. 30)

*Minima moralia*, cuya primera parte fue escrita en la misma época en que se concibió *Dialéctica de la Ilustración*, comienza con un veredicto de carácter fúnebre. Adorno toma la sentencia de Ferdinand Kürnberger<sup>33</sup> y la estampa al inicio de su texto: «La vida no vive». Este lema exhibe el talante que atraviesa el espíritu adorniano por esas épocas. El suicidio de Benjamin, el exilio de los dos autores del libro en cuestión, la lejanía de padres y amigos; en fin, las condiciones de existencia generales parecían rebasar la capacidad explicativa y analítica de la razón en la medida que “nada hay ya que sea inofensivo” (Adorno, 2006, p. 29).

En definitiva, las consecuencias en la vida política -tanto en sus dimensiones públicas y objetivas como subjetivas e íntimas- del nacional-socialismo explicitaron con un nivel de claridad inédito que todas las conquistas de la razón moderna habían desembocado en mitologías como la de la pureza racial, por mencionar una. Así, la

---

<sup>33</sup> Escritor austríaco, uno de los literatos más influyentes de la literatura vienesa de la segunda mitad del siglo XIX. Entre sus obras se encuentran *Literarische Herzenssachen. Reflexionen und Kritiken* y *Das Schloß der Frevel* (1903).

complicidad de progreso y fascismo se contorneaba con mayor nitidez ante los ojos exiliados.

Pero, si la vida en los países expulsos manifestaba semejantes niveles de sufrimiento y muerte (dos conceptos que a esta altura resuenan significativamente de otra manera), la cotidianidad de los países receptores no disminuía el estado de alerta para el pensamiento crítico. De hecho, el discurso sobre la libertad de la que gozaban los Aliados redundaba en un peligro doble: la naturalización del sufrimiento en la apariencia de la felicidad.

La libertad estrictamente regulada por normas previamente establecidas (las reglas del mercado, claro; pero no sólo ellas, sino las reglas que legislan la vida cotidiana desde la administración del ocio hasta el ejercicio sufragante propio de las democracias “avanzadas”) no hace más que evidenciar que lo que se muestra en cuanto libre, tomador de decisiones y hacedor rebelde de su destino, en realidad “ha estado siempre insertado en un esquema estricto y que el gesto de la rebelión siempre ha estado (y sigue estando) acompañado por la predisposición a obedecer ciegamente” (Adorno, 2008a, p. 110). Dicho de otro modo, la libertad que se presume libre por completo, no puede ejercer su libertad si no es dentro de los márgenes que le prescribe la ley del progreso y la dialéctica que ella administra. De allí que la vida desplegada de este modo requiriera también el abordaje crítico de su dialéctica.

Así entonces, a uno y otro lado de las divisiones impuestas en la forma de facciones políticas, las personas concretas naturalizan la opresión convertida en tradición en la medida que continúan resignándose “a la injusticia, porque la cultura de masas mantiene al mundo en un estado en que sólo cabe esperar catástrofes gigantescas y la conjura de elites astutas para instaurar un estado de paz sospechoso” (*Ibidem*, p. 98). Este era el sentido de lo enunciado por Benjamin en N 13, 1<sup>34</sup>.

El pensamiento que acompañaba estos procesos también se halla incondicionalmente afectado por la misma administración y convertido, por lo tanto, “inevitablemente en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma” (Adorno y

---

<sup>34</sup> Cfr. en este mismo Capítulo: *I. Producción del sufrimiento; I. 2: Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional.*

Horkheimer, 2007, p. 12). Queda claro, entonces, que incluso las tendencias teóricas supuestamente opositoras, supuestamente desinteresadas, supuestamente fieles a la verdad, habían sido también afectadas por el proceso global de producción y, así, habían abandonado cualquier rasgo incisivo para convertirse “en mero instrumento al servicio de lo existente” (*Ibidem*, p. 12)<sup>35</sup>.

Resulta complicado imaginar un escenario filosófico más contradictorio que aquel en el cual el proceso abierto por la Ilustración, atravesado siempre por un proyecto emancipatorio nítido y expreso, había devenido, en cambio, justificador de lo existente y productor de lo sufriente.

Esta contradicción fue, como ya se ha visto, uno de los grandes motores en las búsquedas de la temprana Teoría Crítica así como también el gran caudal semántico apuntalador del despliegue de la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia* que ambos directores del *Institut* realizaron en la figura de la Ilustración: “la aporía frente a la que nos encontramos en nuestro trabajo se evidenció así como el primer objeto que debíamos investigar: la autodestrucción de la Ilustración” (*Ibidem*, p. 13).

El interés estaba puesto, entonces, en comprender aquel juego mencionado en la interpretación de Löwy, esto es, en discernir por qué la modernidad, en nombre de la civilización y el progreso, dicta el sufrimiento concreto de los sujetos amparados en el vastísimo y delimitado terreno de lo humano. El proyecto teórico que le dio forma a este canónico texto no responde, entonces, a la intención de advertir los modos legítimos de diseñar un mundo nuevo, sino, antes bien, a mantener completa fidelidad a la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*; esto es, intentar una historización realmente crítica de los procesos mediante los cuales el estado de excepción ha devenido, dialécticamente, la norma por excelencia. Dicho de otro modo: la finalidad reside en explicitar por qué y en qué sentido el progreso impulsado racionalmente se mostraba inescindible de la decadencia e irracionalidad -de los fascismos europeos y la sociedad administrada-.

De allí que Horkheimer y Adorno cifren su hermenéutica histórica en la clave de la Ilustración. Si la razón, “originada como herramienta para el dominio de la naturaleza

---

<sup>35</sup> Cfr. Cap. 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

pero a la vez íntimamente conectada con el autorrenunciamiento y el ascetismo burgués, se había vuelto «contra el propio sujeto pensante»” (Buck-Morss, 2011, p. 150), indagar en torno al origen -en su sentido benjaminiano más puro- de tal racionalidad prometía despuntar algunas de las esquirlas más esquivas de la dialéctica de la modernidad.

En esta dirección, resulta de suma importancia aquello que explicamos con antelación<sup>36</sup>: el anudamiento de verdad y sufrimiento advertido por la Teoría Crítica de Adorno y Benjamin expone una determinada interrelación entre lo epistemológico, lo político y lo histórico. Desentrañar la complicidad de progreso y fascismo supone, en consecuencia, revelar uno de los ejes de la complicidad de sufrimiento y verdad.

Ahora bien, justo por esto, comprender la política definitoria del escenario histórico (la connivencia de progreso y fascismo) implica determinar la configuración histórica mediante la cual lo verdadero ha venido a converger con el sufrimiento. De allí que *Dialéctica de la Ilustración* se configure como una «metahistoria» de la razón (Wellmer, 2013, p. 165), pues la explicitación del sufrimiento en cuanto expresión de un régimen político avalado históricamente implica la determinación de la configuración histórica de la verdad.

Dicho de otro modo, para comprender el estado de excepcionalidad permanente se hace preciso “determinar en el movimiento histórico mismo de la Ilustración un momento oculto de terror” (*Ibidem*, p. 166), captar por qué la sociedad burguesa no ha desembocado ni en la entronización cabal de un espíritu absoluto ni, tampoco, en la sociedad sin clases. Así entonces, el intento de Adorno y Horkheimer se define por comprender la diferencia entre los objetivos (autonomía práctica y teórica) y las consecuencias (sufrimiento y excepcionalidad permanente) de la Ilustración.

Para alcanzar esto, se localiza el escenario de esta dialéctica en “la subjetividad humana misma: en el proceso de devenir sujetos de los hombres se encuentra ya preestablecida, de manera dialécticamente embrujada, la eliminación del hombre como sujeto” (*Ibidem*, p. 168).

---

<sup>36</sup> Cfr. Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 4. *La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica.*

Aunque la libertad a la que apuntan los esfuerzos de la Teoría Crítica en esta primera fase de su desarrollo es inseparable del pensamiento ilustrado<sup>37</sup>, ello no impide que Adorno y Horkheimer vean que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que él se halla inmerso, contiene ya el germen “de aquella regresión que hoy acontece por doquier” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 13).

Ahora bien, un abordaje de la situación «actual» bajo la lupa de la Ilustración no puede contentarse con mostrar lo evidente, o sea, la regresión en cuanto mitología nacionalista. Tampoco con presentar lo que ha ocupado los trabajos previos de los propios autores o del trabajo conjunto llevado a cabo por los miembros del Instituto de Investigación Social<sup>38</sup>. Horkheimer y Adorno intentan, más precisamente, una indagación en torno al modo en que Ilustración refiere el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad.

Es decir, lo emprendido se refería en esta ocasión al discernimiento de las causas primarias y arquitectónicas definitorias de la situación contemporánea en su contradicción patente. Así entonces, aunque el libro se había concebido como la continuación de la refutación de las filosofías de la historia iniciada por Benjamin y, en tal sentido, estaba impregnado de un espíritu eminentemente crítico y negativo de “la visión racionalista, idealista y progresiva de la historia” (Buck-Morss, 2011, p. 150); no obstante, está imbuido al mismo tiempo de un carácter afirmativo mediante el cual se pretende discernir con claridad las lógicas arquitectónicas del decurso de las comunidades cobijadas en la «modernidad», tanto en su nivel epistemológico como político e histórico.

---

<sup>37</sup> Ambos filósofos reconocen en este punto de partida la *petitio principii* de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 13); no obstante, es posible comprender tal enunciación en su pertinencia si, conforme a lo explicado en el Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 4. *La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica*, se advierte que “el proceso de Ilustración sólo podría llevarse a término y sobrepasarse en su propio medio” (Wellmer, 1993, p. 17). Esto, que puede resultar oscuro ahora, irá cobrando mayor firmeza conceptual a medida que se avance en el desarrollo de este Capítulo.

<sup>38</sup> *Dialéctica de la Ilustración* nutrió algunas de sus conceptos más fuertes con la investigación sobre la personalidad autoritaria llevado a cabo en el marco de los trabajos del Instituto (Cfr. Buck-Morss, 2011, p. 150).

En ese sentido, su dialéctica, el análisis riguroso de la dialéctica de la Ilustración expresa no sólo la aporía desafiante en la que ha desembocado el concepto filosófico, sino, más bien, la dialéctica histórica toda en la cual la verdad -en cuanto conciencia racional pero también en cuanto configuración de la realidad encarnada en personas e instituciones- ha devenido contradictoria, se halla paralizada y, no debemos olvidarlo, se ha constituido en una unidad esencial con el sufrimiento.

## **2. Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración**

### **2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada**

¿Qué es, pues, la Ilustración? Al ponernos en contacto con esta interrogación no podemos menos que recordar la intervención kantiana en el *Berlinische Monatschrift* de 1785. Indudablemente la pregunta remonta su formulación y sentido a la filosofía que ha sido erigida en la consumación del movimiento ilustrado. Kant explica en su texto clásico que Ilustración “significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo” (Kant, 2010a, p. 319). La responsabilidad sobre la que erige Kant esa «caída» intelectual y moral -si se nos permite la metáfora- de la humanidad tiene una formulación expresa: “pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida” (*Ibidem*, p. 319).

La Ilustración queda desde entonces decretada como la entrada al ámbito señorial, reservado con exclusividad para aquellos quienes osan empuñar su mayoría etaria con la solvencia que ella exige. Un siglo y medio después, Horkheimer y Adorno retoman este sentido pero, mediante el gesto de inversión dialéctica de su semántica, logran empujar el sentido original a una nueva zona -insospechada quizás, para el pensamiento kantiano- donde poder desentrañarlo en sus lógicas histórico-políticas más profundas.

Según afirman ambos filósofos, “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento progresivo, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres

el miedo y convertirlos en señores” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 19). Esta definición recoge el escorzo suntuoso vinculado al señorío ilustrado, pero, y he aquí la novedad por ellos introducida, liga este aspecto con el miedo.

Si bien Kant había relacionado minoridad y cobardía; Horkheimer y Wieselgrund descubren con su definición el anudamiento esencial de miedo -sentimiento silvestre, casi intuitivo y compartido con el resto de los animales más salvajes- e Ilustración -la conquista civilizada de una humanidad alejada de los dictámenes de la animalidad-<sup>39</sup>. La primera sentencia de este canónico texto no sólo define la categoría central a partir de la que se hilvana una dialéctica histórica más amplia, sino que enuncia en esa misma definición la topografía donde se juega esa dialéctica: fue precisamente porque los hombres temieron que necesitaron convertirse en señores.

¿Temor a qué? Como hicieron los grandes teóricos del contractualismo político, Horkheimer y su compañero Adorno recurren a la confección de una hipótesis. Claro que ella no ancla su diseño en el puro ejercicio de la imaginación<sup>40</sup>. En consecuencia, el ejercicio hipotético, más que concebirse caprichosamente, pone en juego una «fantasía exacta», definida por Adorno como una “fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma” (Adorno, 1991a, p. 99). Así entonces, la hipótesis a partir de la cual se despliega

---

<sup>39</sup> Sabido es que la filosofía política de Thomas Hobbes fue pionera en la introducción del temor como una de las causas fundantes de la cultura civil y el Estado. En este sentido, podrían trazarse puntos de encuentro y desencuentro entre ella y la propuesta crítica adorniana, la cual, no obstante, goza de la impronta característica de la dialéctica. Es decir, mientras Adorno entiende que el estado progresivo de la cultura y la política se halla irremediadamente unido al temor primitivo y considera que ambos se vinculan bajo la lógica de una relación dialéctica (como se verá en lo que sigue de la exposición de este capítulo), Hobbes une ambas instancias en la lógica causal según la cual el Estado y lo político positivo en general resultan de la causa natural de temor. Es cierto que Hobbes no niega la incidencia del temor y la autoconservación una vez creado el Estado, pues al ser lo propio de la naturaleza humana, ellos nunca desaparecen. Sin embargo, la insistencia en el instinto de autoconservación como el fundamento de la vinculación de los individuos con el Estado es observado en la teoría hobbesiana como la válvula de escape necesaria y óptima de un estado pre-político nefasto; mientras que para Adorno -tanto como para Horkheimer- la dialéctica de la Ilustración ha de poner al descubierto que tal pasaje no se consumó nunca como el traslado de una situación a otra, sino más bien, como la acentuación progresiva de aquellas instancias psíquicas atribuidas por Hobbes a la naturaleza humana.

<sup>40</sup> Hay que tener en cuenta que ambos filósofos cuentan para ese entonces con aportes varios de las ciencias sociales y del psicoanálisis provenientes del mismo Instituto de Investigación Social. Entre ellos pueden mencionarse los relativos al antisemitismo y los prejuicios, entre otros (Jay, 1974, pp. 359-376).

la dialéctica de la Ilustración se responde al *ars inveniendi* que los filósofos que investigamos intentan ejercitar por aquellos años, sostenida en el rigor del razonamiento filosófico y nutrida multidisciplinariamente.

El trabajo de esta fantasía, su disponer activamente los elementos de la realidad, tiene un marco de referencia ineludible: el itinerario histórico que se proponen recorrer Adorno y Horkheimer no se concibió bajo el reglamento de la reconstrucción empática y lineal (esta línea fue precisamente la que se puso en cuestión). La elaboración de la hipótesis responde más bien a la necesidad de construir una historia a la altura de las necesidades del presente, tal como se explica en el texto antecedente de *Dialéctica de la Ilustración, Sobre el concepto de historia*.

En consecuencia, si se trata de mostrar la producción histórica del sufrimiento, el recurso al origen no es de índole teleológico, sino crítico en su sentido insigne. Así pues, tal estado hipotético señala una situación «fundante»: con el rostro de un todo inconmensurable e indiferenciado, la naturaleza, -esto es, la existencia puramente natural, animal, vegetal- constituye desde tiempos primitivos “el peligro absoluto” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 45). El miedo provocado por el carácter indómito e informe de ese todo avasallante ha requerido de parte de los hombres un programa sistemático que haga del mundo un espacio más confortable para ellos mismos. El nombre de ese programa sistemático es, precisamente, Ilustración: la maniobra por antonomasia de «desencantamiento del mundo». Ella se constituye en la estrategia a partir de la cual la naturaleza merma sus poderes amenazantes y, con ello, el hombre logra atenuar su temor.

El desencantamiento del mundo implicado en la Ilustración alude, entonces, a la erradicación del animismo. No debe perderse de vista en esto la operación ejecutada por los hombres: Ilustración es el movimiento mediante el cual la humanidad deja de ser parte integral y asimilada de la naturaleza y se separa de ella con afán de dominarla y, así, poder subyugar su inconmensurabilidad atemorizante.

Esto vuelve más comprensible el peso de la conceptualización hegeliana de la naturaleza y el mandato que de ella emana: si “la Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro [*Anderssein*]”-§247-, se torna prioritario tener en cuenta que “la Naturaleza, por tanto, considerada con respecto a su existencia determinada, por la

cual es precisamente Naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que considerar y aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etc.... como obra de Dios, con preferencia a los hechos y cosas humanas” -§248- (Hegel, 2004, p. 154)

El movimiento ilustrado inicial consiste pues en el gesto por medio del cual el hombre ha logrado separarse de un todo indiferenciado para constituirse en una otra cosa. Esa otra cosa, enfrentada ahora a la naturaleza abandonada, se consolida en la forma del sujeto: su concepto, de hecho, no alude a otra cosa sino a pagar “el acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 25).

Así entonces, aquella escisión característica de la Ilustración filosófica, la separación sujeto-objeto<sup>41</sup>, no constituye para Adorno y Horkheimer un problema emergido de los laberintos con los que se había enredado el idealismo alemán, sino, más bien, el gesto fundante de la historia que conduce al presente estado calamitoso.

El abismo característico con el que se enmarañó una y otra vez el idealismo alemán tiene su momento de verdad en la medida que responde a un hecho histórico. Lejos de conformar un momento eminentemente moderno de la racionalidad burguesa cuyos conceptos se hallan atravesados por la estructura mercantil inherente al modo de producción capitalista -en el sentido en que lo lee Lukács, por ejemplo<sup>42</sup>-, la Ilustración ha surgido en el instante mismo en que se diseñó una estrategia «racional» con el fin de contrarrestar el temor humano suscitado por las fuerzas «irracionales» de la naturaleza.

Ahora bien, si Ilustración alude a «la salida de la irracionalidad de la naturaleza» concebida ésta como lo monstruoso, es decir, como lo desmesurado y amorfo; la maniobra sometidora de tal basilisco se mueve en dirección opuesta: es menester construir la

---

<sup>41</sup> La escisión fundante de la dialéctica ilustrada es aludida en sus dos momentos bajo los nombres de «sujeto» y «objeto». Uno y otro refieren las determinaciones de la razón humana, por un lado, y de la naturaleza irracional, por otro. Claro que, estos momentos, en cuanto partícipes de una dialéctica histórica, no son de ninguna manera monolíticos, no se cierran sobre sí mismos ni aluden de manera estática a realidades unidireccionales. El modo en que sujeto y objeto, razón subjetiva y naturaleza se cruzan, oponiéndose de una manera muy determinada, es algo que será explicado más adelante. Valga por el momento esta aclaración antes de arribar a la instancia argumental que permita introducir la explicación de aquello que ahora referimos. *Cfr. Infra* Capítulo 3:2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista.*

<sup>42</sup> *Cfr. Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento.*

racionalidad. Así entonces, la maniobra ilustrada consiste en la conversión muy determinada del en-sí de «las cosas» en la forma impuesta de un para-él, para-el nuevo sujeto. De allí que ambos pensadores frankfurtianos afirmen enérgicamente que “la Ilustración sólo está dispuesta a reconocer como ser y como acontecer aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual pueden derivarse todas y cada una de las cosas” (*Ibidem*, pp. 22-23). Dicho de otra manera, el sujeto comienza a reconocer el mundo circundante en la medida que lo ha conocido antes y, ese conocimiento no es otra cosa que la posibilidad de su manipulación bajo la figura de lo idéntico.

¿Por qué? Pues porque la transformación de las cosas de la naturaleza de un en-sí a un para-él “revela siempre la esencia de las cosas como lo mismo, como sustrato de dominio” (*Ibidem*, 2007, p. 25): el hombre logra atenuar el temor suscitado por la informalidad ínsita a la naturaleza en la medida que puede formatear esa su multiplicidad desbordante mediante la posición, el orden y la reducción a la materia.

En este sentido, la Ilustración en cuanto dialéctica histórica refiere el proceso por el cual el hombre -este concepto pantanoso por abstracto, pero que por el momento nos permite hilvanar algunas hebras de la reflexión adorniana- se constituye en un sujeto donador de sentido y, en simultáneo, constituye un objeto desprovisto de sentido como su par dialéctico (*Ibidem*, p. 26).

Con ello, la escisión sujeto-objeto, -el problema que acosó desde Kant al propio Marx bajo la explicitud de esos nombres, pero que puede rastrearse ya en el pensamiento platónico (en la inconmensurabilidad del mundo inmanente respecto del mundo de las ideas, por ejemplo)-, encuentra su motivación originaria en la relación con la naturaleza «salvaje». Las múltiples afinidades vinculares entre todo lo existente es reprimido bajo el yugo de la identidad de un sí-mismo quien, para escapar del espanto irracional, edifica una racionalidad identificatoria e «identificante» de un otro sobre el cual poder ejercer coacción.

La artimaña ilustrada ensancha los márgenes dentro de los cuales le es dado al hombre, ahora ya sujeto, capacidad de acción. La uniformización de lo informe en la forma de lo idéntico -si se nos permite el trabalenguas- torna eficiente cualquier actividad, pues siempre se trata de «lo mismo». Sin embargo, “lo que podría ser distinto, es igualado. Tal

es el veredicto que establece críticamente los límites de toda experiencia posible. El precio de la identidad de todo con todo es que nada puede ser idéntico consigo mismo” (*Ibidem*, p. 28). La denuncia contra la lógica de la identidad<sup>43</sup> señala justamente esto: lo único que cabe dentro del concepto, es decir, lo único racional y/o racionalizable, es lo que no puede cobrar la forma de la contradicción.

Dentro de este sustrato espesa la denuncia benjaminiana del concepto ilustrado de experiencia. La afirmación según la cual “la experiencia de la Ilustración [es] (...) una de las experiencias o concepciones de mundo de más bajo rango” (Benjamin, 2001c, p. 76) cobra otros matices cuando es iluminada con el desarrollo explicativo de *Dialéctica de la Ilustración* (y viceversa también, por supuesto). El empobrecimiento abstractivo del concepto de experiencia en manos de la Ilustración quiere decir que, mucho antes de las propuestas del neopositivismo experimental, sólo es conocible lo experimentable. Ahora bien, he aquí la jugarreta de la dialéctica ilustrada, pues sólo es experimentable lo que puede ser reducido a lo idéntico.

Con ello no quiere decirse otra cosa que lo único susceptible de ser experimentando es lo que puede identificarse con la forma que el sujeto se da a sí en cuanto tal, más no consigo mismo. La escisión fundamental supone, por lo tanto, que lo otro, *i. e.* el producto de la objetivación, asume siempre la forma del sujeto y pierde la suya propia. Sólo así aparece de alguna manera dentro del terreno de la racionalidad o, lo que es lo mismo para el sujeto ilustrado, dentro del dominio de lo ontológico real (ya que el sujeto determina que lo real es lo que él puede manipular). El mantra que repite «todo lo real es racional y todo lo racional es real» encuentra en esto su sentido histórico.

El eco de las tesis benjaminianas que sugerían la lógica del progreso amarrada al cortejo fúnebre retumba en el epitafio enunciado por Adorno y Horkheimer: “la Tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 19). La Ilustración, ya lo había mostrado el filósofo berlinés, conduce al desastre. Y para ambos directores del Instituto de Investigación Social, “de

---

<sup>43</sup> Cfr. Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 3. *Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa.*

acuerdo con la tradición de la terminología de Benjamin y Adorno, el desastre era sinónimo de la dominación de lo mítico” (Wiggerhaus, 2010, p. 412).

¿Cómo es posible, en consecuencia, que se afirme la Ilustración en cuanto estrategia de dominación de la irracionalidad natural mediante el saber y, al mismo tiempo, se afirme el carácter mítico de esa estrategia? Es decir, ¿en qué sentido se sostiene la convivencia de racionalidad y mito si la Ilustración ha sido desde el inicio enfáticamente distinguida de cualquier dogma, incluso el religioso<sup>44</sup>?

Adorno y Horkheimer entienden la dialéctica histórica como el despliegue de una acción denominada Ilustración. Con ella refieren un movimiento a dos tiempos, el de la subjetivación (de los hombres separándose de la naturaleza)-objetivación (de la naturaleza deviniendo cosa susceptible de ser dominada). Ilustración es, entonces, la maniobra histórica mediante la cual el hombre se instituye en un sí-mismo llamado sujeto el cual es capaz de dar orden y someter una otra cosa distinta, llámese «mundo» o «naturaleza». Así fue que “pronto identificó la verdad en general con el pensamiento disponedor” y, en consecuencia, “declaró tabú, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente el objeto” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 30).

He aquí la otra gran maniobra indispensable en la consumación de la Ilustración: el desdoblamiento sujeto-objeto requiere necesariamente la compañía y soporte de un segundo desdoblamiento, el que separa en apariencia-esencia. Si el hombre logra disociarse de la totalidad de la naturaleza para instituirse en el sujeto ordenador y dominador de los objetos naturales, lo hace introduciendo una diferencia entre él y el resto de las cosas. Esa diferencia, en cuanto tal, supone la eliminación de la relación mimética del sujeto-hombre para con el objeto-naturaleza. Dicho de otro modo, la relación de dominio basada en la lógica de la identidad y la jerarquía vertical implica por fuerza la eliminación de la correspondencia mimética del todo.

Precisamente en la supresión prohibitiva de la relación mimética yace el desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia. La escisión sujeto-objeto, pilar de la Ilustración, coadyuva su potencia con la disociación de lo real en el par de opuestos

---

<sup>44</sup> En *Qué es la ilustración* Kant asocia la profesión religiosa al uso privado de la razón (Kant, 2010, p. 322).

esencia-apariencia; con ello queda de manifiesto que la configuración ilustrada de nuestra humanidad alude no sólo a un relato histórico posible, sino más bien a la conformación histórica de un régimen epistemológico y político fundamentado en determinada disposición ontológica de lo real. O sea, lo verdadero resulta de una fragmentación de la naturaleza en apariencias falsas y esencias verdaderas. Ambas son determinadas por un hombre devenido sujeto, quien decreta la falsedad de aquello que lo atemoriza y utiliza la verdad como instrumento de dominio y control.

Desde el punto de vista de Adorno y Horkheimer, la dialéctica de la Ilustración en cuanto proceso histórico de Occidente configura su fuerza motora en la oposición lograda por un sujeto frente a un objeto: el sujeto, a su vez, germina su poder de dominio al romper la unidad de lo objetuable otorgándole el carácter bífido e irreconciliable de lo aparential y lo esencial. He aquí el corazón de la cuestión: “el desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, efecto y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación” (*Ibidem*, p. 30).

La dialéctica histórica abordada desde un punto de vista material revela, consecuentemente, que el desastre de las sociedades actuales remonta su origen a un régimen tan epistemológico como político, según el cual la dominación de la naturaleza se fundamenta en el gesto subsumidor de la explicación. Así entonces, el conocimiento de lo verdadero legislado por la lógica de la identidad no es otra cosa que la sublimación del terror primitivo en la forma del dominio de lo diferente en tanto contradictorio.

Este saber impregnado de la dialéctica dominio-esencia/temor-apariencia comienza a espesar el entrelazamiento de lo verdadero con lo sufriente y, con ello, comienza a explicarse el anudamiento de epistemología, política e historia. La concepción de lo verdadero enlazado al sufrimiento remite de manera cristalina al enclave político de un régimen epistemológico desarrollado a lo largo de una historia que, lejos de ser progresiva, puede ser concebida más bien en cuanto aumentativa. La dialéctica ilustrada se muestra en la modernidad en el punto álgido de sí misma: dominio-esencia/temor-apariencia como fundamento del conocimiento cristaliza explícitamente en el sufrimiento concreto devenido tradición de los oprimidos.

La Ilustración y la correlativa consolidación histórica de su determinado ordenamiento epistemológico -determinación de la naturaleza de lo verdadero y su función social- y político -determinación del dominio como la matriz vincular legítima-; aclara el sentido de una de las tesis medulares de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Según ellos, la razón ilustrada concebida al estilo kantiano como legislación absoluta de la Razón no se contrapone al mito, sino que, por el contrario, es “el temor mítico hecho radical” (*Ibidem*, p. 31).

Mito y razón, dos maneras de nombrar modos presuntamente distintos de construir cosmogonías, no disputan sus soberanías excluyéndose y dictaminando dos maneras diferentes de estar en el mundo. El doble movimiento subjetivación-objetivación, núcleo de la Ilustración, está ya presente en la relación mítica con la naturaleza en tanto ella explica verdades y prescribe conductas. Esta relación mítica se apoya también en el desdoblamiento esencia-apariencia. De allí que la relación de dominio no haya destruido desde afuera la relación mítica con la naturaleza, sino que ésta fue el primer paso para lograr la emancipación liberadora del temor primitivo.

De hecho, la revolución copernicana operada por Kant al establecer una teoría del conocimiento en base a las estructuras del sujeto repite con precisión el gesto mítico primitivo: la función social del *μύθος* ha sido la misma que la del *λόγος*, pues el primero se caracteriza también por la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza, forjando sobre ella su propio terror en la forma de lo sobrenatural, los espíritus y los demonios. Así entonces, las diversas figuras míticas “pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto. La respuesta de Edipo al enigma de la esfinge -«es el hombre»- se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración” (*Ibidem*, p. 22).

«Mito» y «Logos» son las dos caras del devenir dialéctico ilustrado en el que lo verdadero ha venido a converger con lo sufriente. Subjetivación-objetivación, esencialidad-apariencialidad dictan el ritmo dialéctico de la mutua implicación de mitologos y progreso-decadencia (o civilización-barbarie). Todos ellos constituyen los pilones indicadores del territorio moderno en que verdad y sufrimiento se refieren recíprocamente. Si la civilización europea moderna cimentó su perfil característico en los ideales

emancipatorios, universalizantes y científicos de la Ilustración, no debe perderse de vista que ello fue posible gracias a que la Ilustración implica, simultáneamente, barbarie mítica.

El espanto aludido por Benjamin, surgido de la observación del origen de todo documento de cultura<sup>45</sup> no se limita a un diagnóstico lamentoso del contemporáneo estado de las sociedades modernas. Adorno y Horkheimer logran esclarecer que la denuncia a la lógica progresiva se funda en la acusación de encubrimiento: la médula mítica del moderno estado de la civilización cristaliza en la imposibilidad -dentro de los parámetros de una racionalidad cimentada en la exclusión de la novedad contradictoria- de fundar un nuevo orden y el sometimiento a un tiempo de lo siempre igual. Resulta oportuno recordar a este respecto el carácter «paradojal» del progreso devenido excepcionalidad permanente<sup>46</sup>.

“La modernidad cita siempre a la prehistoria. Aquí ocurre esto mediante la ambigüedad característica de las relaciones y productos sociales de esta época. La ambigüedad es la presentación plástica de la dialéctica” (Benjamin, 2005, p. 45) explica Benjamin en 1935. Adorno y Horkheimer desenredan tan compleja madeja por medio de la explicación de los desdoblamientos dialécticos determinantes de la historia ilustrada.

La sociedad administrada y «decadente» desentraña la referencialidad dialéctica de mito y ciencia en un proceso histórico que remonta sus orígenes más allá de la división social del trabajo. La dialéctica ilustrada, en cuanto el despliegue histórico de los pares de opuestos complementarios, logra desnudar lo recubierto con el fulgor progresivo de la cultura civilizada de Occidente: muestra el modo en que el régimen epistemológico con el cual se hace posible discernir lo verdadero de lo falso responde a un esquema más complejo y de largo alcance organizado lógicamente y ontológicamente por la reducción a la unidad homogénea; muestra además el modo en que ésta, la unidad homogénea, responde a su vez al desgarramiento de lo que es en apariencia y esencia.

---

<sup>45</sup> “Todos los bienes culturales que él [el materialista histórico] abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (Benjamin, 2006, pp- 129-130).

<sup>46</sup> *Cfr. Supra* en este mismo capítulo: 1. *Producción histórica del sufrimiento*; 1. 2. *Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional*.

Mito y logos son posibles porque apariencia y esencia determinan un ritmo unilineal y eficiente de verdad y falsedad. Cada una de estas instancias epistemológicas es una de las diversas caras en que se asienta la Ilustración, es decir, el devenir histórico en medio del cual el hombre se configuró políticamente en la forma de un sujeto civilizado capaz del someter objetos bárbaros e irracionales.

Theodor Adorno y Max Horkheimer demuestran que, en la medida que el mito explica y ordena el mundo, lo somete a la lógica del discurso; consecuentemente, aunque los mitos sean las supuestas víctimas que la razón ilustrada pretendió desenmascarar como mera superstición bárbara son, no obstante, productos de la misma Ilustración que los denuncia. “El mito quería relatar, nombrar y señalar el origen y, por ende, representar, fijar, explicar” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 24). La ciencia también.

Mito y razón son, entonces, los dos extremos dialécticos que se tocan en el umbral de la Ilustración. Ella pone de manifiesto que la modernidad no es el punto de llegada de una historia gradual y sucesiva a partir del cual discernir de manera unilateral lo aporético de lo posible o lo falso de lo verdadero; la modernidad es, en cambio, el punto en el que densifican los procesos dialécticos de dominación/subjetivación constitutivos de la historia de Occidente.

De allí que aquello señalado durante las primeras décadas del siglo XX con el estigma de la decadencia<sup>47</sup> sea, de algún modo, lo más propio del progreso. Esto es, si la Ilustración en cuanto desarrollo dialéctico de la historia es secundada en su propio despliegue por la legalidad de la que la inviste la norma del progreso, se comprende que la decadencia “sea el punto nervioso en que la consciencia se apropia la dialéctica del progreso” (Adorno, 2009b, p. 556). La propia razón subjetiva que todo lo domina ha llegado a darse cuenta en el momento de culminación de sí misma que “sólo la razón, el principio de dominio social girado hacia el sujeto, sería capaz de eliminar este dominio” (*Ibidem*, p. 556). Dicho de otra manera, la razón dominante ha comenzado a percibir algunos atisbos de su injerencia dominadora; esos atisbos, algo incomprensibles para una

---

<sup>47</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.1. *Tres vectores de la razón burguesa europea: arte-ciencia-filosofía* y 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica*.

razón que por mucho que se haya pretendido autocrítica no ha dejado de justificarse a sí misma, son percibidos moralmente en la forma de la decadencia.

Pero la decadencia de la cosmovisión burguesa indica, más bien, la dialécticidad impresa en el progreso. Cuando Benjamin señala que no hay nada de filosófico en el asombro en torno a que las cosas que se viven “sean «todavía» posibles en pleno siglo XX” (Benjamin, 2006, p. 143) lo que de hecho apunta es que, en realidad, bien miradas, ellas revelan la estructura dialéctica del progreso mejor que nada. Si hay algo que debiera causar nuestro asombro, en todo caso sería el hecho de que aún no se haya advertido el concepto de progreso en su propia contradicción; que, a pesar de tanta dialéctica, permanezca ignorado que “se progresa en el todo, pero hasta hoy el todo no progresa” (Adorno, 2009b, p. 553).

Esto porque, la opresión ejercida por la subjetividad capaz de dominio asume la forma de reflexión espiritual suprema en el principio de identidad de la razón y, con ello, reproduce la opresión y, con ella, el sufrimiento. Es decir,

“cuanta más identidad establezca el espíritu de dominio, más injusticia comete con lo no- idéntico. La injusticia se transmite por la resistencia a ella, la cual refuerza a su vez el principio opresor, mientras que al mismo tiempo lo oprimido se arrastra envenenado” (Adorno, 2009b, p. 553).

La incidencia mutua entre la esfera epistemológica y la órbita de lo político pareciera no dar respiro. El despliegue histórico de la racionalidad encuentra en su inicio el sello del dominio; a medida que se consolida la primera, se profundiza el segundo. ¿Es que acaso es factible un conocimiento cuyo ejercicio no rescinda de su elemento histórico pero que, no obstante, se desligue de la producción del sufrimiento?

## **2. 2. Cuarta situación límite: la decadencia del progreso**

Estas inquietudes están a la base del título del complejísimo segmento de *Libro de los Pasajes* conocido como Convoluto N *Teoría del conocimiento, Teoría del progreso*. No puede resultar extraña a esta altura la yuxtaposición planteada por el pensador. Sin embargo, explicitémoslo: Benjamin desenrolla en uno de los pliegos más importantes del

*Passagenwerk* el meollo conceptual a partir del cual se sostiene la vinculación definitiva de lo verdadero con lo sufriente.

Él expone la complicidad necesaria de cierto modo de determinar lo verdadero con el despliegue político de una historia concebida en la forma progresiva. En sintonía con su crítica precedente a la historiografía del arte bajo la cual todo se homogeniza<sup>48</sup>, el Convuluto mencionado se empeña en la confección de una teoría del conocimiento que esté a la altura de las necesidades históricas de la «actualidad», y no del mero «presente». Por eso, “so concepto principal no es el progreso, sino la actualización” (Benjamin, 2005, p. 463 [N 2, 2]). El objetivo metódico, entonces, consiste en mostrar un materialismo dialéctico que haya aniquilado en sus propias entrañas la idea de progreso (*Ibidem*, p. 462 [N 2, 2]).

La construcción de una Teoría Crítica está atravesada no sólo por la impronta ineludible del enlazamiento de verdad y sufrimiento, sino, claro, por la inquietud acerca de si es posible acaso un ejercicio de la razón y una práctica epistemológica que no profundice aún más el estado permanente de la excepción. ¿Es plausible un conocimiento cuya experiencia conduzca a otra dimensión de la verdad? ¿Puede acaso el conocimiento encontrar otra versión de sí mismo que, aunque leal al núcleo temporal de la verdad, no reproduzca el sufrimiento?

En enero de 1930 Benjamin escribe a Gershom Scholem

“Lo que actualmente me parece una cosa decidida es que para este libro, así como para la Tragedia<sup>49</sup>, no podré prescindir de una introducción que trate de la teoría del conocimiento- y esta vez sobre todo la teoría del conocimiento de la historia.” (Benjamin, 2005, p. 903)

Si el interés de la filosofía se define como lo verdadero y esto no puede concebirse apartado de su núcleo temporal, detenerse en los pormenores de una teoría del conocimiento histórico se torna, en consecuencia, insoslayable. No obstante, la presencia de la teoría del conocimiento no acontece en *Libro de los Pasajes* como en el del drama

---

<sup>48</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

<sup>49</sup> En referencia al texto benjaminiano sobre el *Trauerspiel*.

barroco alemán. Mientras en este último Benjamin ejecuta lo inédito, un prólogo explícito en el que se confiesan de manera expresa y clara los lineamientos epistemológicos sobre los que se asienta su compleja teoría; en el libro sobre los Pasajes parisinos esta teoría está distribuida en múltiples legajos, a partir de los cuales tiene que ser compuesta. Sin duda que “allí emergen, como los textos más importantes, el legajo de materiales N (...) y las tesis *Sobre el concepto de historia*” (Bolle, 2014, p. 549).

Esta teoría del conocimiento, función fundamental del nuevo método dialéctico de la historia, inaugura su presencia en el convoluto N en una afirmación concisa: “en los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago (Benjamin, 2005, p. 459 [N 1, 1]). Ello constituye el puntapié inicial para una determinación radicalmente diferente del conocimiento ilustrado: mientras que éste ha alcanzado su punto cúlmine en la configuración sistemática, clara y cierta del conocimiento, el conocimiento «actual» es el que goza del carácter disruptivo, impredecible y fragmentario del relámpago. Él es la matriz cognoscitiva de vinculación entre la razón y los resabios vestigiales en los que chispea la huidiza realidad<sup>50</sup>.

El conocimiento sistemático, claro y distinto es el resultado del proceso de objetivación mediante el cual se determina lo que es según el desgarramiento en apariencia/esencia. Es decir, el conocimiento ilustrado se constituye como la determinación de lo verdadero según la lógica de la identidad, la cual asume en el dominio su función histórica. Benjamin entiende que la historia concebida según esta teoría del conocimiento elimina la multiplicidad de lo diverso en la subsunción bajo lo homogéneo progresivo; es decir, la historiografía sostenida en la teoría del progreso comprende lo minúsculo y divergente en cuanto mera «desviación», en cuanto «diferenciales de tiempo» perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico. En ello, según el autor de *Libro de los Pasajes*, tropieza el historiador materialista con una obligación, la de determinar el rumbo de su investigación con lo dictado por aquello no amparado en la lógica del progreso.

Los vestigios despedidos por la teoría del conocimiento (tal como mostró Adorno en la conferencia del '31) son asociados ahora a la teoría del progreso. En el medio de esa

---

<sup>50</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

asociación encuentra el epicentro de su actualidad la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin. Aquello expulsado por la lógica identitaria ordenadora de la línea coherente a la que los diversos hechos se integran consonantemente, es tomado como el material legítimo desde el que construir una nueva manera de hacer historia en ambas direcciones, epistemológica y políticamente. Ahora bien, no se trata simplemente de construir una historia otra porque sí, con el simple objeto de explorar líneas teóricas nuevas por la extravagancia de lo exótico. La creación de una nueva teoría del conocimiento histórico no es movilizadora por el afán de la novedad implicado en los movimientos de vanguardias contemporáneos, tan inquietantes para los dos filósofos de los que nos ocupamos.

Muy por el contrario, su apuesta teórica intenta poner de manifiesto que no existe nada nuevo en el sentido en que se lo presume. Dicho de otro modo, pensar la teoría historiográfica que se está tratando de edificar como un acto teórico inédito supone incrustar la reflexión dentro del progreso teórico que se pretende desmontar. El recurso a los vestigios extraditados por la lógica identitaria implicada en la teoría del progreso apunta a desnudar, precisamente, que el progreso sobre el que se monta la razón ilustrada supone necesariamente la barbarie que señala en la decadencia.

La delimitación benjaminiana de sus objetos de estudio apunta en esta dirección. Dirigir su mirada al siglo XVII para trabajar sobre el Barroco y al siglo XIX para enfocarse en los Pasajes parisinos se fundamenta en la negación contradictoria de lo que una teoría del progreso afirma: Benjamin asevera con ahínco que “no hay épocas de decadencia” (*Ibidem*, p. 460 [N 1, 6]); por eso los vestigios, la vida y formas perdidas y aparentemente secundarias del siglo XIX revelan en su superficie “la vida y las formas de hoy” (*Ibidem*, p. 461 [N 1, 11]).

En lugar de interpretar los hechos a la luz de una historia asuntiva que despliega con perfección creciente -garantizada por la lógica identitaria que oprime lo que la contradice- las conquistas del espíritu; Benjamin reúne decadencia y progreso en una sola imagen de la historia la cual, acompañados por Adorno y Horkheimer, podemos llamar la historia de la razón ilustrada.

La reunión de dos polos que en apariencia se excluyen responde, evidentemente, a una propuesta metódica específica de abordaje de la dialéctica histórico-cultural. Aquello

que los dos directores del Instituto de Frankfurt llamaron «dialéctica de la Ilustración», no es otra cosa que la mostración de la implicación recíproca de mito y logos según el método historiográfico tallado por Benjamin. Él es quien explicó que decadencia y progreso se vinculan en su necesidad dialéctica, pues “la superación del concepto de «progreso» y del concepto de «período de decadencia» son sólo dos caras de una y la misma cosa” (*Ibidem*, p. 463, [N 2, 5]).

Ahora bien, una vez que se han recorrido las instancias en las cuales se expresa la dialéctica de la Ilustración y, en ella, la amalgama de decadencia y progreso; resta, empero, reparar en un hecho desolador: “la generalizada falta de envidia del presente respecto al futuro” (Benjamin, 2006, p. 67). Esta frase pronunciada por Benjamin en la segunda tesis de *Sobre el concepto de historia* la toma de Hermann Lötze. A Benjamin “le había llamado la atención la sensibilidad de este desconocido por el destino de las injusticias pasadas, algo inhabitual en la época” (Reyes Mate, 2006, p. 69).

En torno a esta reflexión, Benjamin sitúa por entero la dirección de sus reflexiones en la órbita del aquí y ahora. Pues este presente resulta inexorable sólo en la medida que se concibe como un pasado que permanece en estado de convocatoria abierta. Aquella determinación benjaminiana del pasado histórico -del arte, del barroco alemán en la cavilación sobre el *Trauerspiel*- visto desde el punto de vista originario<sup>51</sup> cobra, luego del recorrido por el devenir ilustrado de nuestra historia, sus ribetes más drásticos.

Si el proyecto de emancipación completa -comprendida ella como un estado de absoluta individuación plena y, en simultáneo, reconciliada con la naturaleza- no se consiguió, resulta por lo menos alarmante que no se detecten en el horizonte epocal fuertes manifestaciones de un deseo irresoluto. Es decir, aquella potencia deseante que emergió al momento de la sublimación del terror debería mantenerse, en conformidad con su despliegue histórico, aún deseante en la medida que no ha conseguido lo que movilizó su deseo. Sin embargo, esta ausencia de concreción, lejos de manifestarse como una carencia incómoda y demandante de satisfacción, se muestra más bien, si no confortable, sí estable.

---

<sup>51</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

No debe perderse de vista, empero, que la inconclusión del pasado que nos condujo hasta este presente determinado expresa su faceta más ardiente en la inconclusión que lo concretiza. De allí que, si el presente no envidia aún un futuro otro, “en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención” (Benjamin, 2006, p. 67). La vinculación de la idea de felicidad, si no emerge del deseo de un devenir distinto, extrae no obstante sus condiciones de posibilidad del fracaso de sí misma.

La dialéctica ilustrada abre una veta distinta de sí precisamente en su condición dialéctica, es decir, en su reverso inesperado, el cual se presenta como la dialéctica sufrimiento-redención. En este sentido, la idea de felicidad ya no puede concebirse en los mismos términos con que se concibió inicialmente; demanda ser ella también restaurada en tanto rediseñada. Esta redefinición, si anhela concreción, sólo puede fijarse en el espectro abierto por lo posible. Lo posible, y ello es lo decisivo del enfoque crítico de Benjamin y Adorno, no goza de la imprecisión otorgada por la abstracción de un «todo», sino que se decide en relación al sufrimiento.

La dialéctica sufrimiento-redención cobra espesura práctica al ser atravesada por la densidad de la dialéctica muerte-actualidad. La felicidad, en consecuencia, sólo ha de advenir mediante un severo ajuste de cuentas con el pasado sufriente. O, lo que es lo mismo, la actualidad de la felicidad ha de concretarse en su diálogo crítico con los muertos cuyos sollozos agónicos indican, justamente, el carácter beligerante de su perecer.

El *Gegenwart*, presente en su sentido más lacónico, extrae su salto diferencial sólo en la medida que asume su propia literalidad; el índice de sí mismo radica en la lucha marcada en la partícula *gegen*: el acatamiento de su aspecto belicoso le permite abandonar la estabilidad del mero presente para transformarse en la demanda actual de un aquí y ahora.

No obstante, no queda claro cómo ni por qué las pretensiones de una nueva teoría del conocimiento histórico gestada en el seno de esta temprana teoría crítica ha de concebir lo verdadero anudado con el sufrimiento para, desde ese entrelazamiento, crear una tradición distinta a la del estado de excepción permanente. ¿En qué sentido, de qué manera, por qué causa la dialéctica de la Ilustración ha decantado en la decadencia del

sufrimiento cuando, lo que se propuso siempre fue más bien, la emancipación del terror y la afirmación de los sujetos?

Aún más, si la felicidad se halla inextricablemente amarrada al sufrimiento de aquello cuyos lamentos aún se dejan oír, la pregunta epistemológica es aquella que cuestiona en qué medida nos es dada la escucha. “¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas?”, pregunta Benjamin en la segunda tesis de *Sobre el concepto de historia*. Pero, ¿qué es lo que se debe escuchar? ¿Cómo decodificar esos gritos plañideros en la forma de la verdad-sufrimiento e, incluso, la del sufrimiento-felicidad?

Para responder a esto es preciso recordar que Ilustración alude al doble proceso de subjetivación-objetivación. Indaguemos, entonces, de qué manera específica cada momento de este doble proceso anida en su corazón la dialéctica progreso-decadencia.

### **3. Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración**

#### **3. 1. Situación límite subjetiva: la emancipación impide la felicidad**

Dado que la articulación de los orígenes históricos no consiste en el descubrimiento del pasado tal y como realmente fue, sino en la construcción de ese objeto según las demandas de la actualidad histórica; *Dialéctica de la Ilustración* avanza en la indagación de la dialéctica subjetiva de felicidad-sufrimiento. En ese sentido, es posible rastrear en este texto cierta construcción de una protohistoria<sup>52</sup> de la subjetividad moderna, la cual está especialmente desarrollada en el Excurso I *Odiseo, o mito e Ilustración*, tal como ha mostrado Silvia Schwarzböck (2008, p. 47).

---

<sup>52</sup> «Protohistoria» es la expresión en español para la palabra alemana *Urgeschichte*, usada por Benjamin para indicar el abordaje histórico de un objeto en clave originaria. Al respecto, *Cfr. Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

La mencionada protohistoria logra enhebrar ciertos elementos de modo tal que explica no sólo por qué el sujeto ilustrado permanece sufriendo, sino también, por qué ese sujeto no ha devenido el objeto de la historia -síntesis anhelada y decretada por las distintas versiones dialécticas-, por qué el sujeto no ha conseguido constituirse en un individuo emancipado ni tampoco en clase revolucionaria.

En este sentido, no debe olvidarse lo que ya se enunció en el Capítulo 1<sup>53</sup> de esta tesis, que uno de los focos de la dialéctica crítica “es la crítica a la teoría lukacsiana del sujeto, montada al final de cuentas con la totalidad hegeliana” (Tischler, 2007, p. 115). Si para el filósofo húngaro el proletariado asume la condición de sujeto y objeto de la ontología histórica, Adorno, por el contrario, centra su interés en el momento crítico del movimiento histórico, antes que en la reconciliación supuestamente por venir.

Para ello, Adorno<sup>54</sup> recurre a la interpretación crítica de obras literarias con el objetivo de configurar tal protohistoria y, de ese modo, otorgarles consistencia y sustento teórico a las afirmaciones de *Dialéctica de la Ilustración*, tanto como a las benjaminianas de *Libro de los Pasajes* (en cuanto que el primero de estos libros responde a los planteos esenciales del segundo).

El procedimiento de la exégesis histórico-filosófica de obras de arte estaba signado por una elección que en este contexto teórico se revela provocadora pero plena de sentido, pues “las obras en las que se concentraron Horkheimer y Adorno eran obras de decadencia” (Wiggerhaus, 2010, p. 414). Si Adorno le replica a ciertos críticos de la cultura y estetas dialécticos el haber cometido una caracterización «socialdarwinista» de las obras literarias por comprenderlas desde el punto de vista de una supuesta inmanencia natural de sentido subyacente (Adorno, 2003c, p. 246), lo hizo después de mostrar cómo la literatura clásica griega -aquella pretendidamente repleta del sentido inherente otorgado

---

<sup>53</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

<sup>54</sup> En lo que resta de este apartado nos referiremos a algunas reflexiones contenidas en *Dialéctica de la Ilustración* asumiendo como su autor protagonista a Theodor Adorno. Si bien el contenido de la obra total fue firmado con igualdad de responsabilidades por él y por Horkheimer, el trabajo documental posterior ha permitido establecer que el Excurso I, aquel que ocupa nuestras reflexiones por el momento, “procede de Adorno, con escasa participación de Horkheimer” (Caro, 2008, p. 59). Lo mismo puede afirmarse respecto de *Industria cultural. Ilustración como engaño de masas* y *El esquema de la cultura de masas*, dos fragmentos textuales -el primero incluido en la edición original del libro, el segundo incorporado póstumamente por la *Suhrkamp Verlag*- a los que acudiremos también en el desarrollo de este apartado.

por la experiencia de un mundo unitario, según aquellos teóricos- amalgama su lógica estructural con la de los exponentes más controversiales del siglo ilustrado.

A tal efecto escogió para el primer excursus de *Dialéctica de la Ilustración* el poema épico *Odisea*, de Homero, testimonio del resquebrajamiento de los mitos (Wiggerhaus, 2010, p. 414). En la exégesis de Odiseo, Adorno se propone demostrar la unidad de los polos desdoblados de mito e Ilustración en la explicitación de la unidad histórica de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza. De allí que pueda considerarse como el espacio en que el filósofo “presenta por primera vez el problema del sujeto tal como lo va a entender en el resto de su obra” (Schwarzböck, 2008, p. 47).

*Odiseo o el mito y la Ilustración*, el segundo capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*, tiene entonces como objetivo mostrar que en el centro de “uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 16) se hallan los conceptos de sacrificio y renuncia. El sentido entero de la peripecia atravesada por el héroe griego consiste en sobrevivir a la atracción que ejercen sobre él los distintos dispositivos naturales a los que se enfrenta en su nueva calidad de sujeto. Por ello, Odiseo representa la novel conquista ilustrada de la constitución de la subjetividad, el modo en que la incipiente subjetividad pergeña y asienta su capacidad de dominio sobre la conducta sacrificial y el hábito de la renuncia. En consecuencia, el texto homérico narra los incidentes que desafían ese nuevo estatus de la humanidad, la subjetividad. Ésta, aún no forjada a fuego por el decurso histórico que la consolidó, adolece de cierta endeblez.

La fragilidad del acto constitutivo de la subjetivación es sometida a pruebas de diversa índole, todas ellas indican el poder de atracción ejercido por la naturaleza irracional que todavía tienta al sujeto. A causa de todo esto, Adorno documenta mediante el análisis exhaustivo de esta obra que el mito era ya Ilustración y demuestra “que la Ilustración en esta fase temprana ya se revertía en mitología” (Wiggerhaus, 2010, p. 414). Dicho con otras palabras, *Odisea* se instituye en el temprano testimonio histórico en que el proceso de subjetivación empieza a ser atravesado por la idealización de su prehistoria: aquello estatuido como objeto, la naturaleza dominada y escindida, se pierde en la abstracción que le dio forma y ella misma, la abstracción, muta en olvido.

Empero, la actividad mnemónica por parte de Odiseo no consiste en el recordar transformador del aquí y ahora referido por Benjamin en sus tesis sobre historia<sup>55</sup>, sino en la afirmación empecinada del acto de abandono de la naturaleza. El sujeto parece haber olvidado que su poder se ha solidificado en el abandono de la naturaleza, la destreza heroica de Odiseo depende entonces de la afirmación de la subjetividad absolutamente separada de esa otredad objetual llamada naturaleza.

¿Cómo? La afirmación de la Ilustración no acontece en un ámbito exento de la presencia de los mitos. Si bien los personajes de Odisea se toman en serio los mitos, el héroe protagonista se encuentra en proceso de transformación, él comienza a tener una relación ilustrada con los mitos. Las aventuras que debe sortear y que ocupan el lugar de la naturaleza abandonada proceden de la tradición popular griega, “pero al adueñarse de los mitos, al «organizarlos», el espíritu homérico entra en contradicción con ellos” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 57). El accidentado viaje de Troya a Ítaca es el itinerario “del sí-mismo -infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconsciencia- a través de los mitos” (*Ibidem*, p. 60). El anverso de su debilidad es una fortaleza ilustrada la cual, para consolidarse en la emancipación de la irracionalidad, afirma precisamente el mito.

Sin embargo, según Adorno, los mitos están presentes en Odisea de una manera notablemente ilustrada, pues Homero impone la organización de la unidad a leyendas difusas de modo tal que la exposición es “al mismo tiempo la descripción de la huida del sujeto de las potencias míticas” (*Ibidem*, p. 59). Así entonces, la relación con el mito es eminentemente ilustrada porque pone de manifiesto que el sujeto se apropia del mito para consumir la huida autoconsciente de las potencias míticas.

La autoconsciencia surge cuando el sujeto advierte que el goce de sentirse con derecho a todo, a dominar por entero el objeto que creó al enfrentársele, va acompañado necesariamente del miedo causado por la conciencia del riesgo de ser sometido al mismo

---

<sup>55</sup> La tesis XVI, por ejemplo, expresa que “El materialista histórico no puede renunciar a la idea de un presente que no es tránsito, sino que es un presente en el que el mismo tiempo está en equilibrio y se encuentra en suspenso. Esta idea define precisamente ese presente en el que él, en tanto en cuanto ese presente le afecta, escribe historia” (Benjamin, 2006, p. 249). Sobre el recuerdo transmutador, *Cfr. Infra* Capítulo 3: 4. *Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria*; 4. 3. *Rodear el enigma es recordar*.

dominio del que él es capaz de ejecutar. Con ello, el revés dialéctico de la Ilustración, o sea, de la salida del terror, se desdobra en un nuevo miedo: el poder de dominio decanta en el temor a ser dominado.

Ahora bien, “donde hay peligro está también lo que nos salva” (*Ibidem*, p. 60). Esta expresión de Hölderlin<sup>56</sup>, rescatada por Heidegger en sus reflexiones sobre la técnica<sup>57</sup>, es citada por Adorno en un sentido completamente diverso: aunque Odiseo, el «sujeto trascendental ilustrado», conoce los riesgos del nuevo terror los elige igualmente; “con ese pasaje de la naturaleza a la cultura, el hombre elige el mal menor: abandona la barbarie porque el miedo a la muerte es más fuerte que el deseo de ser feliz de manera irrestricta” (Schwarzböck, 2008, p. 49).

Así entonces, la afirmación de la Ilustración se gesta en la oposición dialéctica según la cual, para dejar de temer, es preciso renunciar a la afirmación total del sujeto. La subjetivación de la humanidad implica el proceso en espejo de la objetivación, pero la objetivación de la naturaleza supone una subjetivación evidenciada en su carácter mítico: la emancipación del sujeto sólo ha sido posible en la renuncia de su emancipación total. He ahí la dialéctica de la Ilustración en su patencia.

Odiseo, el sujeto paradigmático del proceso histórico de la Ilustración, consiguió afirmarse a sí mismo contra los poderes míticos merced a una renuncia autoimpuesta. Sólo puede dominar la naturaleza si logra dominarse a sí mismo. La rígida lógica de la identidad que le permite subsumir la otredad objetivada en cuanto naturaleza es la misma que precisa para evitar ceder a la tentación del encanto irracional de la naturaleza. Adorno explica que

---

<sup>56</sup> Extraído por Adorno del poema *Patmos*: “Cercano está el dios / y difícil es captarlo. / Pero donde hay peligro / crece lo que nos salva. / En las tinieblas viven las águilas / e intrépidos los hijos de los Alpes / franquean el abismo / sobre frágiles puentes (...)” (Hölderlin, 1995, p. 395) reza el primer fragmento de dicho poema.

<sup>57</sup> Cfr. *La pregunta por la técnica*, donde Heidegger dice “¿En qué medida allí donde hay peligro crece también lo que salva? Donde algo crece, allí tiene echadas las raíces, y desde allí prospera. Ambas cosas acontecen de un modo oculto y callado y a su tiempo. Pero según las palabras del poeta, no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa. Por eso, lo primero que tenemos que hacer ahora es considerar en qué medida, en lo que es el peligro extremo, en qué medida, en el prevalecer de la estructura de emplazamiento lo que salva tiene sus raíces, sus raíces más profundas además, y prospera desde ellas. Para considerar esto es necesario que, en un último paso de nuestro camino, miremos con visión aún más clara al peligro. En consecuencia tenemos que preguntarnos una vez más por la técnica. Porque, según lo dicho, lo que salva echa sus raíces y prospera en la esencia de ésta” (1994, pp. 30-31).

el sí-mismo de la subjetividad heroica logra consolidarse en cuanto tal al mantenerse permanentemente idéntico a sí mismo; es decir, el sí-mismo constantemente igual a sí mismo y quieto frente al devenir es la necesidad dialéctica de una naturaleza idéntica y sometida, dada y pasiva.

La Ilustración es mítica, en consecuencia, porque consume su emancipación sólo en la mutilación de la multiplicidad de potencias del sujeto: “el sí-mismo permanentemente idéntico que nace de la superación del sacrificio es a su vez un rígido ritual sacrificial férreamente mantenido que el hombre celebra para sí mismo cuando opone su propia conciencia al orden natural” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 67).

Que el aforismo «Conócete a ti mismo» haya estado inscrito en el pronaos del templo de Apolo muestra abiertamente la dialéctica Ilustración-mito: la frase pareciera un recordatorio de la constitución obligada de la subjetividad occidental. Él previene y confirma que el sí-mismo subjetivo sólo puede emanciparse y señorear haciendo uso del logos, esto es, renunciando racionalmente a su propia irracionalidad, a un deseo no sometido ni comandado por la razón de dominio.

Cuando Kant culpa al sujeto de su propia minoridad, lo que de hecho hace es enrostrarle la propia responsabilidad del sometimiento de sí mismo. Precisamente, la arenga enunciada en el *Sapere aude* marca el otro extremo histórico de la enseñanza delfica: la denuncia contra los espacios tutelares de la religión, la policía y el Estado revelan su lado oculto si se lee en ella la demanda de un autocontrol constante del sujeto sobre sí mismo. El rigorismo implacable de la ética kantiana puede interpretarse a la luz de esto como la consecuencia de la aguda intuición del filósofo de Königsberg respecto de los mecanismos propios de la Ilustración.

La autonomía ilustrada del sujeto se sostiene en el “sustrato mitológico en el que el sí-mismo aparece como sacrificio a sí-mismo” (*Ibidem*, p. 67), este es el enclave específico de la acogida del mito en la Ilustración. La autoconservación conquistada por el hombre en el proceso de la subjetivación ilustrada nunca es disfrutada como un “verdadero bien, porque lo que ha cedido a cambio de ella involucra nada menos que las razones pulsionales para seguir viviendo” (Schwarzböck, 2008, p. 49).

La autonomía emancipada en la constitución de un yo homogéneo e idéntico consigo mismo requiere de la mutilación supervisada por una estructura superyoica. El yo subjetivo de Odiseo consigue sobreponerse y sobrevivir ante las distintas adversidades al precio de desencantarse a sí mismo (subjetivándose) y desencantar las fuerzas exteriores (objetivando la naturaleza). Ambos procesos de desencantamiento, subjetivación y objetivación, son las variantes del dominio, la matriz específica de la Ilustración.

El dominio sobre las fuerzas naturales, la potencia de la Ilustración, ha devenido también dominio de las fuerzas subjetivas en cuanto la contracara dialéctica de ese mismo proceso. *Odisea* relata el modo en que la dignidad del héroe se conquista como renuncia: no comer los lotos o atarse para resistir el canto de las sirenas son expresiones de un héroe astuto que sabe renunciar y sabe esperar. “Si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico del intercambio racional, un acto de los hombres para dominar los dioses, que son destronados justamente mediante el sistema del homenaje que se les tributa” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 63).

El momento de engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia heroica de Odiseo. Él es el prototipo del hombre moderno, acomoda su razón a toda irracionalidad que se le oponga como poder superior. El héroe sacrifica lo viviente en él -el deseo «irracional»- para salvarse como un sí-mismo. Este motivo es de capital importancia, pues significa que el héroe épico consigue engañar a los poderes míticos en la internalización del sacrificio. Con esto, la contracara dialéctica de la constitución de un sujeto capaz de objetivar/dominar la naturaleza se muestra en el autodomínio en tanto renuncia a la felicidad total.

La afirmación según la cual lo verdadero ha acabado por definirse en su relación con el sufrimiento encuentra en la protohistoria de la subjetividad moderna una primera parte de su explicación. La concreción material de la subjetividad se define precisamente por su condena necesaria a no concretar la felicidad plena jamás. El sujeto, en cuanto tal, no es otra cosa que la introyección histórica del sufrimiento en la forma de la renuncia. Este es el sentido constitutivo del sufrimiento, la fundamentación completa de la subjetividad en él.

Ello no debe confundirse con la opresión hecha tradición mencionada por Benjamin en la tesis VIII de su texto sobre la historia, pues ésta alude al desdoblamiento político de la lucha entre sujetos oprimidos y sujetos opresores. No obstante, no podría comprenderse tal «pulsión opresiva» si no se remite a la constitución de la subjetividad que está a la base. Es decir, la configuración contradictoria del presente que se manifiesta en la lucha entre oprimidos y opresores supone la configuración histórica del sujeto en los dos momentos señalados, el de la renuncia al deseo y el de la afirmación del dominio. Odiseo muestra claramente que “la irracionalidad del capitalismo totalitario (...) está prototípicamente configurada en el héroe que escapa al sacrificio sacrificándose. La historia de la civilización es la historia de la interiorización del sacrificio” (*Ibidem*, p. 68); o, lo que es lo mismo, la historia de los sujetos es la historia de la transformación del sufrimiento en subjetividad.

En consecuencia, el proceso de subjetivación, momento del desdoblamiento originario ilustrado, supone en sí mismo otra escisión de fundamental importancia que ha de marcar la historia de la subjetividad a partir de la cual nos constituimos los humanos: el sujeto, para dominarse a sí mismo, se escinde en una parte racional enfrentada y dominante de otra parte irracional. El dominio de la naturaleza sólo es posible por el dominio que el hombre practica sobre sí mismo para devenir sujeto dominante de un objeto.

Las acciones rituales son ya ilustradas porque subordinan a los dioses al primado de los fines humanos. En ese sentido, la figura de Odiseo eleva a autoconciencia el momento del engaño sacrificial ya que en él el debilitamiento del temor a la naturaleza no se concibe sin el debilitamiento del placer: he aquí la cristalización sintética de la dialéctica de la Ilustración. Su ideal declarado es la emancipación, pero para lograrlo internaliza el dominio de la naturaleza como autodomínio y como sometimiento a un orden totalitario que, paradójicamente -dialécticamente-, impide la emancipación.

Si decimos que la modernidad representa el punto de saturación de los procesos dialécticos de subjetivación-dominación constitutivos de su despliegue histórico, decimos precisamente que el siglo XX emerge del grueso de la historia como un momento en el

que el sometimiento al totalitarismo del dominio se manifiesta con claridad en la administración de los cuerpos y sus deseos a uno y otro lado de sus extremos.

Con ello no debe interpretarse que el siglo XX constituye el momento culminante de una historia progresiva que encontraría en tal época el momento crítico del salto a lo nuevo y definitivo: Se trata, en cambio, de leer en la época «actual» la manera en que el fascismo y el liberalismo se complementan en cuanto extremos dialécticos de la subjetividad ilustrada y, de la tensión entre ambos, brota una subjetividad sufriente y automutilada.

El sufrimiento como estructura forzosa de la subjetividad, como su condición de posibilidad, cristaliza en la contemporaneidad más sacrificial que nunca. La autoafirmación de Odiseo es, “como en toda la civilización, negación de sí. Con lo cual el sí-mismo cae justamente en el círculo coactivo del orden natural del que intenta escapar asimilándose a él” (*Ibidem*, p. 80).

El desdoblamiento de racionalidad/irracionalidad *ad intra* de la constitución subjetiva está atravesado por la presencia de la lógica de la identidad en cuanto garantía de dominio. El sujeto, para devenir un sí-mismo, garantiza la identidad de su parte racional excluyendo bajo la rúbrica de lo irracional todo aquello que atenta contra ella. O sea, “el dominio presupone que todo puede ser reducido a una cosa. Quien quiera dominar a otros tiene que tratarse a sí mismo como si fuera una cosa” (Schwarzböck, 2008, p. 52).

Así entonces, la dialéctica que se inicia con la constitución de un sujeto enfrentado pero emancipado de un objeto no incluye las condiciones para que un individuo pueda ser absolutamente un sí-mismo diferenciado y pleno, sino que, la introyección del sufrimiento en cuanto renuncia despeja el terreno y lo abona en función de una subjetividad masificada. Este «sujeto trascendental ilustrado», absolutamente desindividualizado y eminentemente abstracto, da cuenta de la imposibilidad de la individuación.

El *ego cogito* tiene, entonces, su momento de verdad: el índice de su existencia está dado por su sometimiento previo a la lógica de la identidad. El sujeto se dice a sí mismo «para confirmar mi ser -sujeto- debo pensar, y pensar es dominar la certeza de la identidad atemporal» e, incluso, estampa esta condición en la puerta de entrada de

cualquier intento filosófico. Así entonces, “las leyes que hacen libre al sujeto respecto de sus pasiones son las mismas leyes que gobiernan a la sociedad sólo que internalizadas” (*Ibidem*, p. 52).

De allí que el sujeto no cree ninguna regla, sino que se limite a acatar las ya creadas. Y ellas, fieles a la lógica de la identidad, no escapan al principio del intercambio. Adorno asevera en el primer párrafo de *La industria cultural. Ilustración como engaño de masas* que “la tesis sociológica de que la pérdida del sostén en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la especialización han acabado produciendo un caos cultural, es diariamente desmentida. Hoy la cultura lo hace todo semejante” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 134).

La subjetividad, instituida sobre el sufrimiento, reincide en ese mismo sufrimiento cuando renuncia a la felicidad en nombre de la diversión administrada, pues ella lo fortalece en cuanto sujeto sufriente. El espacio de la cultura moderna se define para Adorno no por su decadencia asistemática y vacía de contenido, sino por su específica administración la cual ofrece como paraíso la vida cotidiana. Con ello, el sujeto consume la lógica del dominio que le permitió nacer en la renuncia del propio placer: lo que este famosísimo capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* quiere resaltar es que el sujeto ilustrado no ha devenido sujeto emancipado, pero tampoco ha conseguido constituirse en una clase revolucionaria. El sujeto moderno se ha fortalecido por la introyección del sufrimiento en cuanto renuncia del propio deseo cuando, en lugar de devenir libre, ha devenido público de los productos calculados y ofrecidos por la industria cultural.

La industria cultural administra la renuncia del sujeto como “servicio al cliente” (*Ibidem*, p. 137): la multiplicidad de lo sensible es referida por anticipado a los conceptos previamente elaborados a tal fin. Difícil es imaginarse un acabamiento más delicado del esquematismo kantiano. La industria cultural se encarga de gestionar lo diverso sometándolo a la forma de lo siempre igual; la diversión se consume en la sintonización del mismo programa, en el mismo horario, por el mismo canal. Ella no sublima, sino que reprime en la medida que refuerza la renuncia autoimpuesta que condena al sujeto al sufrimiento: la promoción de la diversión fortalece la resignación que en ella se quisiera olvidar.

La industria cultural no teje su nocividad en la oferta de la distracción, sino en el hecho de que atrofia el placer por completo cuando el sujeto renuncia por entero a la posibilidad del mismo. La administración del ocio realizada por la industria cultural ejecuta la maximización del acto de escisión fundacional: el sujeto ya no sólo se separa de eso otro que debe dominar, sino que interioriza la dominación como lógica de su existencia en el hermetismo frente al todo del proceso social. El auténtico sujeto trascendental de la Ilustración es aquel desvinculado por completo no sólo de la irracionalidad mítica de la naturaleza, sino de su capacidad de placer tanto como de su capacidad de rediseñar condiciones nuevas de existencia en la comunidad política.

Este es precisamente el sentido de la afirmación adorniana que sostiene que “la industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico<sup>58</sup>” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 159): cada uno es en la medida que es fungible y puede sustituir y ser sustituido por cualquier otro. La abolición total de la individuación que lo movió a salir de la naturaleza se consume cuando el hombre que huyó de las fuerzas míticas, termina huyendo de sí mismo.

La pregunta en torno al sufrimiento como condición de verdad y la diagramación de la felicidad concreta en la escucha de ese sufrimiento empieza a encontrar en estos elementos los primeros atisbos de su respuesta. Si, por un lado, el sufrimiento está a la base de la constitución del sujeto, y si, por otro, la presencia de este sujeto amedrenta con la amenaza de lo siempre igual a aquello que emerge en cuanto divergente; la felicidad pareciera, en primera instancia, más una expresión de la voluntad que una posibilidad de lo político. No obstante, tal imposibilidad es la impresión de una razón que se mantiene pensando en los términos de la totalidad en la medida que ampara tal felicidad como un todo cerrado sobre sí mismo y completo. En ello, la industria cultural refuerza la inmutabilidad de las relaciones sociales atravesadas por el sufrimiento.

Hay un momento de verdad en ello, pues sólo en una sociedad completamente emancipada, esto es, por fin reconciliada, la felicidad de la individuación es posible. “Aun

---

<sup>58</sup> Alusión al concepto marxista de hombre en cuanto ser genérico: “el hombre es un ser genérico, no sólo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género, tanto al propio como al de las restantes cosas, sino también (...) porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y, por ello, libre” (Marx, 2010, p. 111).

quien es feliz aquí y ahora es menos feliz de lo que sería si el mundo fuera como debe ser” (Schwarzböck, 2008, p. 94), es decir, sólo en un estado en que la totalidad se ha reconciliado con la razón y la Ilustración ha devenido plena emancipación en la abolición del sufrimiento podría darse la felicidad perfecta.

Pero, insistir en algo que no está dado como posibilidad histórica es lo opuesto al punto de vista materialista con que Adorno y Benjamin definen sus reflexiones. Para ambos, “pensar el cambio social radical mediante figuras de totalidad es parte de un proceso de perversión y fetichización de la idea del cambio revolucionario” (Tischler, 2007, p. 117). Lo concreto es el sufrimiento como condición de posibilidad de la subjetividad.

En el marco de ello, resulta difícil imaginar una praxis política plena. ¿Acaso la política debe encaminarse a la reducción del sufrimiento a su mínima expresión, a sabiendas de que siempre que haya sujeto habrá renuncia y atrofia de la afirmación individual? ¿O puede el sujeto buscar refugio en esa otra mitad que creó él cuando se configuró a sí mismo en cuanto tal, *i. e.* el objeto?

### **3. 2. Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica**

Dispuestas así las condiciones de la vida moderna en tanto resultado de este proceso histórico denominado «Ilustración», ¿qué cabe respecto del otro momento ilustrado? Si Adorno logra mostrar que el proceso de subjetivación se ha desarrollado de modo tal que la lógica de su despliegue decanta en la mutilación del placer y, en ese sentido, en el sufrimiento concreto de las subjetividades, ¿qué acontece en el ámbito de la objetivación? ¿Es que acaso aquello que le es negado al sujeto por un lado le es retribuido por el otro? Si la amputación de las potencias individuales es la contracara del dominio en cuanto estrategia de emancipación de las fuerzas irracionales de la naturaleza, ¿puede que la objetivación represente el momento emancipatorio pleno del proceso dialéctico ilustrado? ¿Puede el dominio sobre lo otro objetivado brindar lo que el autodomínio cercena? ¿De qué manera?

Responder a estos interrogantes sitúa nuestra reflexión en un terreno absolutamente complicado, pues caracterizar las condiciones modernas derivadas de la objetivación es una tarea que, ya en su propia formulación, alude al meollo de la complejidad que intenta asegurar. La reflexión sobre la objetivación indica *per se* que el acceso a lo propio de este proceso responde tanto a una dirección señalada como a un movimiento puesto en marcha por el sujeto. Como Adorno y Horkheimer mostraron en *Dialéctica de la Ilustración*, el sujeto pudo constituirse en sujeto sólo en tanto determinó la naturaleza de otras partes de la naturaleza en su calidad de objetos. En ese sentido, aunque obvio, es preciso reiterar que uno y otro momento ilustrado no pueden ser apresados sin referencia recíproca. Al momento de cuestionarnos acerca de la objetivación esta condición irrecusable se agudiza en la medida que el único acceso a la objetualidad es aquel otorgado por nuestra condición de sujetos ilustrados (precisamente, la condición que intentamos superar).

El intento por apropiarnos de lo esencial del proceso de objetivación queda absolutamente atravesado por el punto de vista del sujeto. Así pues, ante todo, debemos predicar de los objetos resultantes del proceso histórico de la Ilustración aquello que Kant enunció alguna vez: un ejercicio crítico de caracterización objetual insta a reconocer la inaccesibilidad de los objetos en cuanto tales y, consecuentemente, la determinación del ingreso a ellos sólo desde una perspectiva absolutamente determinada.

La *Crítica de la Razón Pura* explica en el § 8 de la “Estética Trascendental” que por mucho que aclaremos nuestra intuición sobre los objetos que nos son dados, “no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos” (Kant, 2010a, p. 77); en cualquier caso, sólo estaríamos más cerca de conocer nuestro modo de intuir, es decir, conoceríamos algo relativo a una actividad del sujeto. En consecuencia, “el más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos” (*Ibidem*, p. 77). Esta afirmación kantiana tiene razón contra sí misma.

La inaccesibilidad a las cosas instituidas en cuanto objetos se repite en las filosofías de los pensadores que investigamos. No obstante, esta conclusión de la filosofía crítica ilustrada es atravesada, no debe perderse de vista, por la dialéctica histórica. Las cosas

objetivadas resultan inaccesibles a la razón subjetiva si y sólo si pretende penetrarlas inmediatamente. O, lo que es lo mismo, los objetos se muestran esquivos si se pretende captar la verdad en la forma de una sustancia y no, “en la misma medida como sujeto” (Hegel, 2015, p. 15). Así como con lo relativo al proceso de subjetivación, lo propio del desarrollo de la objetivación no se muestra “como una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo” (*Ibidem*, p. 16).

La impenetrabilidad de los objetos no responde a un hermetismo esencial de ellos ni a una impotencia natural de los sujetos; la causa ha de rastrearse más bien en la dialéctica ilustrada que configura su historia. De lo que se trata es de explicar tanto por qué no podemos acceder a los objetos en ese sentido como en qué sentido se determina tal impedimento.

Sabido es que toda la filosofía que, de una manera u otra, se ha amparado bajo la nomenclatura del materialismo dialéctico versó largamente sobre las características, procedimientos y consecuencias de la objetivación en una historia cuyo proceder dialéctico había alcanzado el estadio determinado por el capitalismo. Sin embargo, ninguna fue tan original como la explicación trazada por Walter Benjamin a lo largo de su obra. Su particular manera de acoger nociones tales como la de la mercancía o la fetichización en cuanto formas y procesos implicados en la actividad de la objetivación pueden considerarse algunos de los rasgos más peculiares de su apropiación de la filosofía marxista.

¿Cuál es el modo en que los objetos han llegado a conformarse a lo largo de este proceso ilustrado que decanta en el siglo XX en cuanto estado de excepción permanente? Benjamin asume las elaboraciones de origen marxista respecto del carácter fetichista de los productos del trabajo, pero realiza una interpretación sumamente especial del carácter

fetichista de la mercancía<sup>59</sup>; él hace especial hincapié en que la forma mercancía<sup>60</sup> se define por la cualidad fantasmagórica que asumen los objetos.

¿En qué consiste el carácter fantasmagórico de los objetos, según Benjamin? Sin duda que uno de los espacios en los que mayormente trabajó tales tópicos se encuentra en las elaboraciones de *Libro de los Pasajes*, obra que se ocupa de manera expresa del mundo objetual del siglo XIX (Tiedemann, 2005, p. 16). En 1935 Walter Benjamin escribe el primer resumen de su proyecto de los Pasajes por encargo de los dos autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Esta síntesis, conocida como *París, capital del siglo XIX*, recoge algunos de los tópicos transversales del *Passagenwerk*; entre ellos, el tema de las exposiciones universales.

Benjamin afirma al respecto que ellas tenían como una de sus funciones principales la de entretener a las clases trabajadoras. Gracias a la fantástica ingeniería exhibitiva de la que gozaban, evidenciaban el rol al que se reducía a la clase trabajadora una vez inmersa en ellas: ella era tratada como cliente. La incitación a la visita se producía con la cooptación por el hechizo implicado en los objetos ofrecidos a los visitantes-trabajadores: los objetos definían así su carácter fantasmagórico al asumir la forma de hermosas e inusuales mercancías.

---

<sup>59</sup> El término «fantasmagoría» aparece ya en un pasaje del Tomo 1, Libro I, Capítulo 1 de *El capital*. Allí Marx sostiene que “A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. (...) El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (...) la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres” (1959, pp. 36-38).

<sup>60</sup> No debe omitirse a este respecto la importancia de las elaboraciones luckasianas sobre la forma «mercancía». En su ya citado *Historia y conciencia de clase* Lukács logró mostrar que “el problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales (es) el problema de la mercancía” (2013, p. 187). Este enfoque de las relaciones sociales le ha valido a *Historia y conciencia de clase* uno de sus aportes más trascendentes y originales. El pensador aquincense descubrió en la estructura de la relación mercantil no sólo el prototipo de todas las formas de objetividad, sino aún más, el prototipo de todas las correspondientes formas de subjetividad propias de la sociedad burguesa. Con ello consiguió avanzar del contundente análisis económico marxista a la interpretación rigurosa de los modos y estrategias de subjetivación de la sociedad capitalista. La estructura de la mercancía no es, según su análisis, una forma entre muchas de intercambio social entre los hombres, sino la forma universal de configuración social mediante la que se explica también el estado actual de la cultura. Este análisis era conocido por Benjamin y por Adorno y fue de alto impacto para ellos.

Benjamin entiende que en este tipo de eventos los objetos aparecen en la forma de mercancías en su máxima expresión: la dinámica de las exposiciones universales implicaba el ensalzamiento del carácter mercantil de los objetos al privilegiar de manera absoluta su valor de cambio, gracias a “un marco en el que su valor de uso retrocede” (Benjamin, 2005, p. 42).

El marco aludido es nombrado con la precisión de una expresión que retumba con compás adorniano: el autor de *Libro de los Pasajes* explica que en las exposiciones universales quedaba al descubierto el carácter fantasmagórico y mercantil de los objetos gracias a su exhibición dentro de la «industria de recreo». Así entonces, la estructura propia de las exposiciones universales constituye un hito ineludible en la historización de la modernidad, no simplemente porque hicieran evidente el carácter mercantil de los objetos, sino más bien porque expresaban el carácter fantasmagórico de la mercantilización objetual sostenida por una industria generada *ad hoc*. Esta industria se encarga de consolidar el modo de ser fantasmagórico de los objetos resultantes de la dialéctica de la Ilustración.

¿Cómo? Las exposiciones universales “inauguran una fantasmagoría en la que penetra el hombre para hacerse distraer. La industria de recreo se lo facilita aupándole a la cima de la mercancía” (*Ibidem*, p. 42). Esta referencia permite no sólo evidenciar los lazos siempre presentes entre el pensamiento de Benjamin y Adorno, sino también poner de manifiesto la complementariedad que podemos construir entre sus obras: si en la obra de Adorno es posible cartografiar la protohistoria de la subjetividad moderna mediante los procesos de subjetivación correspondientes a la dialéctica de la Ilustración, la obra benjaminiana ofrece los elementos requeridos para la construcción de la protohistoria relativa al otro gran momento de esa dialéctica, el relativo a los procesos de objetivación.

Así entonces, si Adorno logra expresar las consecuencias de la industria cultural en relación a los sujetos al establecer que ella constituye el mecanismo por el que se maximiza la escisión fundamental en la interiorización administrada de los procesos de dominación; Benjamin hace lo propio en función de los objetos. Él explica que la industria del recreo garantiza la escisión fundante de la Ilustración en la medida que oculta los procesos de dominación objetual -propios de la lógica mercantil del capitalismo- con el

atractivo fantasmagórico. En síntesis, mientras que Adorno construye la protohistoria de la subjetividad administrada en cuanto hechizada, Benjamin construye la protohistoria de la objetividad fetichizada en cuanto fantasmagórica.

La introducción de la expresión «industria de recreo» refiere no sólo la determinada forma de subjetividad implicada en las exposiciones universales - frente a las mercancías expuestas, “el trabajador (...) se deja llevar por sus manipulaciones al gozar de su alienación respecto de sí mismo y de los demás” (*Ibidem*, p. 42)-, sino que, además, enfatiza como su rasgo característico la “entronización de la mercancía y la brillante diversión que la rodea” (*Ibidem*, p. 42). En consecuencia, el abordaje de las exposiciones universales representa uno de los puntos imperiosos de la historia moderna porque muestra con suma claridad aquello en que han devenido los objetos: mercancías revestidas completamente por un valor de cambio.

Ahora bien, con esto no se determina si los objetos y su verdad también se encuentran atravesados por el sufrimiento. Es preciso avanzar aún más.

A los ojos de Benjamin, fue el artista francés Grandville quien consigue diseñar en su serie de litografías una imagen condensadora de la historia por la que los objetos aparecen bajo la forma de mercancías. *El puente de los planetas*, tal el título de una obra de 1844, relata las aventuras de un duendecillo el cual, para orientarse en el espacio cósmico, hace uso de un puente del que no se podían advertir a la vez ambos extremos, pero sí sus pilares apoyados en planetas:

“El pilar trescientos treinta y tres mil descansaba en Saturno. Vio entonces nuestro duende que el anillo de este planeta no era otra cosa que un balcón que discurría a su alrededor, en el que los habitantes de Saturno tomaban el fresco por la tarde.” (Benjamin, 2005, p. 877)

Esta descripción, recogida de *El anillo de Saturno, o sobre la construcción en hierro* -uno de los textos antecedentes del *Passagenwerk* escrito entre 1928 y 1929-, logra mostrar lo que la imagen creada por Grandville compacta: en la imaginación burguesa del siglo XVII, el puente ficcional que permite recorrer los distintos planetas tanto como el «balcón» de Saturno aparecen contruidos en hierro e iluminados artificialmente con farolas de gas. Es decir, los logros de la técnica asociada al estallido del capitalismo

industrial colonizan incluso el espacio cósmico. Esta imagen, por mucho que se pretendiera mera ficción, revela los sueños de la clase social vencedora. Si la modernidad se mostraba como la era de las especializaciones -de las ciencias, del trabajo, de las esferas sociales-<sup>61</sup>, Benjamin interpreta que “bajo la batuta de Grandville, la naturaleza entera se transformaba en especialidades” (*Ibidem*, p. 42).

Mientras que las exposiciones universales construyen el universo de las mercancías, las fantasías de Ignace Isidore Gérard (el verdadero nombre de Grandville) trasladan expresamente el carácter mercantil de los objetos al universo entero. La ilustración litográfica de su autoría deja al descubierto la universalización total de la mercancía como la forma moderna de los objetos y la colonización cósmica de la cosmovisión burguesa.

Ahora bien, lo propio de la forma mercantil de los objetos no se agota en la universalización de esa configuración, sino que, además, refuerza su perfil fantasmagórico en la demanda de la adoración. Las exposiciones universales revelan que la industria del recreo prescribe como otra de las aristas del carácter fantasmagórico de los objetos la veneración de su valor de cambio. En ello se advierte otra de las realidades históricas en las que se manifiesta la dialéctica ilustrada (antes explicitada por Adorno en relación a los sujetos, ahora determinada por su relación con los objetos): las conductas míticas perviven, exaltadas, en los ámbitos más profanos.

Los objetos, en tanto mercancías fantasmagóricas, exigen ser adorados. Claro que su adoración no discurre de cualquier modo ni debido a causas inciertas. El ritmo de este ritual adoratorio está prescripto por otra gran industria, la de la moda. De allí la elocuencia de la litografía de Grandville, pues ella logra extender “las aspiraciones de la moda tanto a los objetos de uso cotidiano como al cosmos” (*Ibidem*, p. 42).

La vinculación de mercancía y moda es de suma importancia: desde ella se construye la explicación de la calidad específica en que han devenido los objetos determinada en la dialéctica histórica que decanta en la modernidad al tiempo que revela la presencia determinada del sufrimiento objetual. La especificidad del carácter mercantil

---

<sup>61</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

de los objetos elaborada por Walter Benjamin encuentra el meollo de su originalidad no sólo en la vinculación que hace de los objetos en su relación con la moda, sino más aún, en su modo de comprender la naturaleza de tal industria. Moda y divertimento expresan toda la complejidad de las concepciones de la temprana Teoría Crítica, más allá de las interpretaciones unilineales que años después intentaron reducir tales categorías a juicios más simples y binarios<sup>62</sup>.

¿En qué sentido la moda prescribe el ritual adoratorio del objeto? La respuesta se encuentra en el epígrafe introducido por Benjamin en la sección, justamente, sobre las exposiciones universales de *París, capital del siglo XIX*: “Moda: ¡Doña Muerte! ¡Doña Muerte!” (*Ibidem*, p. 42)<sup>63</sup>. El filósofo, entonces, encabeza el párrafo destinado a las exposiciones universales con el anuncio de un hecho insoslayable: la moda trae a colación una relación estructurante del objeto con la muerte.

Otra vez, la muerte se revela como el rostro oculto de los procesos históricos que están bajo la mira. En esta ocasión ella lanza la potencia de su poder también en la capacidad de actualización que le es propio. La moda representa el lugar de intercambio dialéctico por antonomasia porque su carácter necesariamente «actual» implica en su esencia un perecer tan constante como irreparable.

Detengámonos en esto. La vigencia de los objetos creados por la industria moderna de la moda responde a su posibilidad de perecer; o, dicho a la inversa, sólo porque los

---

<sup>62</sup> Nos referimos a cierta tendencia exegética que contrapone de una manera muy específica los aportes de la crítica cultural de Adorno y Benjamin. Según esta exégesis, Benjamin asume el papel de quien defiende la cultura de masas al interpretar la destrucción del aura como una posibilidad de crear arte de otra manera. Adorno, en cambio, es quien se comporta de manera más conservadora respecto de las creaciones culturales al promover y justificar teóricamente la música atonal. En el debate así propuesto, sin duda, Adorno ha ocupado un lugar negativo, pues se le ha adjudicado una posición elitista ante los cambios que el capitalismo generó en la cultura. Puede mencionarse como una obra paradigmática de esta manera de interpretar las filosofías de Benjamin y Adorno *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* de Jesús Martín Barbero, donde se encuentran afirmaciones del siguiente calibre: “pero la crítica de Adorno (...) huele demasiado a un aristocratismo cultural que se niega a aceptar la existencia de una pluralidad de experiencias estéticas, una pluralidad de los modos de hacer y usar socialmente el arte. Estamos ante una teoría de la cultura que no sólo hace del arte su único verdadero paradigma, sino que lo identifica con su concepto: un «concepto unitario» que relega a simple y alienante diversión cualquier tipo de práctica o uso del arte que no pueda derivarse de aquel concepto, y que termina haciendo del arte el único lugar de acceso a la verdad de la sociedad” (Martín Barbero, 1991, p 54). “Benjamin cifra en su interés por lo marginal, por lo menor, por lo popular, una creencia que los Horkheimer y Adorno juzgan mística: la posibilidad de «liberar el pasado oprimido»” (*Ibidem*, p. 62).

<sup>63</sup> La cita la extrae Benjamin de *Diálogo entre la moda y la muerte*, escrito por el poeta del romanticismo italiano Giacomo Leopardi (1798-1837).

objetos son desde siempre perecibles, algunos de ellos pueden ser mostrados como más actuales que otros. En consecuencia, los objetos de moda se ven involucrados en una dinámica dialéctica en dos sentidos: por un lado, porque en ellos acontece el intercambio tensional entre el placer (lo vivo) obtenido por el acceso al objeto de moda y el objeto (lo muerto) a la moda en cuanto artículo de consumo; en segundo lugar, porque lo que está a la moda, para ser actual, necesita remitir forzosamente a la muerte de lo pasado de moda.

Muerte y actualidad son los nombres que Benjamin otorga a los objetos para pensar lo que Adorno nombró como autodominio y dominio de la naturaleza. Uno y otro extremo, muerte-autodominio y actualidad-dominio de la naturaleza, indican los extremos ilustrados de los procesos dialécticos de subjetivación y objetivación.

Así entonces, en medio de la dialéctica de la Ilustración, resuena otra vez aquella dialéctica celebrada entre actualidad y muerte con la que los filósofos que ocupan el centro de esta investigación edificaron sus proyectos teóricos. Adorno y Benjamin, como ya hemos mostrado, se hicieron eco de las implicaciones sostenidas en la tensión surgida de la muerte filosófica y su actualización en la vía crítica<sup>64</sup>. Ello no es casual. Como lo establecimos respecto de *Dialéctica de la Ilustración*, la referencia a la muerte en tanto el supuesto de lo a la moda expresa una condición histórica que excede al mundo de la filosofía. El pulso teórico se muestra con ello imbuido del contenido histórico en el que se inscribe.

Avancemos un poco más en las determinaciones de la tensión actualidad-muerte. Benjamin explica en el Convoluto B de *Libro de los Pasajes* que la esfera de la moda sintetiza en sí misma las características asociadas al proceso de objetivación implicado en la dialéctica histórica bajo el signo de la Ilustración. La dinámica de la moda supone una capacidad de anticipación; ella se sostiene siempre en lo actual porque, precisamente, se caracteriza por la sensibilidad por lo venidero, por lograr mantenerse en contacto constante y preciso con las cosas venideras (*Ibidem*, p. 93 [B 1 a, 1]). Nótese en este punto la intrincada vinculación que ya puede comenzar a tejerse entre el programa teórico

---

<sup>64</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 4. *La pregunta dictada por la muerte filosófica cuestiona cabalmente su actualidad* y 2. 5. *Lo actual se torna programático: la pregunta enunciada por Walter Benjamin*.

benjaminiano y adorniano por un lado, y, por otro, el análisis riguroso de los dominios determinantes de la modernidad (en este caso, la moda como el espacio cristalino de la objetivación).

Cada temporada, enseñan los desfiles de moda, porta las distintivas señales de las cosas venideras. No obstante, la industria de la moda sólo es capaz de emparentarse con lo novísimo en la medida que puede recrear novedosamente lo más antiguo, pasado y acostumbrado (*Ibidem*, p. 93 [B 1 a, 2]). En definitiva, la moda cristaliza que la única posibilidad de lo actual se fundamenta en el diálogo inédito con lo pasado. Así como los diseñadores y arquitectos del siglo XIX citan las formas del pasado griego conforme a las necesidades, técnicas y materiales del presente; así entonces, genéricamente, la moda expresa que los procesos modernos de objetivación se juegan en el mismo sentido: la actualidad de ellos sólo es posible si logran citar según las demandas del presente ciertos procesos del pasado.

Dicho más claramente: lo más propio de la moda radica en el «espectáculo dialéctico» que suscita, el cual consiste en la exhibición de “cómo la última novedad se forma en medio de lo pasado” (*Ibidem*, p. 93 [B 1 a, 2]). La relación con el pasado exhibida en la moda es doble, porque, por un lado, lo nuevo sólo puede ser nuevo en relación con lo que ha perecido en cuanto viejo, pero, por otro lado, lo nuevo se actualiza desde una lógica muy diferente a la de la creación *ex nihilo*; su proceso de actualización responde a su capacidad de poner a circular formas del pasado según las demandas y materiales del presente.

Así entonces, lo revelado por la moda es que el carácter fetichista de los objetos devenidos mercancías está definido por una estrecha relación con la muerte. Cuando al inicio de esta sección mencionamos que el abordaje benjaminiano del fetichismo de la mercancía cobraba una originalidad especial, nos referíamos precisamente a esto.

Desde el punto de vista de Benjamin, podría afirmarse que «fetichismo» es el nombre técnico que refiere la relación que los sujetos mantienen con los objetos merced a la forma mercancía; pero «muerte» es el semblante que recae sobre las cosas con todo su poder letal, es aquello que aqueja a las cosas producidas en cuanto el resultado del proceso de objetivación ilustrado. Gracias a la moda, la muerte se muestra en su carácter dialéctico,

es decir, revela su estrecha vinculación con la actualidad: la moda pone de manifiesto que “la muerte como corte está unida a la linealidad del curso divino del tiempo” (*Ibidem*, p.95 [B 2, 4]).

Este tópico surge de la misma expectación a la que nos someten los cuerpos moribundos exhibidos en las vitrinas y mostradores de las ciudades modernas: ellos remiten a la violencia en la medida que forma parte estructural de la historia que los condujo al estado cadavérico gracias al cual pueden aparecer en el mundo y mostrar el correspondiente sufrimiento por tan lamentosa situación.

Las imágenes técnicas propiciadas por Eugène Atget<sup>65</sup> de los aparadores parisinos condensan la violencia histórica supuesta en la dialéctica sujeto-objeto: los maniqués en allí exhibidos expresan claramente la moda como el lugar de intercambio dialéctico entre el placer-mujer y la muerte-mercancía (*Ibidem*, p. 92 [B 1, 4]). La obra del fotógrafo es tan importante porque logra mostrar cómo la moda se ha erigido en parodia del cadáver multiforme y en provocación de la muerte, la cual encuentra en el esqueleto de las prostitutas (esto es, los maniqués) el trofeo de su lógica.

Los objetos antropomórficos llevan hasta su extremo moderno lo propio del proceso de objetivación: ellos, devenidos meras mercancías, expresan la médula de su fetichización máxima al revelar su esencia en la patencia cadavérica de su vida. El maniquí sólo es posible en una historia en la cual la forma viviente es detenida con la violencia de la muerte y exhibida con el revestimiento de valor de cambio. La muerte, sustancia de la objetivación, está teñida de violencia. Esta es la determinación del concreto sufrimiento para la instancia objetual de la dialéctica de la Ilustración.

La moda -arquitectónica, musical, de vestuario- se erige en el espacio en que cristaliza aquella dialéctica que viene marcando el paso de nuestras: los procesos de objetivación de la modernidad se juegan en el terreno de la tensión actualidad-muerte. Una vez más, verdad y sufrimiento convergen también al momento de abarcar lo más

---

<sup>65</sup> Jean Eugène Auguste Atget (1857-1927), fotógrafo francés cuyas imágenes de la ciudad parisina resultaron imprescindibles para las reflexiones benjaminianas sobre la reproductibilidad técnica y la historia de la fotografía.

propio de las cosas devenidas mercancías. Ellas no hacen otra cosa que mostrarse en la forma de cadáveres.

La afirmación benjaminiana repetidamente referida por nosotros, aquella según la cual lo eterno se encuentra más bien en el volante de un vestido que en una idea<sup>66</sup>, inaugura una nueva dimensión en su exégesis: los objetos están también atravesados por su propia muerte. En ese sentido, su verdad confluye con su sufrimiento. Lo que se revela en cuanto el semblante definitorio de los objetos en la modernidad es su carácter objetual, fantasmagórico por mercantil, necesariamente horadado por el sufrimiento y su diálogo con la muerte.

Ahora bien, con ello se nos revela que los objetos y su verdad encuentran en el sufrimiento una de sus características definitorias. No obstante, aún no hemos terminado de explicar el desarrollo histórico que conduce a los objetos a tal estado como así tampoco hemos conseguido determinar la especificidad del sufrimiento objetual.

A fin de desarrollar tales puntos resulta oportuno recurrir a la reflexión sobre aquello que, presuntamente, aparece como la causa de tal devenir objetual. Es decir, dado que los objetos sólo son objetos en la medida que los hombres, en determinado momento de su desarrollo histórico, se erigieron en sujetos dominadores de objetos, puede presumirse que el sufrimiento como sustancia de los objetos sea resultante del acto fundacional ilustrado (tal y como sucede respecto del sufrimiento de los sujetos<sup>67</sup>).

En ese sentido, aquella inaccesibilidad a las cosas «tal cual son» aludido al inicio de este apartado permite explorar lo propio de los objetos sufrientes desde el punto de vista del sujeto; dicho de otro modo, resulta pertinente en este momento indagar el devenir histórico del sufrimiento objetual con una perspectiva dialéctica, esto es, en su remisión necesaria a los sujetos.

---

<sup>66</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

<sup>67</sup> Cfr. *Supra* en este mismo capítulo: 3. 1. *Situación límite subjetiva: la emancipación impide la felicidad*.

## 4. Dos extremos históricos del medio dialéctico

### 4.1. Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio

Como se mostró antes<sup>68</sup>, el germen de nuestra historia se encuentra en el acto divisorio por medio del cual el hombre se separa de la naturaleza para constituirse en sujeto y determinar aquella como objeto. La vinculación que une a uno y otro está dada por la violencia del dominio.

«Violencia» es un concepto que, en el marco de las reflexiones de Benjamin y Adorno, no puede tomarse a la ligera. Un lugar en el que tal noción es abordada explícitamente lo constituye *Para una crítica de la violencia*, texto benjaminiano de 1921. Esta obra asume de forma expresa uno de los tópicos imprescindibles a la hora de comprender el sufrimiento objetual desde el punto de vista de los sujetos, el tema de los medios y fines. Cómo se arriba a esta distinción es algo que no resulta evidente de buenas a primeras.

Para comprenderlo, es preciso advertir el camino mediante el que Benjamin introduce el tema. La reflexión que se propone en torno a la violencia no es una de cualquier tipo, sino, una crítica. La palabra de evidente origen kantiano no puede parecernos a esta altura una mera casualidad; sin embargo, la remisión tampoco es transparente. Una crítica de la violencia, lejos de ser un pensamiento sobre la moralidad o inmoralidad de ella, consiste más bien en “la filosofía de su historia” (Benjamin, 2009, p. 61). En consecuencia, para conducir una auténtica crítica de la violencia en cuanto la médula de ciertos procesos modernos (en nuestro caso, el del proceso histórico de la objetivación) que esté por encima de intentos parciales y deficientes se hace preciso mostrar la configuración dialéctica en que ésta se construye.

Parafraseando una expresión presente en la obra sobre el *Trauerspiel*, la violencia como problema solo puede estar reformulada como configuración del contexto en que lo

---

<sup>68</sup> Cfr. *Supra* en este mismo capítulo: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración*; 2. 1. *Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada*.

extremo-irrepetible se encuentra con su igual (Benjamin, 2012, p. 69). Se trata, entonces, de conocer según qué criterio o distinción puede ser concebida la esencia de la violencia o, lo que es lo mismo, de generar el escenario para que ella aparezca en su pureza.

¿Qué camino es el correcto a la hora de adentrarse en la esencialidad de un problema de modo tal que se respete su enfrentamiento constante con el mundo histórico? Benjamin, con sus suspensiones dialécticas características, sostiene que la exposición de la esfera en que la violencia emerge está determinada por la presencia definitiva de los conceptos de derecho y de justicia.

Si bien es claro que la relación más fundamental de cualquier ordenamiento jurídico es aquella que se refiere al fin y al medio, la reflexión crítica en torno a la violencia se propone averiguar si lo mismo corre para el ámbito de la violencia específicamente. Esto porque, si se indaga la violencia como medio justo o injusto de fines correspondientemente justos e injustos, su crítica estaría ya implicada en una que se ocupara tan sólo de los fines; y lo que aquí se busca es, en cambio, una crítica que determine un criterio preciso de diferenciación en la esfera misma de los medios, es decir, en el espacio propio de la violencia.

La digresión sobre las prácticas asociadas al derecho<sup>69</sup> se revela fundamental a la hora de apropiarnos de lo que Benjamin supone como la esencia del proceso de objetivación porque refiere de manera explícita el tema de los medios y fines. Una de las tesis principales de la crítica de la violencia sostiene que ésta -la violencia- puede ser indagada tan sólo como medio y no como fin (Benjamin, 2009, p. 33). Así entonces, al momento de discernir críticamente el modo correcto de configurar el objeto sobre el que se reflexiona, Benjamin ejecuta dos operaciones fundamentales para la indagación sobre el sufrimiento concreto de los objetos: en primer lugar, introduce la distinción que separa medios de fines; en segundo lugar, afirma la posibilidad de sumergirse en la configuración histórica de una cosa desde la determinación que aparece gracias al punto de vista del medio.

---

<sup>69</sup> Digresión respecto de la reflexión que nosotros aquí proponemos, no en relación al texto de origen benjaminiano y sus correspondientes reflexiones.

En ambas operaciones puede ya rastrearse una primera pista en función de comprender algunos escorzos de la aludida vinculación de violencia con el sufrimiento implicado en el proceso de objetivación definitorio de la racionalidad ilustrada: la crítica de la violencia pone de manifiesto el desdoblamiento del orden de lo real -donde lo objetual está incluido- en su calidad de medio-fin.

Si *Dialéctica de la Ilustración* logra explicar que el origen histórico del estado actual de calamidad moderna cifra su funcionamiento en el desdoblamiento fundacional de sujeto/objeto tanto como en el desdoblamiento complementario de esencia/apariencia; Benjamin explica, por su parte, que otra de las facetas fraccionadas en las que se sostienen tales desdoblamientos responde al de la partición medios/fines.

La distancia subrayada entre medios y fines no funciona, consecuentemente, sólo como el espacio de anclaje propuesto para pensar de forma exclusiva la violencia en su concreción histórica, sino que, además, y de manera ineluctable, el tópico de lo medial opera como índice de una problemática más profunda que excede las fronteras de lo violento para atravesar el decurso ilustrado en su completitud: se trata de un problema epistemológico y político en sus vertientes instrumentales y mesiánicas.

Para proseguir con ello, es menester continuar pensando esta remisión necesaria de la violencia al medio. Benjamin se ocupa de las dos matrices predominantes dentro de las cuales se ha inscripto la reflexión sobre la violencia en vinculación con el derecho y la justicia. Por un lado, indica que la perspectiva del derecho natural comprende la violencia como un fenómeno natural que ha de evaluarse en su justicia conforme a los fines que persiga. Son los fines, por lo tanto, los que determinan el punto de vista del iusnaturalismo. El derecho positivo, en cambio, a la vez que comprende la violencia como producto histórico la torna legítima en la medida en que se ajusta a los medios sancionados legalmente. En el caso del aparato legislativo europeo -el que analiza Walter Benjamin-, el sistema jurídico opera de modo tal que suplanta los fines naturales que un sujeto puede concretar haciendo uso de su violencia por fines de derecho.

Consecuentemente, para que un fin individual y natural sea legal debe coincidir (siempre que ambos sean perseguidos mediante la violencia) con los fines de derecho<sup>70</sup>. El hecho de que esta congruencia sea estrictamente necesaria y actúe como criterio de legalidad revela algo característico del desdoblamiento medios-fines. En primer lugar, la violencia extrajurídica, contrariamente a lo establecido de manera explícita por el derecho positivo y el derecho natural, no ha sido considerada peligrosa en función de los fines que persigue, sino que lo que la ha tornado peligrosa ha sido su mera existencia como medio fuera de la jurisdicción del derecho. En segundo lugar, el derecho no ha sido un medio para la protección del ordenamiento estatal, como también lo han determinado en su literalidad ambos paradigmas jurídicos, sino más bien un fin en sí mismo. En otras palabras, la violencia ha sido concebida en cuanto ilegal -y por ende penalizada- siempre y cuando ella ha sido instrumentada en pos de fines divergentes de los sancionados estatalmente.

Según esto, lo que vuelve ilegal la violencia ejercida por un sujeto es su poder de tornarse un peligro capaz de socavar los cimientos mismos del derecho. Todo ello pone de manifiesto lo propio del esquema medios-fines y lo que constituye el *quid* de la escisión que Benjamin trabaja en el texto sobre la violencia: el análisis de las consecuencias no enunciadas expresamente en el esquema medios/fines muestra que él asume toda su impronta política cuando lo ideológico de su instrumentalidad cristaliza bajo la figura del castigo. La violencia es jurídicamente castigada no en sí misma, sino sólo si y sólo si opera en calidad de medio. Ahora bien, la pena recae sobre la violencia en cuanto medio porque lo que se teme en ella no es tanto los fines a los que sirve, sino más precisamente el hecho mismo de poder perseguir fines (Grüner 2007, p. 36).

Es decir, lo peligroso no recae sobre el fin porque no se aplica el peso de la ley a causa del fin perseguido; recae, más bien, sobre el medio. El análisis sobre la violencia permite explicar que lo diferencial, lo que tiene capacidad de subvertir determinado orden de cosas o, al menos, de introducir una diferencia en él corresponde a la instancia de acción de los medios. La sanción prevista por la ley es preventiva en la medida que ella no

---

<sup>70</sup> Así como, según la filosofía práctica kantiana, toda voluntad debe coincidir con la ley moral para ser considerada moralmente buena.

castiga el fin perseguido por ser éste divergente respecto del establecido institucionalmente; lo que se castiga es el momento previo, esto es, la capacidad de poder perseguir fines cristalizada en la diagramación y puesta en marcha de los medios. De allí que sea el medio la instancia en la cual la insubordinación se evidencia como posibilidad.

Se deja entrever ya aquel concepto polimorfo de violencia al que aludimos al inicio de este apartado. Violencia tiene por lo menos dos sentidos, el mítico y el divino:

“si la violencia mítica funda el derecho, la violencia divina lo destruye. Si la primera establece límites, la segunda los destruye de forma ilimitada. Si la violencia mítica culpa y expía al mismo tiempo, la divina sólo absuelve. Si una amenaza, la otra golpea. Si aquella es sangrienta, la segunda es letal sin derramar sangre.” (Benjamin, 2009, pp. 57-58)

Así entonces, divina es la violencia que, en cuanto medio, tiene capacidad fundadora para inaugurar nuevos órdenes de lo real, órdenes impensados e imprevistos dentro de los ciclos repetitivos de la historia. Su vínculo con la muerte está modulado en un sentido revitalizante: la violencia divina da muerte al régimen que la impugna; de allí que sea condenada a un castigo ineludible.

Mítica es, en cambio, la violencia que bajo la figura de lo nuevo reitera la lógica sufriente y transforma la mortandad que le es inherente en la excepcionalidad permanente de los oprimidos. Su relación con la muerte está dada por la ejecución de la novedad y de la potencia del medio en cuanto medio: su fin es la perpetuación del ciclo mítico por el cual las cosas aparecen condenadas a mostrarse como objeto-medio u objeto-fin. La violencia ejecutada en los procesos de objetivación propios del proceso ilustrado de la historia es precisamente aquella que mata la instancia de la mediación revolucionaria.

*Para una crítica de la violencia* significa ya la consumación del programa que el mismo Benjamin le había impuesto a la teoría crítica: la fecundidad del modelo crítico inaugurado por Kant y la consiguiente cautela propiciada por ese ángulo de análisis para toda teoría del conocimiento permite reparar en los dispositivos ideológicos que dificultan el acceso a un problema concebido en sus fundamentos.

El autoexamen riguroso de la razón habilita la revisión de sus pasos y sus maniobras, y descubre en su arquitectura epistemológica el eco de sus estrategias políticas. La revisión de los modos en que se ha racionalizado el derecho y lo que él sanciona en relación a una violencia afincada en el momento medial abre una veta sumamente importante, pues permite desentrañar los modos en que la subjetivación ha decretado ciertas posibilidades legítimas e ilegítimas.

En el caso específico de las acciones individuales amparadas en el marco del Estado de derecho, la vinculación propuesta entre medios y fines por ambos paradigmas jurídicos constituye una plataforma a partir de la cual evidenciar el modelo epistemológico-político que subyace en el proceso dialéctico de subjetivación-objetivación de la Ilustración. El modelo mediante el cual las prácticas son clasificadas y subsumidas bajo las categorías de medios y fines es la ocasión que permite mostrar las implicancias de la organización lógico-teleológica de lo real en medios y fines.

Este punto resulta de suma importancia, pues en él se encuentra el germen de una de las apuestas más reconocidas de la Teoría Crítica: por un lado, conecta con las reflexiones en torno a la organización teleológica de la historia llamada progreso; por otro, muestra el eco benjaminiano sobre los medios/fines en la denominación acuñada por Horkheimer años después.

Pues la crítica de una racionalidad denominada «instrumental» se apoya sobre ella. La lógica propia del proceso de objetivación según la explica Benjamin, puede denominarse instrumental en la medida en que consiste en la instrumentación racional de ciertos medios en aras de la consecución de determinados fines: ese es el fundamento teleológico del despliegue discursivo de la subjetivación en tanto dominio.

La esfera en la cual emerge, entonces, la crítica al progreso como lógica estructurante de la historia y la crítica a la racionalidad instrumental (el trabajo filosófico sobre una filosofía de la historia y una teoría del conocimiento, respectivamente) es aquella en la que se revela que la huida de la naturaleza y de sus fuerzas irracionales no tuvo nunca como un fin en sí mismo la constitución de una subjetividad emancipada que lograra la plenitud de su individualidad. Contrariamente, la configuración de los sujetos en cuanto dominadores de los objetos consiste en una estrategia -un instrumento, un medio

en función de una otra cosa- para alcanzar el verdadero fin, que no es otro que sublimar el temor al huir del todo indiferenciado natural.

Aquel anudamiento de las esferas de lo político, lo epistemológico y lo histórico señalado previamente cobra mayor nitidez. El núcleo germinal de la historia ilustrada se sostiene precisamente en la disposición de sujetos y objetos instrumentalizados, de allí que la emancipación total no sea conseguida nunca plenamente. La violencia que hace posible la subjetividad, es decir, la violencia ejercida sobre el mundo de la naturaleza a partir de la cual el hombre advino sujeto con capacidades de dominio, se ha consolidado en cuanto mítica, sin lograr dar el salto a su potencia divina. Así entonces, aquella racionalidad gestada como un instrumento queda encerrada en la lógica que la hizo posible, y logra afianzarse sólo en la medida que reproduce lo que la hizo nacer. He aquí el enclave capcioso de la dialéctica ilustrada de la historia.

La ideologización del dispositivo de los medios-fines organiza políticamente la naturaleza irracional: anula la multiplicidad que late en lo subsumido al determinarlo como mero medio y, respecto de ello, sólo cabe esperar una reflexión que calcule bajo el registro de lo óptimo y eficiente. Así, la instrumentalidad ofrece en el fin una hermenéutica que debilita de antemano cualquier poder que pudiera anidar en las entrañas del medio, al tiempo que borra también el cuestionamiento del origen histórico de ambos. Se produce con la implementación de esta lógica un artificio perpetuador del ordenamiento existente de la realidad en tanto que, no sólo impide el cuestionamiento teórico y práctico, sino que también obtura la reformulación de ambas instancias:

“las cosas razonables son las cosas útiles y todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil. (...) La razón subjetiva tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden.” (Horkheimer, 2007, p. 15)

La instrumentalidad, vertebral en el proceso dialéctico de la historia ilustrada, ha perforado la constitución de la subjetividad tanto como la de la objetividad, condenando a ambos momentos a permanecer en la oscuridad del sufrimiento. El imperativo categórico

que advierte sobre las implicancias de la instrumentalidad en cuanto régimen ético es otra manifestación de las profundas intuiciones de Kant.

Las potencias ilustradas, alimentadas por la impetuosidad de la violencia que propició un momento de la emancipación, han quedado dando vueltas sobre sí mismas, solidificando la configuración mítica de sí mismas e impidiendo, en tal sentido, la fundación de un orden auténticamente diferente, en el que la libertad -la expresión absoluta y el desarrollo íntegro de la mismidad individual- sea la materia concreta de la historia, tanto para los sujetos como para los objetos.

La posibilidad fundacional de realidades inéditas contenida en el medio, esto es, su calidad divina, es sistemáticamente condenada y reprimida por la misma estructura ilustrada de la racionalidad que la advierte. El pensamiento, en cuanto órgano del dominio, ha caído en su propia emboscada, ya que sólo puede elegir entre obedecer y mandar.

Adorno y Benjamin muestran en qué sentido el pensar ha devenido un mecanismo coactivo<sup>71</sup>: la lógica de la identidad que lo vivifica somete a muerte a la naturaleza en cuanto aquello que quiere apresar. Con lo cual,

“como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en distintas situaciones y así separa el mundo como lo caótico, multiforme y disparatado de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a todas las cosas en el lugar donde se las puede apresar.” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 53)

Así entonces, la modernidad acaba por mostrarse en la absurdidad de un estado en el cual el poder del sistema racional sobre los hombres subjetivados crece en la misma medida que los sustrae del poder de la naturaleza. La afirmación empecinada de la identidad aleja al sujeto de la unicidad impresa en la multiplicidad que ha objetivado y, de esa manera, profundiza la contradicción entre la naturaleza y el espíritu. En palabras de Horkheimer:

“la actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión. (...) Finalmente,

---

<sup>71</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica.*

ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional, vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza.” (Horkheimer, 2007, p. 19)

Esto significa, entonces, que el sujeto no sólo no ha conseguido advenir un individuo pleno y feliz, sino que tampoco ha conseguido objetivar absolutamente. La violencia que permitió la escisión sujeto-objeto se desarrolla como mecanismo coactivo en ambos momentos: el sujeto no consigue dominar por entero lo que la naturaleza es, sino que, el sometimiento de su irracionalidad bajo los cánones de la razón decanta en el olvido de la otredad radical que construyó al momento de la huida. Con ello, la dialéctica de la Ilustración muestra sus complejidades contradictorias no sólo en la automutilación del sujeto, sino también en la ablación de la naturaleza. El despliegue histórico de la subjetividad ilustrada conduce en igual medida a la atrofia política y epistemológica.

¿Es que acaso la lógica que estructura la vida bajo el régimen de la instrumentalidad -aquel penado por el imperativo categórico- y prohíbe el diseño de fines extrajurídicos -aquel desmontado por Benjamin- es determinante? ¿O puede romperse ese círculo inexorablemente cuidado por la violencia legal? ¿Puede acaso el dispositivo volverse contra sí mismo, inmolarse como ofrenda para un dios histórico? Si se ha advertido el uso mítico del esquema histórico de los medios-fines como el reproductor del sufrimiento, ¿puede el sujeto acceder al momento divino como una posibilidad de doblar tal esquema? En ese sentido, ¿cuál es el propósito de la insistencia benjaminiana en orientar la labor crítica hacia el ámbito medial?

#### **4. 2. Situación límite del lenguaje: el medio divino**

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*<sup>72</sup> Walter Benjamin determina algo que en nuestra indagación sobre la naturaleza de los procesos de objetivación y subjetivación tiene vital importancia: “cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje” (Benjamin, 2001b, p. 59). La primera consecuencia de esto se

---

<sup>72</sup> Quizás resulte pertinente advertir en este punto que el texto en cuestión data de 1916, el mismo año en que fue publicado el *Curso de lingüística general*, de Ferdinand de Saussure. Ambas perspectivas enfatizan, cada cual a su manera, las implicaciones político-epistemológicas del lenguaje.

encuentra en la advertencia de que la comunicación por medio de palabras es un caso particular entre otros posibles tan sólo.

Lo fundamental en la última afirmación es lo que supone. Cuando Benjamin explica que los lenguajes son relativos a la comunicación de contenidos espirituales en general, no dice solamente que los sujetos, además de expresarse con palabras, puedan hacerlo también con la poesía, la música o los gestos corporales. Benjamin sostiene radicalmente que “el ser del lenguaje no sólo se extiende sobre todos los ámbitos de expresión espiritual del hombre, de alguna manera siempre inmanente en el lenguaje, sino que se extiende sobre todo” (*Ibidem*, p. 59).

Así entonces, todos los seres subjetivados, pero también todos los eventos y cosas de la naturaleza viva e inanimada tienen participación en el lenguaje: todos ellos comunican y se comunican en su condición de entidad espiritual. Esta tesis no puede menos que resultar polémica; goza, no obstante, de un bagaje firme que la sostiene.

Para desplegarlo, es preciso advertir su objetivo: si sujeto y objeto han devenido sufrientes en su modulación histórica instrumental, el posible camino para determinar con mayor precisión las características concretas de ese sufrimiento e indagar, al mismo tiempo, en torno a las posibilidades concretas de su revocación, se encuentre no tanto en los modos como el sujeto domina el objeto, sino, más bien, al rastrear las causas debido a las cuales sujeto y objeto ya no logran comunicarse.

Respecto de esto, resulta pertinente recordar aquello que motivó nuestra indagación sobre el despliegue histórico de los procesos de subjetivación y objetivación, la afirmación adorniana según la cual “donde el pensamiento va más allá de aquello a que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2005, p. 28)<sup>73</sup>.

Esta cita abre su sentido y lo expone como un problema determinado en el encuentro con la concepción benjaminiana del lenguaje, pues a partir de la

---

<sup>73</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 4. *La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica*.

interseccionalidad de ambas el problema epistemológico que aparece una y otra vez -el de la vinculación racional con lo verdadero- muestra por fin una faceta definida: el pensamiento -médula de la subjetividad- puede encontrar su libertad en un ejercicio comunicativo específico, signado por la expresión del sufrimiento de aquello que posee lenguaje, pero, por algún motivo, no logra comunicarse.

A partir de esto, además, se clarifica también la determinación histórica de la incognoscibilidad del nómeno previamente aludida<sup>74</sup>. Si sujeto y objeto sellan su vinculación en el desdoblamiento fundacional de la dialéctica ilustrada, explorar los fundamentos de unión y desunión parece ser el sendero mediante el cual determinar de una vez por todas las características específicas de esa dialéctica fundacional tanto como la estructura de la huida de la naturaleza en la forma inevitable del dominio.

Retomemos. En la medida que el ser del lenguaje no sólo se extiende sobre todos los ámbitos de expresión espiritual del hombre, sino que se extiende sobre todas las cosas, “es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje” (Benjamin, 2001b, p. 60). Con ello se afirma que tanto el lenguaje como su capacidad expresiva no responden a una lógica tributaria, característica de la razón instrumental y dominadora de manera necesaria. No corresponde comprender «lenguaje» y «expresión» como meros atributos de los seres porque el lenguaje no es espontánea ni ontológicamente un mero medio, él no es por naturaleza un instrumento natural ni artificial susceptible de ser dispuesto a un fin expresivo llamado comunicación y/o conocimiento.

Si de lo que se trata es de comenzar a desmontar una lógica que ha decantado en el sufrimiento concreto de sujetos y objetos, reproducir la misma lógica a la hora de rondar lo más propio del lenguaje como la única verdad posible implica reincidir en la instrumentalidad como la única vía. Dado que la instrumentalidad responde a un determinado desarrollo histórico y no a una naturaleza ineludible, la naturalización de este régimen merece ser atendida.

---

<sup>74</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 3. 2. *Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica.*

La comprensión del lenguaje según la cual éste opera en tanto un medio dispuesto a fines exteriores se encuadra dentro del enfoque denominado por Benjamin como «burgués» (*Ibidem*, p. 62). Este modo de comprender la naturaleza del lenguaje tiene a su base la lógica instrumental de medios/fines, pues en él la palabra actúa como mero medio al servicio de un fin comunicativo. Fiel a su matriz, esta perspectiva se caracteriza por desintegrar el acto lingüístico y esquematizar su experiencia conforme a clasificaciones que declaran que, por un lado, el objeto del lenguaje es la cosa y, por otro, su destinatario es el hombre.

El abordaje de la instrumentalidad en relación al lenguaje no es caprichoso. Él deja al descubierto que la racionalidad instrumental, para ser exitosa, despliega un ordenamiento ontológico específico. Según éste, todo lo que es se escinde en tres universos, el del hombre, el del lenguaje, y el de las cosas y la naturaleza. Entre ellos, el primero y el último permanecen absolutamente diferenciados, pero consiguen vincularse a través de la funcionalidad del segundo.

En consecuencia, la esfera del lenguaje expone lo más propio de la instrumentalidad y, con ello, de la Ilustración entera: la tiranía subjetivista, según la cual todo lo que es concebido como «real» es sometido a la necesidad del sujeto y adecuado a la forma de su razón. Dicho de otro modo, la Ilustración en cuanto movimiento de dominio se afianza en la instrumentalización concebida como protagonismo de la forma unidireccional del sujeto.

El uso burgués del lenguaje se sostiene en el énfasis del desdoblamiento fundacional, es decir, hace hincapié en la instancia de la absoluta diferencia y lejanía entre sujeto y objeto. Ahora bien, este desdoblamiento fundacional puede advertirse en otras esferas de la materialidad histórica. No obstante, el recurso al ámbito lingüístico revela de manera inequívoca la imposibilidad de reconciliación resultante del comportamiento instrumental del sujeto.

El sujeto se constituye en tanto tal gracias a una escisión por él provocada; huye de un todo irracional con el objetivo de doblegar lo que en él lo atemorizaba. A causa de ello crea la razón, la cual se constituye en el centro de su nueva soberanía y en su timón de mando. La racionalidad, nacida históricamente como el instrumento al servicio de los

finde de emancipación subjetiva, es desde entonces el dispositivo de configuración de los distintos elementos componentes de la misma historia. Esa razón, surgida para combatir la irracionalidad, no pudo empero alcanzar lo que se propuso, la concreción de la libertad comprendida ésta como la reconciliación absoluta del todo en la eliminación del temor y la afirmación de la mismidad única de cada ser. Si el plan inicial suponía organizar el todo, pero bajo la forma de lo libre racional, lo cierto es que el todo permanece hasta hoy irreconciliado. El análisis del lenguaje y la exposición de su devenir mero instrumento al servicio del sujeto muestra la causa de tal impotencia histórica: el dominio ilustrado no consigue alcanzar la libertad porque la construcción de la razón implica de suyo la negación del ser lingüístico que anida en cada cosa. El rechazo denodado de la potencia lingüística de cada ente configura y refuerza el sufrimiento concreto de los sujetos y los objetos.

Dicho de otro modo, la escisión fundante de la Ilustración introduce una diferencia radical entre sujeto y objeto. A esta diferencia, asociada en su nacimiento al nacimiento de la razón, se enfrenta -justamente- la racionalidad instrumental con el fin supuesto de alcanzar una ulterior reconciliación. Sin embargo, el encuentro armónico entre los momentos desdoblados es imposible genéticamente: la razón en cuanto tal sólo puede sostenerse en la afirmación de la escisión.

El régimen instrumental conlleva consigo las escisiones sujeto/objeto y medio/fin; es decir, prohíbe por necesidad la mimesis rotunda: mientras haya afirmación del sujeto, habrá dominio y autodomio en lugar de síntesis comunicativa de las diversas entidades lingüísticas. Por eso no hay punto de encuentro de particularidades que se imiten en la diferencia específica de su ser lingüístico, sino tan sólo una determinación unilineal que reitera las formas instrumentalizantes supuestas en la lógica de la identidad. Violencia de la racionalidad subjetivista y mimesis comunicativa de los entes lingüísticos son dos posibilidades epistémico-políticas irreconciliables dentro de un mismo escenario histórico.

Al emplear el lenguaje, al usarlo como mero utensilio al servicio de los fines subjetivos, la fractura de lo real se perpetúa. Subjetividad y objetividad persisten en su sufrimiento porque la mediación con la que se han vinculado los niega en su libertad (la

absoluta individualidad, que no debe confundirse con mero individualismo) de antemano. Ello ha de rastrearse en una historia signada por el protagonismo determinante del hombre subjetivado, quien decreta intersubjetivamente -en un pacto reconocido por varios- cómo han de designarse las cosas que conforman su mundo.

Este uso, el uso burgués del lenguaje, explica su racionalidad y en ello deja ver cuál es la impronta que le consigna a la historia. Según su enfoque, de lo que se trata es de una relación entre significado y significante bajo la forma de la mera convención. Que las palabras, sus estructuras gramaticales y su ordenamiento sintáctico, sean estas determinadas y no otras se debe a que el tiempo que las atraviesa opera en ellas como la sucesión progresiva y fortuita de casualidades. El lenguaje, entonces, no responde a demandas concretas surgidas de encrucijadas históricas específicas; él es, más bien, fruto del discurrir aleatorio en el que se entretejen imprevisiblemente sonidos, capacidades subjetivas y referencialidad.

El lenguaje -aquello que se pregonaba tan propio e íntimo de la humanidad y tan definitorio de sus capacidades políticas<sup>75</sup>-, a pesar de su ordenamiento desde la lógica de la causalidad lineal (tal como testimonia la elaboración de textos y discursos) funcionaría, empero, según el principio de la casualidad (se llama así, pero podría haberse llamado de otra manera y de hecho se llama de tantas maneras como idiomas existen). Así pues, las palabras borran las fronteras de su universo propio y comienzan a mezclarse con las cosas haciendo del lenguaje otro gigantesco aparato de producción moderno<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (...) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (Aristóteles, 2011, p. 251 [1253a]). Este célebre pasaje de la filosofía política aristotélica, fundante de las reflexiones filosóficas posteriores en muchos sentidos, pone en juego dos cuestiones relativas a las reflexiones que venimos exponiendo: por un lado, adjudica al lenguaje función (en este caso, comunicativa de principios morales y políticos); por otro, señala enfáticamente la escisión sujeto/objeto como principio político. Por supuesto que la concepción aristotélica del lenguaje es mucho más compleja que la aquí referida (en la medida que *λόγος* es uno de los conceptos filosóficos más densos) y que el uso de conceptos como los de «sujeto» y «objeto» pueden ser injustos por anacrónicos. Sin embargo, vale la referencia como una imagen ilustrativa de algunas de las afirmaciones volcadas en el texto.

<sup>76</sup> Es fácil advertir aquí algunos tangentes (y también discontinuidades) con lo que planteará algunos años después Michel Foucault. En *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* se encuentran pasajes tales como “el análisis ha podido mostrar la coherencia que ha existido, todo a lo largo de la época clásica, entre la teoría de la representación y las del lenguaje, de los órdenes naturales, de la

Las palabras, como las máquinas, se automatizan más y más hasta perder todo rastro de sentido propio y las frases -entrelazamiento de palabras en el cual se modula la vinculación de la ontología tripartita- deben articularse como operaciones de aquel aparato para no aparecer desprovistas de sentido. Es decir, “las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente (...) al servicio de otros fines prácticos (...), corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara” (Horkheimer, 2007, p. 31).

Ahora bien, a este respecto se torna menester recordar aquello que preguntamos previamente<sup>77</sup>: ¿acaso la lógica instrumental, aquella que somete la configuración de sujetos y objetos en el régimen ilustrado del devenir, no deja escapatoria? Si el dispositivo puede o no replegarse en sí mismo encuentra respuesta no fuera de la historia que lo creó, sino en las mismas condiciones concretas que marcan las líneas dentro de las que se juega la actualidad.

O sea, si la instrumentalización de la racionalidad abarca todas las variantes en que los objetos pueden relacionarse con los sujetos y viceversa, pareciera no haber escapatoria, que modular nuevos modos de vinculación sería una acción ideológica, un acto más de la imaginación que de la materialidad de lo real.

Sin embargo, puede realizarse en el terreno de la imaginación un ejercicio de la «fantasía exacta»<sup>78</sup> a fin de bosquejar ciertas posibilidades en el terreno anfibio de lo concreto y lo posible. Así entonces, sin abandonar las instancias del medio y el fin en cuanto los modos reales de ser y aparecer de los objetos y los sujetos, se torna oportuno delinear otras potencias contenidas en esos mismos momentos y así enfrentar la pregunta

---

riqueza y del valor. (...) Aquí se trata de observar la manera en que experimenta la proximidad de las cosas, en que establece la tabla de parentescos y el orden en el que debe recorrérselas. Se trata, en suma, de una historia de la semejanza: ¿en qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento clásico las relaciones de similitud o de equivalencia entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras, las clasificaciones, los cambios? ¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?” (Foucault, 2011, pp. 16-17)

<sup>77</sup> Cfr. *Supra* en este mismo capítulo: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4.1. *Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio*.

<sup>78</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración*; 2. 1. *Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada*.

que cuestiona si acaso es posible que medio y fin contengan en sí mismos la llave a partir de la cual transmutar lo mítico en divino.

Acudimos para ello a la explicación benjaminiana de conformación de lo novedoso «en medio» de lo pasado<sup>79</sup>. Visto a la luz de este contexto, podemos descoser el dobladillo y cambiarle la forma a una proposición tan sintética como densa: no se trata tan sólo de comprender que la apertura de lo nuevo y más actual ha de elaborarse en estricta vinculación con aquello ya pasado, sino que la sentencia también explica el modo preciso en que tal vinculación ha de tejerse. No es que la novedad haya de surgir al hacer un uso inteligente del pasado porque el pasado no es «un medio» a partir del cual extraer los conocimientos prudentes para arribar al «fin» de un presente diferente. De lo que se trata es de comprender que lo novedoso emerge en rigor «en medio» de lo pasado.

¿Cuál es la novedad, entonces, que nuestro pasado desgarrar de sí mismo? Si el pasado tanto como el presente se definen por la presencia irrecusable de la instrumentalidad, aquello que la combata ha de brotar de su propia fisonomía. Este es el norte, en definitiva, de la insistencia de Adorno y Benjamin en el momento dialéctico de la mediación. La maniobra para derrocar el ordenamiento de los medios y fines implosiona el dispositivo desde dentro: el juego posibilitado por una fantasía exacta permite cepillar a contrapelo el mismo artilugio, exprimirlo y hacer saltar de él alguna otra cosa. ¿Cómo doblar la racionalidad mítica? Pues extrayendo de ella misma sus fragmentos divinos - la arenga adorniana de la conferencia del '31 se perfila en esta afirmación también<sup>80</sup>-.

En esa dirección lanza la flecha Walter Benjamin. El espacio donde la mediación se manifiesta en todos los ángulos que la constituyen lo encuentra el filósofo en el lenguaje. Es decir, lenguaje representa no sólo la zona en que la estructuración instrumental de medios y fines cuaja con nitidez, sino que, además, a causa de ello mismo,

---

<sup>79</sup> Cfr. *Supra* en este mismo capítulo: 3. *Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración*; 3. 2. *Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica*.

<sup>80</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

en la esfera del lenguaje anida la potencia divina de los medios que Benjamin anunció ya en su reflexión sobre la violencia<sup>81</sup>.

En aquella establece el pensador que la ruptura con los ciclos míticos de la historia, es decir, la deposición del eterno retorno del sufrimiento, ha de alzarse sobre cierta destitución. Ésta, forjada críticamente, no puede desoír la historia que la demanda. En ese sentido, si la historia configuradora de los modos del sufrimiento mueve sus tentáculos en la forma de una dialéctica ilustrada, la estructura de la novedad posible ha de cimentarse en ese ir y venir dialécticos suspendidos en la figura de los medios no remitidos a ningún fin.

“Para comprender el significado de la novedad es preciso recurrir a la novedad en la vida diaria” (Benjamin, 2005, p. 137 [D 5 a, 5]). En consecuencia, Walter Benjamin se sumerge en el escudriñamiento de una concepción del lenguaje que resulta cardinal para comprender la disputa con la concepción teleológica en tanto dispositivo político-epistemológico. Así como con la violencia, aquí también el abordaje intensivo del medio exento de su referencia a un fin exterior, arriba a prolíficas consecuencias.

El filósofo afirma que las entidades espirituales se comunican a sí mismas «en» un lenguaje, por eso ellas son idénticas a las entidades lingüísticas en la medida en que ambas se hacen patentes en su comunicabilidad: “el lenguaje comunica la entidad respectivamente lingüística de las cosas, mientras que su entidad espiritual sólo trasluce cuando está directamente resuelta en el ámbito lingüístico, cuando es comunicable” (Benjamin 2001b, p. 61). Esta triple identidad permite aseverar que lo comunicado por el lenguaje es a sí mismo, es decir, que “lo comunicable es inmediatamente el lenguaje mismo” (*Ibidem*, p. 61).

La concepción que subyace aquí es otra muy distinta a la ontología antes mencionada; se trata ahora de un ser inmediato según el cual lo que es, es inmediatamente espiritualidad lingüística que se comunica a sí misma, independientemente de la

---

<sup>81</sup> De hecho, *Para una crítica de la violencia* contiene su propia cavilación respecto del lenguaje en tanto medio. En su reflexión sobre la violencia y el derecho, el filósofo explica el modo en que la violencia del derecho penetró en “la verdadera esfera del «entendimiento»: el lenguaje” (Benjamin, 2009, p. 48) y el modo en que esa intromisión decantó en la punitividad del engaño con los mismos fines míticos que lo definen.

intervención del sujeto. Allí radica la sutileza que alberga la diferencia entre el «en» correspondiente al medio mesiánico -las cosas se dicen *en* el lenguaje- y el «por medio de» propio de un medio útil en la consecución de un fin otro -las cosas se comunican *por medio* del lenguaje-. Mientras que el segundo hace referencia a la exterioridad entre elementos que se vinculan según el principio del dominio, el primero alude a una completa intimidad bajo la figura de la inmediatez mimética: el medio se ha suspendido en sobre sí mismo.

Si esta inmediatez del medio parece mágica, tal apariencia remite no a la ideología de lo forzado, sino, más bien, al desconcierto de la razón subjetivista. La desavenencia surgida de la afirmación de una intimidad lingüística entre las diferentes cosas del mundo es producto, precisamente, de su desacople respecto de la costumbre instrumentalizante e identificante. La apariencia mágica de esa posibilidad del medio pone en evidencia los límites del enfoque burgués e instrumental más que la artificiosidad de la divinidad potencial del lenguaje.

Incluso, “la palabra magia nos refiere, en lo que respecta al lenguaje, a otra, a saber, la infinitud” (*Ibidem*, p. 61): dado que nada se comunica realmente «por medio» del lenguaje -esto es, dado que todo lo que es permanece desoído en la particularidad lingüística que le es propia-, el lenguaje se torna infinito en la medida que resulta imposible limitarlo; él sobreviene, más bien, la condición liminar misma y, sólo en tanto tal, la base de un nuevo ordenamiento de lo real.

Desde allí, el concepto en cuanto nombre ya no sirve para explicar ni comunicar otra cosa, sino que en el nombre “el lenguaje se comunica absolutamente a sí mismo” (*Ibidem*, p. 63). Esta afirmación benjaminiana inquiere las entrañas mismas del supuesto instrumental: la inmediatez del lenguaje en cuanto medio consiste en la expresión de sí mismo en los nombres; en consecuencia, lo subvertido por la suspensión en el medio lingüístico es nada más ni nada menos que el régimen representativo de la realidad.

La persistencia e insistencia en la esfera liminar cobra con ello su entero sentido dialéctico: *limināris*, el vocablo latino que nombra la naturaleza del lenguaje según lo entiende Benjamin, es el nombre exacto del umbral. El carácter umbralado del lenguaje constituye un rito de paso y, en cuanto tal, indica un doble movimiento, un movimiento

tensionado por los polos constituidos entre dos instancias de paso -aquello de lo cual venimos y el lugar al que ingresamos-:

“al pasar por una entrada indicada de varias formas -sea mediante dos postes clavados en el suelo e inclinados el uno hacia el otro, sea por la hendidura en un tronco de árbol... por un aro hecho con una rama de abedul...- se trata siempre de escapar de un elemento... hostil, de librarse de alguna mancha, de separarse de la enfermedad o de los espíritus de los muertos, que no pueden pasar por el estrecho camino.” (Ferdinand Noack, *Triumph und Trumphbogen*, cit. por Benjamin, 2005, p. 419 [L 5, 1])

¿Cuál es el elemento hostil del que el lenguaje, en tanto umbral álgido, constituye una válvula de escape? Benjamin muestra que uno de los brazos en que se despliega la marea de la Ilustración es, precisamente, el del régimen de representatividad. Así como el dominio demanda la configuración instrumental de la razón, así también ella instaaura la representación como la vía para asegurar tal dominio.

Es decir, si el fin de la invención de la razón ilustrada consiste en la sublimación de la irracionalidad atemorizante de la naturaleza, ella (la razón subjetivista) se interpone entre sujetos y objetos para así devenir un instrumento realmente eficiente: cumple el rol de gozne en la forma de representante mediador. En lugar de vincularse con las cosas objetivadas, la razón se erige a sí misma en cuanto una realidad con peso propio. Lejos de propiciar la reconciliación con la naturaleza, ella deviene un ente que se arroga para sí el poder de suplantar lo que es con lo que se piensa. Por eso la racionalidad instrumental es, según su carácter representacional, indisociable del idealismo. A esto se refiere Benjamin cuando declara que “la verdad no entra jamás en una relación y menos aún en una relación intencional. (...) La verdad es la muerte de la intención” (Benjamin, 2012, p. 70).

Para escapar de la miticidad irracional de la naturaleza, el sujeto diseña «por medio» del uso de su racionalidad instrumental una realidad otra, que «representa» lo que el objeto es. La Ilustración se consume como mito, entonces, cuando el sujeto cree dominar el objeto; pero en realidad no logra vincularse con él, sino que se limita a someter conceptualmente lo que su propia razón crea. Este régimen epistemológico expande su

lógica al terreno político, donde la trama estética<sup>82</sup> juega un papel preponderante: la representatividad como médula de la modernidad petrifica la instrumentalidad y la escisión, pero la suspensión en la instancia medial dinamita el anquilosamiento de la esta dialéctica.

Pero antes de continuar avanzando en estas expansiones y consecuencias, detengámonos a caracterizar por completo la tarea que recién iniciamos. Retomemos la reflexión benjaminiana sobre la instancia medial en el ámbito del lenguaje.

Para despejar a qué alude la específica condición medial del medio y en qué sentido este enfoque dista del instrumental-mítico en cuanto divino-mesiánico, Benjamin trama una referencia a la situación adánica. El filósofo acude al libro del Génesis, puesto que sus exposiciones se ajustan a la comprensión del lenguaje como realidad inexplicable y mística, sólo analizable en su posterior despliegue (Benjamin, 2001b, p. 66). El objetivo consiste en recolectar en él lo que se revela respecto de la naturaleza del lenguaje. Según lo relatado en ese libro bíblico, el triple compás de creación, cuyo pulso se marca en hacer/crear/nombrar, patentiza la profunda referencia del acto de creación al lenguaje: él es omnipotencia formadora, creador en cuanto palabra y conocedor en cuanto nombre. Sólo en Dios, quien en un mismo acto consuma la creación y el conocimiento de la esencialidad de la cosa, se da la relación absoluta entre nombre y entendimiento; en él el nombre es la palabra hacedora y, en ese sentido, es también médium para el entendimiento.

Por eso puede afirmarse que Dios hace las cosas cognoscibles en sus nombres, porque Él ha legado al hombre el mismo lenguaje en su condición de médium. A causa de ello, la rítmica del proceso creativo divino se interrumpió en él: Dios no creó al hombre desde la palabra ni lo nombró porque no quiso hacerlo subalterno al lenguaje. El lenguaje llega al hombre como don y su actualidad creativa, presente en todo su esplendor en la entidad divina, se resuelve en el hombre como conocimiento. Mientras que Dios crea en la palabra, el hombre conoce en el nombre.

---

<sup>82</sup> En el siguiente capítulo, el tercero de esta tesis, avanzamos sobre estos temas. Esperamos que queden explicados allí los nudos conceptuales que ahora simplemente señalamos. *Cfr. Infra* Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada.*

En consecuencia, la relación entre hombre y lenguaje no es la de la posesión; él no posee lenguaje como no posee el conocimiento, porque ninguno de los dos está dirigido a la conciencia subjetiva. Por el contrario, según enseña el *Génesis*, el hombre conoce porque le es dado acceder al lenguaje en cuanto médium de la creación. Se trata, como se ve, de un conocimiento más bien mimético que racional: el hombre escucha e interpreta la naturaleza lingüística de cada ente para vibrar en su sintonía y traducir mediante el nombre -miméticamente- lo que la cosa es.

No obstante, el hombre ha caído, o sea, se ha configurado como sujeto. Su pecado original asume una triple significación: en primer lugar, el hombre ha transformado la pureza del lenguaje del nombre en «mero medio», mero signo instrumental; en segunda instancia, el hombre ha perdido inmediatez ontológica de conocimiento y lenguaje y ha intentado restaurarla con la magia del juicio, la cual supondría la inmediatez sentenciadora (es lo que nosotros hemos llamado «representatividad»); por último, la separación entre las cosas y el lenguaje, implícita en la lógica de la instrumentalidad lingüística, ha dado origen a una abstracción en la que ya no se transfiere la continuidad transformativa de las entidades espirituales (lo propio de la traducción), sino que se comparan supuestas igualdades. Es decir, se representan naturalezas divergentes bajo su sometimiento en la figura de lo idéntico.

Así, el abordaje de la naturaleza del lenguaje permite diagnosticar que la determinación subjetiva de la realidad impulsada por la Ilustración y exacerbada en la época moderna decanta en un uso instrumental del lenguaje, el cual no hace más que revelar la instrumentalización del *λόγος* en su integridad: la palabra en su exterioridad comunicante -bajo la lógica de la identidad abstracta y subsumidora- se aleja de la naturaleza y la reemplaza con conceptos.

De allí que la naturaleza persista en el duelo, otro de los nombres del sufrimiento estructurante emergido de la dialéctica ilustrada. La naturaleza no se aflige tan sólo por su incapacidad para comunicarse por sí misma, sino que lo hace doblemente en tanto que permanece innostrada en el lenguaje humano y, por lo tanto, desconocida. De allí la insistencia epistemológica de Adorno y Benjamin en la edificación crítica de una nueva manera de comprender el conocimiento: “es la intrusión de una subjetividad arbitraria,

caracterizada como el mal, lo que vuelve a la naturaleza antes objetiva en triste y muda” (Vedda, 2012, p. 9).

El *Trauer*, el duelo, la tristeza, el sufrimiento configura el modo objetivo de ser de las cosas a un lado y otro de la Ilustración: los sujetos están mutilados por su propia constitución, ellos no pueden conocer nada fuera de sí y tampoco pueden conquistar su felicidad; los objetos, las cosas no humanas, cuya naturaleza también es lingüística, se halla condenada al duelo de su inexpresividad. En este sentido, los extremos dialécticos de la Ilustración se encuentran encapsulados bajo la figura del sufrimiento: los sujetos se ven reducidos a meros objetos incapacitados para la emancipación en la plenitud de su unicidad; los objetos, por su lado, no logran desplegar su propia voz.

Por eso, frente al duelo devenido el modo objetivo de ser de todas las cosas (subjetivas y objetivas) fruto del desconocimiento suscitado por el mutismo de su carácter lingüístico, Adorno y Benjamin insisten en la reconstrucción de una práctica epistemológica «liberada del yo», absolutamente «libre hacia el objeto»<sup>83</sup>.

El duelo provocado por la contradicción entre naturaleza y espíritu no sólo puede ser entendido como el proceso psicológico surgido ante una pérdida irreparable, sino también como el enfrentamiento dialéctico que resarce el honor de una de las partes. La tristeza de la naturaleza exige reparación y, en ese sentido, también invoca la presencia del mesías: la afectación transformativa de lo material demanda la revelación como clave de reformulación epistemológica y, por ende, política.

## **5. Situación límite de la crítica**

### **1. El umbral, rito de transformación**

La esfera de la condición medial expuesta en el análisis del lenguaje constituye, entonces, la posibilidad histórica de atravesar el umbral. Ahora bien, ¿de qué umbral se

---

<sup>83</sup> Volvemos sobre esto en el capítulo siguiente. *Cfr. Infra* Capítulo 3: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista*.

trata? Para responder esto es preciso retomar aquello que dijimos al inicio de este capítulo y que disparó nuestro recorrido por la dialéctica ilustrada de la historia. Adorno afirma que la necesidad de prestar voz al sufrimiento se torna condición de toda verdad, ello demanda la explicación de las condiciones históricas mediante las cuales se produce el sufrimiento como momento irrecusable de lo verdadero. Una vez despejada la manera en que el sufrimiento ha sido producido históricamente, corresponde, entonces, pensar en lo otro: es decir, en los modos de prestar voz a ese sufrimiento.

Para elucidar este punto es preciso recordar aquello que se ha dicho ya en varias ocasiones, pero que ahora podemos expresar con el vocabulario que hemos desplegado: si la historia comprendida en los términos del progreso -con las consecuencias políticas ya desarrolladas- se implica recíprocamente con la instrumentalidad de la razón, la demanda de una Teoría Crítica cristaliza en el desarrollo de una teoría del conocimiento que esté a la altura de los requerimientos actuales del aquí y ahora.

Es decir, sólo pueden advertirse las consecuencias del estado excepcional hecho tradición en su mediación con una nueva manera de comprender y determinar el conocimiento al tiempo que, en simultáneo, sólo se puede arribar a una nueva teoría del conocimiento una vez que su estructura concreta resulta una demanda histórica específica.

En consecuencia, historia y conocimiento, dialéctica y crítica, ilustración y contradicción se demandan uno a otro en su mutua mediación. Dicho con otras palabras, se torna «actual» la construcción de un estado de cosas histórico distinto, fundamentado en la escucha del duelo emergido por la muerte de la unicidad de cada cosa y su consecuencia, la expresión del sufrimiento. Si el decurso histórico conduce al estado paupérrimo de convergencia de lo sufriente con lo verdadero, deviene una necesidad insoslayable la de “destruir la representación del tiempo continuo para hacer perceptible la dimensión salvadora de la historia. Para construir el estado de cosas histórico, [se] debe asumir un papel destructivo” (Andersson, 2014, p. 361).

Con esto se deja entrever algo de lo que hemos hecho hasta el momento, a la vez que nos atrevemos a enunciar en ello el entretejido teórico que hemos propuesto: el estado de lo verdadero demandó que recurriéramos a la explicación histórica que sostenía tal cuestión. Sin embargo, ahora puede verse, el recorrido por el despliegue ilustrado de la

historia ilustrada no se fundamenta en la reconstrucción de una sucesión de hechos más o menos comprobables. Si lo que emprendimos en función de las propuestas teóricas de Benjamin y Adorno fuese una reconstrucción de los modos de subjetivación y objetivación, nuestra tarea acabaría aquí mismo. Una vez recogidos, ordenados y explicados todos los acaecimientos, lo que restaría hacer en todo caso sería una hipótesis más o menos probable.

Pero con ello nos morderíamos la cola: estaríamos denunciando ciertos rasgos de la razón instrumentalizada y de los objetos enmudecidos mediante la reproducción de las mismas estrategias que someten a un lado y otro de los desdoblamientos ilustrados. La consecuencia más grave de ello quedaría expuesta en la imposibilidad de continuar y poder decir alguna otra cosa, ya que la reconstrucción fiel de lo sido condena al silencio expectante y resignado que se intenta combatir desde los comienzos filosóficos de ambos pensadores<sup>84</sup>.

Sin embargo, “un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía” (Adorno, 2005, pp. 62-63). De allí que el recorrido histórico cobre un matiz completamente diferente. Lo que Adorno y Benjamin realizan es la ejecución del método que ellos mismos pregonan. Si mito y razón forman parte de la dialéctica histórica, la creación de un estado de naturaleza en cuanto mito fundacional de la historia ilustrada emerge como la posibilidad adjudicada de la diagramación del propio relato. Sólo empuñando la responsabilidad de contar una historia es que puede decidirse su desenlace.

Entonces, si el sufrimiento ha devenido la matriz de lo verdadero, lo que debe acontecer es la transformación de ese estado de situación. Para ello, se emprende el movimiento dialéctico correspondiente: su modelo es la «situación límite» a partir de la cual se funda un nuevo orden de lo real. Tal «situación límite» alude no sólo a la desesperación implantada por un estado de cosas que se muestra aporético, sino que esta expresión recoge también la condición liminar de la instancia medial: el medio que subvierte lo mítico en divino.

---

<sup>84</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica*.

¿Por qué lo divino resuena en su oportunidad? Es que, si la mirada dialéctica cristaliza en la pureza crítica, lo hace en función de la diagramación de una praxis contradictoria a partir de la cual implantar la ruptura de un ciclo hechizado por las formas míticas de lo siempre igual y la organización de lo que es bajo la lógica de la instrumentalidad.

La insistencia en la instancia medial permite revelar la ambivalencia mesiánica aludida en la tesis VI de *Sobre el concepto de historia*: el Mesías vence al Anticristo cuando destituye el derecho y su violencia revolucionaria se consagra como redentora al instaurar una nueva era histórica (Benjamin, 2006, p. 62). Ahora bien, esa misma referencia sitúa ante un hecho ineludible, el que patentiza que la victoria del Mesías sólo es posible si ha vencido al Anticristo. El movimiento es, nuevamente, doble en tanto dialéctico. La instauración de un nuevo régimen que no sólo escuche, sino que le dé voz a ese sufrimiento producido históricamente sólo es viable mediante una determinada lucha.

Lucha es, precisamente, el carácter incrustado en el concepto *limināris*. La suspensión en el momento umbralado indica la imposibilidad detectada por la teoría del conocimiento de poder resolver homogéneamente el momento del conflicto. Dicho de otro modo, la pausa dictada entre uno y otro extremo del conflicto indica que la razón -teórica, práctica, estética- detecta las consecuencias infecundas de la discursividad explicativa y conclusiva propia de la instrumentalidad; en consecuencia, se declara en rebelión frente al modelo hegemónico que le ordena perseguir fines y sintetizar en la forma de reconciliaciones.

La razón filosófica se torna «actual» cuando ya no pretende resolver en el sentido de separar; cuando ya no trata de establecer un límite entre los diversos elementos del conflicto a fin de identificarlos y, de esa manera, poder subsumirlos bajo la figura total de la solución. Tampoco se trata de discernir lo verdadero de lo sufriente, sino de lo inverso, esto es, de intensificar el momento en que la verdad resulta indisociable del duelo marcado por el sufrimiento.

Es, propiamente, el afincarse en la negatividad de la mediación entendida en estos términos la vía de actualización de la dialéctica. La tarea de una Teoría Crítica es,

justamente, la de limitar en su más puro sentido de verbo infinitivo: introducir una nueva dimensión del límite según la cual lo limítrofe opere no en cuanto una frontera que demanda acreditaciones certificadas, sino, más bien, como una actividad constante mediante la cual, en su infinitud, se abren todas las posibilidades de la conjugación.

Es esta, en rigor, la naturaleza del límite. *Līmen, -inis* dicta su apretado vínculo con la dialéctica en tanto que refiere cierto umbral o puerta. Así, esta figura permite poner en juego la compleja política epistemológica que intentan Adorno y Benjamin: por un lado, someter la historia al peso implacable de la crítica; por otro, conducir las posibilidades de la razón con el salto dialéctico hacia lo nuevo.

El límite establecido por la *Crítica de la Razón Pura* cobra actualidad y se redefine, pues ya no opera como la credencial determinante de la legitimidad o ilegalidad de tal o cual conocimiento, sino que, contra su sentido primigenio, se concibe a sí mismo en cuanto divino. El límite se precipita sobre sí y, de esa manera, hace estallar su carácter restrictivo. Una vez dinamitada su naturaleza prohibitiva, adviene realmente umbral, esto es, un portal hacia una otra cosa.

Esa otra cosa, no debe olvidarse, es precisamente otra porque no está previamente definida. La imposibilidad de pre-delimitación es lo que singulariza esta instancia medial-negativa en la que pretende definirse la interpretación crítica actualizadora de la filosofía<sup>85</sup>. Es decir, lo que permite precisamente una dimensión inédita es el hecho de que de este lado del umbral no determinamos ni prevemos las posibilidades a fin de administrarlas. Umbral - «umbral negativo», para asociar las dos expresiones- define, más precisamente, un trance.

Trance en el sentido más ritual que le cabe. Trance en el mismo sentido en que lo experimentan las religiones afroamericanas, esto es, en cuanto “un estado extático de posesión divina en el que los mitos fundacionales de la comunidad son reencarnados en los cuerpos de los novices” (Andermann, 2018, p. 21). Con esto, el límite asumido como trance no admite de los intervinientes ningún tipo de presunción predeterminada, sino que opera como un experimentar absoluto de todos los elementos: los cuerpos animados e

---

<sup>85</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica; 4. 2. Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad.*

inanimados de la actualidad reviven el pasado en la medida que se sienten invocados por él. Todos ellos traen del pasado aquello que aún vale la pena ser vivido en tanto permanece significando para una comunidad. Esta invocación semántica, grito ceremonial, danza tribal, toma la forma de la posesión y, en medio del ritual, se comprende su verdadero sentido: el estado umbralado de trance es, en sí mismo, un fenómeno de transformación.

En él “el rostro se metamorfosea; el cuerpo todo entero deviene el simulacro del dios” (Bastide citado por Adermann, 2018, p. 21). O, lo que es lo mismo, el umbral propicia el rito de paso de una justificación encubridora y reproductora de lo que es a una interpretación cabalmente crítica por medio de la cual la filosofía se actualiza y la vinculación racional con los vestigios se torna experimentable.

Repetimos lo que dijimos: Benjamin explica en el convoluto L que posicionarse en el marco de un umbral señala que se trata siempre de escapar de un elemento hostil, para, por gracia de un rito de paso, adentrarse en lo desconocido. Aquella mancha de la que se trata de escapar quedó explicada en el momento en que se desplegó la producción histórica del entrelazamiento de sufrimiento y verdad. El desafío que se le interpone a la Teoría Crítica a continuación es, ni más ni menos, que sumergirse por entero en aquello que no hemos podido administrar ni predecir.

Antes de adentrarnos en tan vertiginosa aventura, precisemos algunas otras notas relativas al orden de lo liminar. Ese rito de paso supuesto en la naturaleza del límite indica en su propia estructura el doble ritmo de la dialéctica; el límite-umbral existe en la medida que pone en contacto dos momentos. Esos dos mundos, unidos y separados por la instancia medial, se evidencian en su imposibilidad de comunicarse en la línea de una continuidad. Su punto de contacto afinca, contrariamente, en el conflicto. De hecho, es ese conflicto el que permite la transformación. Así entonces, la «negatividad medial» se constituye en conflicto, y el conflicto asume su rostro auténtico en la forma del enfrentamiento. La lucha a muerte que determinará la naturaleza de un nuevo duelo.

Ahora bien, dado que se trata de un combate, la construcción de la novedad remite necesariamente a su reverso dialéctico. Es lo que Benjamin nítidamente explicó al enunciar que “la «construcción» presupone la «destrucción»” (Benjamin, 2005, p. 742 [N 7, 6]). Con ello retornamos al punto de inicio; la destrucción remite nuevamente a la

instancia vestigial. En lugar de avanzar, nuestro soliloquio es lanzado una y otra vez hacia el mismo mar de lo fragmentario. ¿Es que acaso no logramos arrancarle a la Teoría Crítica nada más que el deseo de lo nuevo en la repetición indiferente de lo abstracto?

Por el contrario, precisamente el fragmento amparado en la instancia liminar de la destrucción-construcción inaugura el sentido novedoso de la crítica y, más precisamente, el de la interpretación crítica que se pretende actualidad filosófica. Otra vez, en el fragmento palpita el núcleo temporal de lo verdadero<sup>86</sup>.

Una vez que recorrimos el largo proceso de la historia ilustrada, podemos ya comprender cuál es el sentido preciso de la fragmentación de todo lo real. Los desdoblamientos fundacionales sostienen cada uno de ellos. Dicho de otro modo, el recorrido ilustrado nos enrostra la patencia histórica de lo fragmentario. Justamente en ello se fundamenta lo que a esta altura resulta de vital importancia: los vectores de la destrucción y la crítica se complementan (Andersson, 2015, p. 362) para cristalizar en la figura de la negatividad.

Pues de lo que se trata es destruir mediante el rigor taxativo de la razón las formas históricas que niegan y ocultan el sufrimiento como condición de lo verdadero. De allí que la construcción sólo pueda edificarse sobre las ruinas que patentizan el estado desdoblado del mundo. El papel constructivo de la crítica se juega, precisamente, en la asunción de una tarea creativa, la de arrancar al objeto del contexto en que se lo amenaza en su núcleo de verdad.

La lectura originaria de la historia ilustrada configura el escenario de modo tal que la actualidad filosófica ya no puede concebirse si no es en la escucha crítica: lo muerto que reclama redención es, justamente, el fragmento enmudecido y, en ese sentido, sufriente. El fragmento sufriente, en cuanto el testimonio del despliegue ilustrado de la historia, empuja hacia el terreno de una nueva teoría del conocimiento que, luego de habilitar tal escucha, asuma el compromiso de darle voz a ese padecer.

---

<sup>86</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

Las determinaciones de esta nueva epistemología atravesada por la política fúnebre emanada de la historia ilustrada son objeto de nuestro siguiente capítulo.

### Capítulo 3: Teoría Crítica, una epistemología encarnada de la memoria

*“La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar” (Hegel, Fenomenología del Espíritu)*

*“Sofía sentíase ajena, sacada de sí misma, como situada en el umbral de una época de transformaciones. Ciertas tardes tenía la impresión de que la luz, más llevada hacia esto que hacia aquello, daba una nueva personalidad a las cosas. Salía un Cristo de las sombras para mirarla con ojos tristes.” (Alejo Carpentier, El siglo de las luces)*

#### 1. Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica

##### 1. 1. Negatividad, expresión de la dialéctica sufrimiento-redención

Hasta el momento hemos logrado arribar a dos puntos importantes: en primer lugar, conseguimos determinar el modo en que las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno apuntan a una actualización teórica en la forma de cierta interpretación crítica vinculada con la convergencia de verdad y sufrimiento<sup>87</sup>; en segunda instancia, esas mismas filosofías condujeron a una lectura originaria de la historia ilustrada, a partir de la cual aquella actualidad filosófica se ve impelida a la escucha crítica de lo muerto que reclama redención<sup>88</sup>. La cuestión de la que debemos ocuparnos ahora es, por lo tanto, de resolver el modo en que aquella interpretación crítica efectiviza la escucha de lo sufriente.

En la medida que llevemos a cabo tal tarea habrá sido puesto de manifiesto lo propio de la Teoría Crítica según la perspectiva de los dos filósofos que motivan nuestra investigación. Pues la explicitación de la específica manera de atender a lo sufriente en una interpretación tan crítica como dialéctica constituye el punto de condensación de las líneas teóricas y las preocupaciones políticas que hemos descripto y enunciado en los

---

<sup>87</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1.

<sup>88</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2.

capítulos precedentes. Así entonces, determinar la actualización de la filosofía en la forma de una interpretación de lo sufriente y enlutado constituye nuestro actual propósito.

El itinerario del desarrollo de la Ilustración en su doble compás de subjetivación-objetivación deja en claro que el proceso de modernización al que se ha visto sometida una parte de este conjunto incierto que podemos llamar - con todos los recaudos que ello merece - humanidad<sup>89</sup>, es inevitable y genéticamente dialéctico en un sentido muy determinado. Aquellas declaraciones sobre la «nueva forma de barbarie» y el «estado de excepción permanente», según lo pronuncie Adorno o Benjamin, muestran su carácter aporético y paradójico en la implicación recíproca de esencia-apariencia, progreso-barbarie y actualidad-muerte.

No obstante, debemos ser cuidadosos respecto de nuestras expresiones. En rigor, no resulta preciso calificar el proceso histórico de la Ilustración con el mote de la aporía. Aunque la caracterización histórica contenida en textos como *Dialéctica de la Ilustración* o el empleo de categorías trágicas («catástrofe», «sufrimiento», por ejemplo) facilitan la construcción de un diagnóstico aciago, tanto en la obra de Adorno como en la de Benjamin es posible rastrear las dimensiones de una filosofía práctica que, aunque no adquiere rasgos programáticos, sí insiste en una reflexión que elabore lo meramente dado.

Recordemos en este punto aquel paisaje teórico en el que se insertan Adorno y Benjamin y el modo que ambos poseen de interpretarlo<sup>90</sup>: contra un positivismo mutilador de la potencia filosófica y contra un idealismo (o un materialismo abstracto) que afirma la trascendentalidad reconciliada inmanente (o inminente), ambos filósofos se empeñan en la elaboración de una teoría tan crítica como material.

“La pregunta por la libertad no exige un sí o un no, sino una teoría que se eleve lo mismo por encima de la sociedad existente que por encima de la individualidad existente” (Adorno, 2005, p. 261), explica el autor de la *Dialéctica negativa*. Con ello queda de manifiesto lo siguiente: dado que la contradictoriedad inmanente a las esferas epistemológica, política e histórica -nacida ella de la dialecticidad histórica- ha puesto en

---

<sup>89</sup> Volveremos sobre esto hacia el final de este Capítulo.

<sup>90</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: *1. Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno.*

crisis la correspondencia de una teoría con una praxis, la praxis no puede ser reducida a una mera teoría, pero tampoco puede operar como la restricción directa de ella.

Ambas instancias no pueden encolarse en una síntesis, sino que la vinculación entre un momento y el otro ha de acontecer dialécticamente (ya que su escisión no es de una naturaleza cualquiera sino, justamente, históricamente dialéctica). En consecuencia, en la contradicción de teoría y praxis asoma la posibilidad no sólo de derrocar el primado del progreso en el decurso ilustrado de la historia, sino también la de rebelarse contra la disposición instrumental de la razón.

Si el pensar dialéctico es dialéctico precisamente porque advierte la contradicción patente que desafía la lógica de la identidad<sup>91</sup>, lo es en la misma medida en virtud de que asume la historia que lo hace posible. Esa historia, cimentada sobre el gesto de oposición ilustrado, no hace más que repetir el movimiento negativo del desdoblamiento. De allí que el pensar dialéctico se oponga necesariamente a la representación de un desarrollo lineal, continuo y sin mediaciones de la materialidad histórica.

Por el contrario, tal como se mostró en el capítulo precedente<sup>92</sup>, el pensamiento dialéctico trabaja los procesos más bien como despliegue de contradicciones, con lo cual se “excluye de antemano tanto la idea de un progreso lineal ininterrumpido, como a la inversa, la representación de una estática y una invariancia social” (Adorno, 2013b, p. 259). Así entonces, frente a la tiranía de lo fáctico o, simplemente, frente a la concreción de la realidad inmediata, al pensamiento dialéctico le es dado andar y desandar la mediatez. Aquel alegato acusatorio que describe a la razón ilustrada en su incapacidad de conectarse directamente con la esencia de lo real se desmorona en la explicitación de su anverso: la bocanada de oxígeno la toma la racionalidad cuando instala su jurisdicción en el espacio de la mediación.

La teoría dialéctica no cae en la elección del cabo o del rabo, tampoco en la construcción de un término medio lo suficientemente templado. La mediación dialéctica

---

<sup>91</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 3. *Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa*.

<sup>92</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración*; 2. 1. *Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada*.

-en cuanto espacio de raigambre filosófica- “no es un punto medio entre dos opuestos, sino que solo se efectúa cuando entramos a un extremo y cuando, en ese mismo extremo empujándolo hacia su última extremidad, descubrimos su propio contrario” (*Ibidem*, p. 330). Es decir, asentarse en medio de la mediación implica asir con decisión el momento de la crítica tanto como el momento de la dialéctica: el momento crítico, porque el pensar sigue empeñado en relacionarse con la verdad; el momento dialéctico, porque esa verdad no es presentada como algo cosificado, sino que es buscada en los fenómenos de la historia mismos (los fragmentos vestigiales<sup>93</sup>).

Ahora bien, esta aproximación hacia lo verdadero supone el desafío de experimentar lo no-simultáneo, de dirigir la atención al vestigio expulsado que no logra integrarse y resulta despedido en las sucesivas contradicciones de la historia, pues

“si, en efecto, la representación de la dialéctica tiene un núcleo temporal, (...) entonces esto significa que es esencialmente también una dialéctica de momentos no simultáneos, esto es, que a partir del desarrollo temporal debe entender precisamente también aquello que, si ustedes quieren, no ha mantenido el ritmo del avance histórico.” (Adorno, 2013b, p. 259)

La Teoría Crítica entonces, en tanto pensamiento dialéctico, asume como su tarea histórica un específico reto epistemológico: el de captar aquello que no sigue el ritmo de la historia o, para usar el lenguaje vertido en páginas anteriores, mostrar aquello que se mantiene sufriendo porque permanece desoído. El periplo por los diversos vaivenes de la dialéctica de la historia en cuanto despliegue de la Ilustración admite ser transitado como el desarrollo de una dialéctica de la racionalidad cuya posibilidad histórica hoy se muestra en la tarea de “constatar todas esas víctimas e injusticias que han quedado en el camino hacia la Ilustración” (*Ibidem*, p. 332).

Esto no significa que la actualización de la filosofía resida en volver a un germen sagrado profanado más tarde por la historia. La labor filosófica actual, según lo entiende la Teoría Crítica inicial representada por Benjamin y Adorno, no consiste en evidenciar lo problemático de una realidad devenida contradictoriamente para, una vez realizado eso,

---

<sup>93</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

restaurar un núcleo original con sus potencias atrofiadas cobijadas en algún tipo de capullo protector de lo irracional.

Lejos de borrar la historia, la posición epistemológica que se orienta por el núcleo temporal de lo verdadero empuña la racionalidad ilustrada y la vuelve contra sí misma: se propone como objetivo mostrar que la homogeneidad presupuesta en la lógica identitaria de la razón está, en realidad, repleta de cicatrices. Hacer de esas cicatrices las huellas del aquí y ahora representa una de las potencias que anidan en los pliegues de la historia.

Si, una vez recorrida la historia en sus diversas vertientes desdobladas, se mide en su peso el carácter antagónico de lo real y se advierte que los vestigios proscritos claman actualización en la forma del sufrimiento, el pensamiento se ve impelido a mostrar la discontinuidad que constituye el anverso oculto de la historia. La Teoría Crítica actualiza la filosofía, entonces, no sólo cuando se apropia del referido núcleo histórico de lo verdadero, sino, aún más, cuando ese núcleo temporal es mostrado en su condición de “verdad negativa” (*Ibidem*, p. 334).

Sólo a partir de lo fragmentario es posible establecer una relación teórica con la verdad, y el fragmento es consecuencia del proceso de creciente racionalización el cual lo ha condenado al sufrimiento; del arco tejido entre ambos momentos surge, entonces, la necesidad de modificar la relación con lo verdadero en aras de transformar de alguna manera el mundo.

Si afirmar el mundo constituye una práctica violenta en tanto que responde a la matriz violenta de la racionalidad instrumental, lo que queda es transmutar: la verdad negativa enseña que, aunque no es posible un concepto positivo de verdad (tal como podría estar garantizado en un contexto de inmediata identidad del orden de las cosas), esa intelección de la no verdad de la totalidad es lo suficientemente fuerte para soportar la construcción de otra epistemología.

Este es el sentido propio y expreso de la construcción de una teoría del conocimiento enunciada por ambos pensadores. La complicidad de cierto modo de determinar lo verdadero con el despliegue político de una historia concebida en la forma progresiva muestra como la única arteria de actualización de la filosofía una Teoría Crítica

que asuma como su materia la historia de las contradicciones desde el punto de vista de aquello que constituye lo verdadero, es decir, desde el punto de vista de lo que sufre. La confección de un pensamiento riguroso atento a los perdigones de la historia constituye la vía de ejecución dialéctico-material del programa crítico.

Si la Teoría Crítica diseñada por Benjamin y Adorno persiste en su referencia a la verdad, lo hace solo en la medida que la verdad no puede concebirse ya como algo cosificado -algo estático en un pasado inicial o en un futuro por venir-, sino que lo verdadero emerge como algo vivo: su vitalidad la extrae de la expresividad de los muertos. “El concepto de verdad de la dialéctica es un concepto de verdad negativo” (*Ibidem*, p. 334) porque se determina, precisamente, mediante la acción directa de aquello acallado. Esto es, aquello destilado como vestigio fragmentario de la historia es explicitado en las causas y determinaciones de su constitución sufriente.

Este es el sentido más riguroso de comprender lo verdadero en su estricta unión con el sufrimiento: cada uno de los fenómenos es cuestionado en sí mismo y demostrado en su propia no verdad; esto es, en su incapacidad de subsunción absoluta e inmediata a un concepto positivo que pretende identidad consigo mismo. En un mundo de escisiones contradictorias, denunciar la identidad positiva como imposibilidad histórica y rasgo del dominio de una razón que se ha instrumentalizado constituye el momento decisivo de la dialéctica.

Dicho de otro modo, las dos fuentes de las que bebe la Teoría Crítica benjaminiana y adorniana se ven maximizadas y mediadas cuando se asume el compromiso crítico de diseñar una teoría del conocimiento que eleve a la superficie el lado oscuro de la dialéctica histórica. La indagación de una epistemología crítica cobra sentido práctico cuando la dialéctica decadencia-progreso es revelada en su faceta muerte-actualidad y conducida, así, a su posibilidad tensional del sufrimiento-redención. Esto porque “la fuerza del miedo y la de la felicidad son la misma, un limitado y creciente estar abierto a la experiencia hasta el abandono de sí mismo, a una experiencia en la que el caído se recupera” (Adorno, 2006, p. 207).

La confrontación con una historia empeñada en dialectizarse sucesivamente bajo la norma del progreso demanda una teoría que tanto actualice la muerte constitutiva del

desarrollo progresivo como evidencia la barbarie implicada en el sufrimiento irrecusable que no se puede borrar de un plumazo. De allí que la actividad filosófica se abra camino -desde las ópticas de Adorno y Benjamin- en el doble movimiento de la dialectización del programa crítico y autojustificación del conocimiento dialéctico, pues sólo en la medida que profundice una y otra arteria podrá tamizar lo verdadero (objeto de la crítica) con el peso de lo anacrónico (contenido en el desandar los fueles contradictorios de la historia).

## **1. 2. Negatividad, materialización del índice medial de la modernidad**

El pensamiento determinado por el carácter antagónico de la realidad está obligado a mostrar, consecuentemente, la discontinuidad histórica y, en ese sentido, está obligado a mostrar también la discontinuidad en la determinación objetiva tanto como subjetiva. Ello constituye un paso insoslayable si la filosofía pretende acatar su impronta crítica (al mantenerse fiel a la verdad) sin olvidar su talante dialéctico (al desplegar esa verdad y empujarla más allá de sí misma). Es decir, para que la filosofía sea algo más que mera tautología, que pensamiento que repite las determinaciones subjetivas del pensamiento y se deja afectar por aquello que no cesa de determinar, ha menester de mostrar algo más que la explicación del sufrimiento y su constitución histórica.

Lo afirmado aquí puede resultar más o menos problemático. Pues ¿cómo es posible que filósofos que mostraron el carácter irreconciliado del mundo en tanto producto de su devenir histórico y que enunciaron, además, la estructuración teleológica de la historia y de la razón como momentos constitutivos de ese desarrollo, arriben también a la afirmación de un momento cualitativamente diferente? En la medida que la línea divisoria respecto no sólo de otros análisis, sino, aún más, respecto de análisis de cuño dialéctico, se marca precisamente en la refutación de las teleologías de la historia, ¿por qué avanzar más allá de la inmediatez del presente? ¿Cómo puede comprenderse que una historia desplegada bajo el régimen reproductor de la identidad, sostenido él en los desdoblamientos epistemológicos de la esencia-apariencia, abra algún tipo de espacio para afirmar la diferencia? Incluso, ¿en qué sentido el desdoblamiento fundacional de una ontología escindida en subjetividades creadoras de objetividades puede desembocar en algo distinto que la determinación unidireccional del mundo? ¿De qué manera la

constatación de una civilización bárbara sostenida en su legitimidad por la norma irrevocable del progreso es compatible con la proyección de un espacio histórico normado con reglas que suspenden el estado excepcional permanente?

La puerta de salida de este laberinto en el que nos encontramos inmersos la hallamos cuando advertimos de qué están hechos sus pasadizos. Es decir, si atendemos a la línea argumental propuesta por ambos filósofos queda a la vista que se trata no de una dialéctica que traiga a la luz los vestigios de la historia para iluminarlos a ellos también. Este otro momento vaticinado como la posibilidad de cierta transmutación en la instancia de la mediación histórica opera, más bien, en el orden de la disidencia.

La tesis IX de *Sobre el concepto de historia* brinda una imagen clara de esto. La mirada estupefacta del *Angelus Novus*<sup>94</sup> expone con contundencia la identificación del progreso con la barbarie. Esta identificación, manifestación del despliegue histórico de la Ilustración, permite captar el progreso como una verdadera catástrofe. Benjamin explica que “hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada” (Benjamin, 2006, p. 155). Lo catastrófico del despliegue histórico amparado bajo la ley del progreso radica en que la producción de novedad a ella asociada “es sólo aparente porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte” (Reyes Mate, 2006, p. 163).

La catástrofe de la historia emerge, como muestra Benjamin, gracias a un particular ejercicio de la mirada practicado por este ángel; él queda paralizado por este mirar. Empero, lo importante es que esa mirada es de carácter dialéctico, pues ella se ejerce sobre otra cosa. El otro polo constitutivo de la mirada angélica, o sea, aquello mirado “él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas (...). Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos” (Benjamin, 2006, p. 155).

La mirada del ángel es la calificada como la del alegorista. El complejo concepto de «alegoría», determinado por Benjamin en distintos lugares de su obra<sup>95</sup>, se define en

---

<sup>94</sup> Como es sabido, la difundida referencia al Ángel de la historia es tomada de la imagen elaborada hacia 1920 por el pintor suizo Paul Klee.

<sup>95</sup> Principalmente, *Libro de los Pasajes, Origen del Trauerspiel alemán y Zentralpark*.

relación a los fragmentos expulsados por la lógica de la historia. La alegoría lleva la huella de la violenta actividad precisada para derribar la armónica fachada del mundo, por eso “lo que es afectado por la intención alegórica queda separado de los contextos de la vida: resulta a la vez destruido y conservado. La alegoría se aferra a las ruinas” (Benjamin, 2005, p. 337 [J 56, 1]).

Ese aferrarse marca el acto de mirar ejecutado por el ángel de la historia. Él mira los vestigios de la historia ilustrada y logra comprenderlos en su calidad de muertos-actuales. En cada fragmento muerto encuentra el susurro de vida que punza en ellos y se abre paso entre los escombros. Cada vestigio de la historia se le presenta a la mirada del ángel en cuanto cadáver; no obstante, él está afincado en el presente, que él tenga los ojos desenchajados y la boca abierta responde a su inquietud por no repetir el pasado, es decir, por su deseo de arrancarle la novedad a esa historia catastrófica.

«Catástrofe» alude a un suceso que produce mucho daño, sí. Pero también se trata de un acontecimiento cuya cualidad definitoria es la de lo inesperado. La catástrofe indica un hecho desgarrador en el transcurso lineal de la historia en dos sentidos: en cuanto que produce dolor, pero también en cuanto que puede romper la historia. Así entonces, los muertos expulsados por la dialéctica ilustrada se hacen escuchar desde su propia condición de cadáveres; ellos gritan que la catástrofe y la revolución se encuentran en el presente histórico. Cada uno de esos conceptos, «catástrofe» y «revolución», porta un índice de novedad histórica y “Benjamin demuestra que lo nuevo responde no a una concepción afincada en la idea del progreso, sino a la irrupción de lo catastrófico” (Forster, 2014, p. 374).

La catástrofe revela su lado actual no sólo en su capacidad de muerte, sino en la fuerza de su irrupción inesperada. Por eso, la catástrofe consecuente del despliegue dialéctico de la razón ilustrada muestra el cariz político de la dialéctica muerte-actualidad: sólo después de una aniquilación es posible esperar una redención.

La esperanza de un estado mesiánico de la historia no se alimenta del progresivo desarrollarse de la historia, “de su ascendente marcha hacia la felicidad, sino de la posibilidad, de ningún modo garantizada, de la ruptura de la continuidad a través de una catástrofe dislocadora” (*Ibidem*, p. 378). Si cada perfeccionamiento en la escala progresiva

de la historia supone la expulsión y muerte de un fragmento de lo real, los fragmentos no hacen más que amontonarse en las afueras de la historia que progresa, haciendo del sufrimiento la única línea de continuidad concreta de tal historia. Ahora bien, esa pila de cadáveres, engrosada sistemáticamente, cobra una silueta cada vez más cristalina.

Ante ella, es posible asumir la mirada del *Angelus Novus*: dejar de juzgar los muertos de la historia como la consecuencia deductiva de una historia progresiva para verlos en su doble carácter catastrófico. La línea epistemológica ensayada por Walter Benjamin y Theodor Adorno hace de las dialécticas muerte-actualidad y sufrimiento-felicidad su programa precisamente en el índice de verdad negativo de la catástrofe. Ellos denuncian la naturaleza catastrófica del despliegue ilustrado, pero sin perder de vista la potencia catastrófica mediante la que cada cadáver es capaz de desconyuntar su propia muerte.

El ritmo de la dialéctica muerte-actualidad alude al de la dialéctica sufrimiento-redención porque “la redención se aferra a la pequeña grieta en la catástrofe continua” (Benjamin, 1992, p. 205). La mirada fija en cada uno de los muros del laberinto modernidad, cada uno de ellos puestos y dispuestos históricamente -determinantes del adentro y afuera del progreso-, conduce a la constatación del hecho negativo por antonomasia: el núcleo temporal de lo verdadero no sólo manifiesta la movilidad histórica de cada cosa, sino fundamentalmente el “primado de la historia sobre el ser” (Adorno, 2013b, p. 46). O, dicho en otros términos, la regularidad de este despliegue histórico que arremolina sobre sí mismo una y otra vez es, precisamente la alteración histórica. Entonces, antes de saltarle por encima al laberinto, quizás sea más apropiado permanecer en él hasta que las paredes se desvanezcan.

Lo fecundo de la dialéctica se manifiesta en la mediación como jurisdicción de la negatividad<sup>96</sup> porque ella revela que

“la necesidad, en verdad, no reside allí donde las cosas siguen siendo iguales a sí mismas y son idénticas unas a otras, sino que lo necesario son, precisamente, las grandes leyes del desarrollo en virtud de las que aquello que es igual a sí mismo se convierte en otro,

---

<sup>96</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 5. Situación límite de la crítica; 1. El umbral, rito de transformación.

en algo distinto a sí mismo, a fin de cuentas, en algo que se contradice a sí mismo.” (Adorno, 2013b, p. 47)

Si se ha vuelto evidente la cosificación del mundo, el ejercicio crítico de una filosofía en rigor dialéctica no consiste en diseñar un mundo distinto y no cosificado, sino más bien en luchar contra la cosificación e intentar vencerla comprendiéndola en su propia necesidad;

“es decir, que los fenómenos de entumecimiento, de esclerosis de las instituciones, de la alienación de todo aquello que se nos presenta como algo ajeno, y que nos somete, que [este pensar] deriva todo esto, a su vez, también del concepto histórico; en este punto, tomado como histórico en términos de la necesidad enfática (...) porque entender una cosa en sí misma debería ser, en realidad, lo mismo que entender la necesidad histórica de una cosa en todos sus niveles.” (Adorno, 2013b, p. 49)

Este punto constituye el elemento fundamental en el que se encuentran las distintas líneas que hemos recorrido previamente y que, en ese sentido, representan la estrategia para habitar el laberinto de la modernidad. Pues las inmediatas palabras adornianas no dicen otra cosa que la dialéctica es “la tentativa de comprender las contradicciones objetivas que residen en la realidad” (*Ibidem*, p. 49). Esta comprensión pone en juego, nada más ni nada menos, lo propio de la interpretación crítica del sufrimiento devenido objetividad histórica.

Si el despliegue dialéctico de la historia encuentra su dialecticidad precisamente en el acto de desdoblamiento y oposición -esto es, en un acto de negatividad evidente-, el momento transformador implicado en el umbral moderno de la historia no acontece en la suspensión «de» esa esa negatividad, sino en la suspensión «en» esa negatividad.

La fuerza opositora que ha devenido en la imposibilidad de reconciliación entre todas las particiones ontológicas revierte su manía disgregadora en una operación distinta a la del cese de sus funciones. La cuestión decisiva en la dialéctica crítica es que el objeto al que se dirige el pensamiento nunca se le presenta a él como un objeto determinado en sí mismo y cerrado en todas sus cualificaciones, dispuesto para ser sometido a la red categorial con la que se pretende pensarlo. La discusión epistemológica de la dialéctica crítica no es una discusión en torno a los conceptos más o menos apropiados para pensar

más o menos correctamente. Tampoco se caracteriza la dialéctica crítica por proponer un régimen «otro» de acercamiento a lo verdadero, ni siquiera por caracterizar lo verdadero con predicados irreverentes.

La óptica distintiva de la dialéctica diagramada por Benjamin y Adorno consiste en sostener su epistemología sobre el hecho histórico determinante de la Ilustración: “que no hay objeto que, precisamente en la medida que se nos presenta como objeto determinado, no contenga en sí mismo también pensar, en sí mismo sujeto” (*Ibidem*, p. 339) así como no hay totalidad alguna que pueda ser siquiera concebida si no es en su mediación con los fragmentos que expulsa fuera de sí.

Esta perspectiva epistemológica diagrama la particularidad de su punto de vista en el hecho de que asume cabalmente el primado de la historia sobre el ser, y desde allí -y sólo desde allí- se encomienda a la búsqueda de lo verdadero. No temporiza la verdad meramente, como si la historia fuese un apósito de la verdad; la epistemología crítica impulsada por Adorno y Benjamin se sumerge en la dialéctica -en cuanto materia de la historia en que han devenido los sujetos y los objetos- y descubre allí la verdad como catástrofe.

Ambos filósofos comprenden la catástrofe como la realidad constitutiva de la verdad. Aun así, lo propio de la Teoría Crítica que ambos construyen consiste no en intentar limpiar esa verdad de sus jirones catastróficos, sino que, por el contrario, el empeño se direcciona para embarrar lo catastrófico con su verdad y viceversa.

Respecto de los sujetos y objetos, la dialéctica se asienta en el hecho histórico de la Ilustración; o sea, la escisión ilustrada fundamental implica que la figura del sujeto se constituye esencialmente en su mediación con el objeto, al tiempo que él, el objeto, para ser tal, es necesariamente mediado por el pensar subjetivo.

Respecto de la totalidad y los fragmentos, éstos indican un modo determinado de configurarse lo verdadero. Para entrar en contacto con la verdad, entonces, es preciso advertir que esa recíproca mediación de los momentos subjetivos y objetivos conduce a la conclusión de que ni el todo ni el fragmento le están dados a la razón de manera inmediata. La dialéctica crítica tampoco se define, entonces, por su acción iluminadora de las

esquirlas desperdigadas por la lógica de la identidad; una acción tal supone la accesibilidad contigua de razón subjetiva y realidad objetiva.

Se trata, más bien, de aprehender las heridas sufrientes de la historia en la ejecución de un doble movimiento: primeramente, conocer los fenómenos singulares dentro de la totalidad de la que extraen su sentido (por estar incluidos o expulsados de esta totalidad) y les es dado actuar al tiempo que, en segundo lugar, esa totalidad, en la medida que no le es accesible inmediatamente a la razón, es en consecuencia deducida de las mismas singularidades que explica. O sea, explicar la cosa singular en su relación con la totalidad sin hipostasiar la totalidad.

Así entonces, lo característico de la epistemología crítica diagramada en el plan de actualización filosófica emprendido por Benjamin y Adorno consiste en asestar el carácter problemático de la modernidad no en la búsqueda de soluciones fuera de él mismo, sino instalándose en la savia misma de esa problematicidad:

“El curso de la historia como se presenta bajo el concepto de catástrofe no puede, en realidad, demandar mayor atención a quien reflexiona que el caleidoscopio en la mano de un niño, en el que lo ordenado se derrumba para formar un nuevo orden con cada giro. Esta imagen está totalmente justificada. Los conceptos de los gobernantes fueron siempre los espejos gracias a los cuales se formó la imagen de un «orden». -El caleidoscopio debe ser destruido.” (Benjamin, 1992, p. 177)

La constatación de un estado de las cosas cuyas esferas constitutivas emergen no sólo en conflicto sino, aún más, en la dificultad de reconciliación decantó en el dictamen de una verdad convergente con el sufrimiento. Esa verdad arrastró a la indagación de sus condiciones materiales de producción y, a partir de la investigación de la historia de ese modo de producción de lo verdadero, se llegó a la conclusión de que los desdoblamientos operan en cuanto las columnas vertebrales de este animalejo llamado modernidad. Ahora bien, esa misma fuerza desmembradora admite como una de sus variantes históricas suspenderse en su momento ritual: lo que nos preguntamos ahora, entonces, es cómo esa negatividad diagrama concretamente su condición medial divina.

### 1. 3. La apropiación del *Jetztzeit* epistémico

Si el despliegue ilustrado de la historia ha conducido al moderno estado laberíntico, se torna menester explicitar los pormenores de la estrategia de salida anunciada en la mediación divina. Ahora bien, ¿por qué afirmar una salida? En primera instancia, porque contra toda forma mítica de la identidad instrumentalizante, no debe olvidarse que “un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía”<sup>97</sup> (Adorno, 2005, pp. 62-63).

Sin embargo, “lo nuevo es el anhelo de lo nuevo, pero apenas lo nuevo mismo: de esto adolece todo lo nuevo” (Adorno, 2004, p. 50). Si tamizamos esto con lo desplegado por Benjamin en relación a la moda y su capacidad de novedad<sup>98</sup>, salta a la vista que lo que se presenta como utopía es, necesariamente, algo negativo frente al dictamen de lo existente. Sin embargo, justo porque se opone a lo existente está también sometido a lo existente: la utopía no puede concebirse si no es en relación con aquello a lo que se opone. Su vinculación con lo real es estrictamente negativa porque su contenido y su forma remite a lo que se opone.

«Querer la utopía» no consiste, por lo tanto, en construir lo existente como si fuera eso mismo la utopía, tal y como lo hizo Hegel al absolutizar las expresiones históricas de su tiempo como las culminantes. «Querer la utopía» no significa concretar la utopía de inmediato, sino establecer el pensamiento «en» la mediación con el objetivo de extraer de ella su negatividad, implica asentarse «en medio» de la catástrofe para torcer su rasgo inesperado, para cepillarla a ella también a contrapelo.

Que “la posibilidad real de la utopía (...) se une en una cumbre extrema con la posibilidad de la catástrofe total” (*Ibidem*, p. 51) no indica solamente que progreso y barbarie se encuentran dialécticamente unidas, que a todo acto progresivo subyace una acción bárbara. Indica también que en la catástrofe reaparece cierto rasgo mágico del que hay que apropiarse.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 5. *Situación límite de la crítica; 1. El umbral, rito de transformación.*

<sup>98</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 3. *Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración; 3. 2. Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica.*

Si la magia consiste en la negación de todas las determinaciones conceptuales (propias de una racionalidad ilustrada) de la realidad, la utopía tiene entonces algo de nigromancia: para construirla hay que invocar a los muertos. Construir (y no reconstruir) en oposición al sufrimiento demanda un trabajo con la negatividad constitutiva de la historia: apoderarse de esa negatividad como lo repleto de ahora constituye el desafío epistemológico de una filosofía crítica actual. Pues se aspira a que algún día la utopía forme parte de la historia, pero “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo repleto de ahora” (Benjamin, 2006, p. 223).

Así entonces, el laberinto moderno se revela como una totalidad problemática, antes que como una línea de aventuras. La estrategia que brota de las filosofías de Theodor Adorno y Walter Benjamin no consiste en saltarlo por encima ni esquivarlo por el costado: la materialidad irrecusable del pasado no se condena con la indiferencia voluntariosa ni con la desfachatez original de la osadía gratuita. A pesar de que sea factible desear el salto o eventualmente brincar por sobre el dédalo, la mera posibilidad de hincarse y tomar impulso pone de manifiesto que hay un suelo fungiendo de plataforma. Antes está la historia. Ambos filósofos alemanes proponen, más bien, reordenar esa historia al estilo de un mosaico: juntando sus añicos para construir una imagen distinta.

El tránsito anunciado como posibilidad histórica recae en la suspensión de la dialéctica en el momento de la negatividad. El momento de la mediación engarzado en la potencia negativa es fiel a los requerimientos de la dialéctica y de la crítica, ya que sitúa la verdad en el rigor del movimiento objetivo de la historia. El pensamiento asentado en la negatividad procura no totalizar el fragmento ni hipostasiar la totalidad, al tiempo que no absolutiza las determinaciones puestas por el sujeto ni eterniza las condiciones bajo las que aparecen los objetos.

De esta manera, la filosofía consigue establecer una relación tan concreta como crítica con el espacio en el que arraiga. La utopía histórico-política es asumida por ella como utopía epistemológica: en tanto que el anhelo político consiste en ingresar a una era histórica la cual haya logrado sustraerse a la ley del progreso y, en consecuencia, un momento de la historia en el cual la verdad deja de estar entrelazada al sufrimiento; el

ensueño epistemológico de la filosofía estriba en abrir con la razón y sus posibilidades aquello expulsado por la razón misma.

Ya que la racionalidad constituye la estrategia fundante del despliegue ilustrado, productor de las condiciones modernas de sufrimiento, atacar la racionalidad desde sus entrañas emerge como la vía más material para transformar la historia.

Así entonces, aquella aparente oposición entre una filosofía transformadora de la realidad y un pensamiento interpretador<sup>99</sup> se manifiesta inconsistente en este contexto. La evaluación según la cual no hay un sentido unitario de lo real, una absoluta congruencia del pensamiento consigo mismo y con el mundo histórico total; no va en detrimento del diagnóstico que establece el entrecruzamiento de las esferas disgregadas de lo político, lo histórico y lo epistemológico.

En los puntos de contacto de ese entrecruzamiento tanto como en sus líneas de discontinuidad e, incluso, en las estrías que revelan las tensiones y conflictos que marcan la historia configuradora de tal interseccionalidad, la Teoría Crítica establece una zona de trabajo caracterizada por la elaboración de interpretación crítica. Esta propuesta epistemológica es atravesada por los conflictos histórico político que la propician.

Frente al proceso diferenciación racional expuesto en la radical disgregación de las esferas sociales, la instancia de la mediación como momento de emergencia de la verdad negativa muestra que esa totalidad a la que aspira una teoría dialéctica no es una totalidad de la continuidad (lógica u ontológica), sino que es en sí misma discontinuada y su hilo conductor está marcado por el sufrimiento de los condenados a muerte. Obstinarsse en el sufrimiento constituye el modo crítico de abrir dialécticamente una instancia distinta a la del sufrimiento.

Por qué el deseo político se diseña en la eliminación del sufrimiento como condición de lo verdadero es algo que no logramos explicar cabalmente. Esgrimir razones coherentes en pos de la eliminación del sufrimiento se presenta como la trampa ilustrada: explicar por qué el sufrimiento, en sus distintas manifestaciones, es un ingrediente

---

<sup>99</sup> *Cfr. Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica;* 4. 2. *Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad.*

indeseable de la realidad implica someter el deseo a la identidad que precisa toda explicación. No obstante, renunciar a tal cuestión significa no sólo ceder a la identidad ilustrada, sino aún más, concretar la imposibilidad y cerrar la historia.

Quizás las razones se le escapen a la razón. Quizás las causas concretas de ese deseo sean escurridizas y se le diluyan al entendimiento porque en el momento en que la inteligencia las atrape vuelvan a desaparecer bajo la figura de lo idéntico. No obstante, “de la necesidad que tiene la filosofía de operar con conceptos no puede hacerse la virtud de su prioridad, como tampoco, a la inversa, puede hacerse de la crítica de esta virtud el veredicto sumario sobre la filosofía” (Adorno, 2005, p. 23).

Salvar a la filosofía de su propio fetichismo supone comprender la mediación histórica que la atraviesa. Así como el concepto nace de la necesidad de dominio y, en consecuencia, nace subsumiendo la multiplicidad en la abstracción de la identidad, es precisamente el hecho de haber nacido lo que lo vuelve históricamente objetivo. Y de esa objetividad histórica la filosofía extrae su actualidad: “teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa” explica Adorno (*Ibidem*, p. 22).

Así entonces, si la filosofía no puede cambiar la historia por sí misma -pues, la pretensión de una relación fluida entre la razón y la realidad en cuanto totalidad ya fue evidenciada en su inviabilidad<sup>100</sup>-, la politicidad del escenario histórico tampoco ha de revertirse si se prescinde de la filosofía. Ella es el espacio en donde de manera explícita lo verdadero como parte del devenir histórico es puesto en cuestión: “el trabajo de la autorreflexión filosófica consiste en desenredar esa paradoja” (*Ibidem*, p. 21).

A tal efecto, hay que sentarse en el epicentro del laberinto moderno y detenerse en él. Enrostrar la impotencia de la indescifrabilidad con la desazón causada por el deseo de libertad que no se concreta para organizar ambos sentimientos,

“pues organizar el pesimismo no significa otra cosa que extraer la metáfora moral justamente a partir de la política y, a su vez, descubrir en el espacio de lo que es la

---

<sup>100</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento* y 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

actuación política el espacio integral de las imágenes. Un espacio de imágenes que no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa” (Benjamin, 2007, p. 315).

El berrinche suscitado por la complejidad del «Laberinto Modernidad» -cuyo letrero disputa no tornarse epitafio- se vuelve gracias a la negatividad suspendida un posible juego otra vez. Ante la lucha sistemática de la razón ilustrada por conquistar la mayoría de edad, la veta lúdica brota como una estrategia de resistencia. La mediación divina concretada en la suspensión «en» la negatividad deja de repetir el pasado en la forma de una reconstrucción y logra consolidarlo como historia -la propia historia- en la medida que, paradójicamente, sueña con lo que no es mediante la insistencia en lo que es.

En el Convoluto dedicado a pensar los ribetes modernos contenidos en las prácticas de la prostitución y los juegos de azar, Benjamin establece que en la vida desplegada bajo las condiciones materiales de la modernidad las transiciones propias de los ritos de paso no son sólo cada vez más escasas, sino que, aún más, resultan cada vez más irreconocibles. “Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias de umbral” (Benjamin, 2005, p. 495 [O 2 a, 1]) es la sentencia arrojada por el filósofo para caracterizar con precisión tal situación. ¿Cómo, entonces, conducir la catástrofe a lo otro de sí mismo? ¿Cómo hacer de esta catástrofe histórica un umbral efectivo, augurio de la redención?

A pesar del pauperismo experiencial, el autor del *Libro de los Pasajes* señala que una de los pocos actos en que nos es dada aún la experiencia cognoscitiva (pues tal es la esfera en la que se inserta la filosofía propiamente) del umbral es el del sueño. Esto interesa especialmente porque conduce a la determinación definida de aquello a lo que urge arribar, la negatividad en cuanto experiencia liminar y, en ese sentido, divina. Así entonces, es preciso determinar qué indica el sueño en relación a una experiencia umbral.

Si para Benjamin el surrealismo representó un foco de interés constante a lo largo de su vida, fue a causa de que los surrealistas fueron los primeros en descubrir el mundo objetual específico del siglo XIX. El ejercicio onírico expreso llevado a cabo por la vanguardia surrealista otorgó el contrapeso certero de toda resignación. El *Passagenwerk*, su aspiración a determinar la modernidad tanto en sus aristas evidentes como en aquellas más replegadas, define su territorio en el campo de fuerzas tendido entre la concreción y lo onírico (Tiedemann, 2005, p. 13). El fin perseguido por Benjamin en la aplicación del

modelo onírico al siglo XIX es la profundización de la maniobra psicoanalítica y la materialización de la estrategia surrealista. Es decir, mientras que las obras surrealistas exploraban la plasmación de los sueños modernos en los objetos cotidianos, Benjamin se sumerge en las experiencias objetuales a fin de alcanzar la fantasía icónica de una comunidad histórica. Así entonces, si Freud se había sumergido en los sueños del individuo para alcanzar aquella zona de la psiquis inaccesible al uso corriente -consciente- de la razón, Benjamin incursiona en los sueños colectivos materializados en los objetos para alcanzar la zona del inconsciente colectivo.

Este es el modo más concreto de poner en marcha aquella zona de transformación epistemológica que se intentaba descubrir dentro del laberinto moderno. Dicho de otro modo, la exploración de las vertientes oníricas de la modernidad tiene como objeto no la determinación de una zona que escapa a la razón y que se supone inaccesible al uso consciente de la psiquis; en un gesto dialéctico profundo, de lo que se trata es de indagar la propia fluctuación de la conciencia entre la vigilia y el sueño, su muerte y su actualidad.

Esta fluctuación admite ser leída como la traducción de cierta dialéctica -una expresión más de la dialéctica de la modernidad- que se juega entre las fronteras históricas y la posibilidad de sobrepasar la materialidad inmediata dada en la experiencia cotidiana de los sueños.

Lo radical del sueño en cuanto experiencia ritual -y este es el foco de nuestro interés, no debe perderse de vista- anida en dos características fundamentales: en primer lugar, el sueño es la experiencia mediante la cual la disgregación moderna de la corporalidad -y sus potencias en la forma de diversos sentidos prolijamente escindidos- y una conciencia extracorporal entra en crisis al abrir un terreno de «afinidades secretas». En un mundo donde la racionalidad afianza su capacidad de dominio en el confinamiento de la vía mimética del conocimiento<sup>101</sup>, los sueños proporcionan la experimentación de un terreno en el que el yo se comunica de manera mimético-corporal con las cosas: ellas son iluminadas más allá de los usos conscientemente instaurados. En segundo lugar y

---

<sup>101</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4.1. *Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio.*

consecuentemente, el espacio onírico es una esfera en donde el yo pierde el protagonismo que empuña durante la vigilia<sup>102</sup>.

Los sueños hallan su posibilidad de ser narrados en la forma del «había una vez»; así, se encuentran con los cuentos infantiles en su estructura: la conciencia infantil y las potencias oníricas revelan las huellas de aquello que aún es posible, esto es, cierta conexión mimética entre percepción y acción. La experiencia del sueño tanto como la cognición infantil son miméticas en la medida que involucran “la capacidad de establecer correspondencias por medio de la fantasía espontánea” (Buck-Morss, 2014, p. 62).

Atendiendo al abordaje originario de los problemas teórico-políticos<sup>103</sup>, el objetivo se traduce entonces en acercar lo que aún convoca de aquello que se encuentra muriendo con las posibilidades contenidas en las discontinuidades de la misma historia que asesina. Esta meta determina el carácter lúdico de la filosofía: ella se toma en serio el concepto y la catástrofe que le es inherente, pero contraponiéndole, “correctivamente, el momento del juego” (Adorno, 2005, p. 25). Contraponiéndole, entonces, el momento creativo de la utopía expresado en el testimonio de una experiencia mimética y el descentramiento del protagonismo subjetivo.

Este momento creativo, claro está, se afirma sobre la negatividad. Ella, en tanto tal cimiento, hace posible la «apocatástasis de la historia», determinante de la apropiación epistemológica del ahora histórico. La «apocatástasis de la historia» constituye, entonces, el anzuelo de nuestra búsqueda: ella es, concretamente, el gozne mediante el cual la conceptualidad logra cambiar de dirección. Definida como el movimiento de volver a reunir “lo demasiado pronto” con “lo demasiado tarde”, “el primer comienzo” con “la última ruina” (Benjamin, 2005, p. 708 [a 1, 1]), la «apocatástasis de la historia» constituye la cristalización del anudamiento específico de pensamiento y política en el medio de la historia.

---

<sup>102</sup> Volvemos sobre esto más adelante. *Cfr. Infra* en este mismo Capítulo: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista* y 2. 3. *La dialéctica arte-filosofía, posibilidad de la captación plástica de la concepción materialista de la historia*.

<sup>103</sup> *Cfr. Supra* Capítulo 1: 3. *Programa actualizador de la filosofía: la crítica*; 3. 2. *La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen*.

Si la Ilustración como médula de la historia moderna ha devenido en un mundo tan instrumentalizado como contradictorio, asumir su decadencia y cerrazón implica la condescendencia con aquello mismo que se señala. Juzgar la historia en la clave de lo cerrado en cuanto decadente<sup>104</sup> supone repetir el juicio del progreso en su réplica invertida. La lógica que discute y combate la instrumentalización de esa razón sin salirse de los límites que ella misma le propone (y en esto se consume la criticidad programática de la Teoría Crítica en cuanto filosofía actual) consiste en virar la mirada sobre la historia: esto es, en transformar la filosofía de la historia al tiempo que se transforma la teoría del conocimiento.

¿Cómo? Cada época es susceptible de ser distinguida en las dicotomías que la constituyen (eso es, precisamente, el trabajo propio de la *Dialéctica de la Ilustración*). En cada una de esas dicotomías es posible discernir una parte fructífera y una parte infecunda, una parte todavía actual de una parte que ya no dice nada. Dicho de otro modo, en cada momento de la historia es posible advertir la presencia de lo que previamente hemos llamado dialéctica de la actualidad-muerte. Pues Benjamin entiende que esa parte muerta de la historia constituye la negatividad en su vertiente divina:

“Incluso únicamente podrá perfilarse con claridad el contorno de esta parte positiva si se la contrasta con la negativa. Pero toda negación, por otra parte, vale sólo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo. De ahí que tenga decisiva importancia volver a efectuar una división en esta parte negativa y excluida de antemano, de tal modo que con desplazar el ángulo de visión (¡pero no la escala de medida!) salga de nuevo a la luz del día, también aquí, algo positivo y distinto a lo anteriormente señalado. Y así *in infinitum*, hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado haya sido llevado al presente” (Benjamin, 2005, pp. 461-462 [N 1 a, 3]).

O sea, enfatizar la fuerza negativa sobre lo negado para así negar lo afirmado. La apocatástasis histórica no es otra cosa, entonces, que la divinización de aquel movimiento disgregador que conduce hasta el presente en la forma en que lo ha hecho. Es el modo de viabilizar dentro de la materialidad histórica la organización del pesimismo en la ritualización de la negatividad.

---

<sup>104</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

Aunque la verdad ha llegado a configurarse como indisociable del sufrimiento, no por ello deja de ser “el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” (Hegel, 2015, p. 16.). Cuando se dice que lo verdadero contiene un núcleo temporal<sup>105</sup> se dice que lo verdadero es pura y simple negatividad. Pues la historia que hoy habitamos se encuentra teñida en sus múltiples pliegos con la marca indeleble de lo negativo.

La modernidad responde en sus más nítidas características al acto de negación de un en-sí, como demuestra *Dialéctica de la Ilustración*. El reconocimiento explícito del carácter contradictorio de la historia es demandado por el movimiento de negación fundacional de la totalidad irracional y primigenia de la que huyó el hombre. Ahora bien, esta misma negación del en-sí, productora de los desdoblamientos que han erosionado los vínculos con y entre sujetos y objetos, se funda, precisamente, en la fuerza de la negatividad; y ésta halla su carácter objetivo en esta fundamentación histórica.

Este vector histórico, ampliamente trabajado en las distintas versiones de la dialéctica, cobra en las reflexiones críticas de Adorno y Benjamin un protagonismo inusitado por original. El acto de oposición inaugura no sólo la era ilustrada con las consecuencias ya enunciadas, sino que esa acción supone también la negatividad instalada en las amplias variables de la historia. Esa negatividad es, radicalmente, “el devenir del devenir” (Pérez Soto, 2010, p. 55); un despliegue que, «mediante» la lucha, sobreviene otro de sí y continúa forjando la historia.

Por supuesto que ese «mediante» recién pronunciado no indica un medio posibilitador de un fin. La negatividad no se asume como un peldaño en la larga caminata de una historia universal. Ese «mediante» expone al trasluz el talante umbralado del que es susceptible la negatividad. La maniobra fundacional de la contradicción de un en-sí ha desplegado la historia ilustrada de modo tal que lo constatado a diestra y siniestra es la diferencia entre el concepto elaborado por el sujeto y el objeto -diferencia zanjada paradójicamente, dialécticamente, por una rigurosa lógica identitaria-. En este contexto, la contradicción misma aparece, en consecuencia, como el “*index falsi* de la realidad” (Bonnet, 2007, p. 38), como el índice de la deficiencia de la racionalidad

---

<sup>105</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

instrumentalizada en relación a los objetivos emancipatorios de la Ilustración. Esta contradicción habilita, entonces, la dialéctica no como mero método, sino como el atributo propio de la realidad racional.

No puede perderse de vista un hecho fundamental: que este dédalo llamado modernidad no tiene sólo un hipotético afuera, sino, aún más, un adentro muy específico. Su especificidad anida, paradójicamente, en su indeterminación. Lo que enreda de este laberinto no es entonces lo conocido, sino lo indescifrable. Es decir, la figura arquitectónica se revela intrincada sólo porque conocemos las reglas que instan a resolver la vía de escape, pero no podemos aplicarlas. Si la norma indica que el objetivo consiste en salir, la impotencia emerge al no poder llevar a cabo el juego según las normas preestablecidas.

Así entonces, el acto de rebeldía se configura en la impugnación de las reglas del juego. La triquiñuela crítica consiste precisamente en esto: sumergirse en el dédalo a fin de subvertirlo en la impugnación no de su silueta, sino de su *τέλος*. No otra cosa dice Benjamin cuando recurre al freno de mano en cuanto gesto político revolucionario (Benjamin, 2006, p. 307).

Ante la agitación por concurrir con urgencia a la salida de la historia, el freno de mano accionado repentinamente posibilita el salto de tigre al pasado. Él se consolida en cuanto dialéctico al arrancarle la oportunidad revolucionaria al *continuum* de la historia. ¿Cómo? Sin negarla, tampoco acelerarla. Se trata, por el contrario, de intensificar el rodeo de la historia para arrinconar a la historia hasta dejarla sin salida: “hay que cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita” (Benjamin, 2014, p. 91).

En consecuencia, la faceta transformadora de la negatividad consiste en esa suspensión de la mirada la cual, en lugar de salir de la caverna para encandilarse con las verdades más verdaderas, permanece en ella sin quitarle los ojos de encima a las sombras con la fuerte convicción de que no se trata de ver el sol, sino de jugar con el fuego. Porque, a diferencia del sol, la historia del fuego nos pertenece.

La relación de una racionalidad con el orden de lo real no adviene dialéctica en el pensamiento de Adorno y Benjamin en el sentido de una *adaequatio rei et intellectus*: la

construcción de una epistemología crítica no aborda la razón dialéctica como acomodándose a los atributos esenciales de la realidad, sea ésta históricamente o esencialmente dialéctica. La filosofía actualizada en la forma de una interpretación crítica puede darle voz al sufrimiento en la medida que advierte no sólo los límites de su medio (los límites del concepto y del lenguaje<sup>106</sup>), sino, cabalmente, en la medida que asienta su trabajo en la sustancia histórica configuradora de la modernidad: la negatividad.

En ese sentido, afirma Adorno que la filosofía dialéctica -y a la dialéctica inquietada por el proceso ilustrado de la historia, más precisamente- es inspirada por una experiencia crucial; ella

“es la experiencia de la movilidad fundamental de la cosa misma, en otras palabras: de la historicidad fundamental del mundo, la experiencia fundamental de que en realidad no hay nada entre el cielo y la tierra que sea simplemente así, sino que todo lo que es debe ser concebido como algo movido y algo en devenir.” (Adorno 2013b, p. 45)

Si lo verdadero ha llegado a confluir con el sufrimiento, en ese preciso sentido la filosofía ha llegado a reunirse con la materialidad política de la historia. De allí que el pensamiento de Adorno y Benjamin se detenga no sólo en las estructuras históricas determinantes de la configuración de lo movido referido en la cita adorniana, sino también que el pensamiento de ambos, históricamente determinado, conduce su propio ritmo a la negatividad incrustada en el devenir y maniobra desde allí la apocatástasis histórica. La movilidad histórica, el núcleo temporal de lo verdadero, ampara como una de sus determinaciones que “la necesidad, lo regular, lo abarcador a lo que estamos sujetos, en realidad es, precisamente, esta alteración histórica” (*Ibidem*, p. 46).

Así, la dialéctica suspendida en el momento de su negatividad acentúa el carácter transformador de su naturaleza umbralada cuando aspira “a guardar una suerte de fidelidad a ese carácter antagónico de la sociedad capitalista” (Bonnet, 2007, p. 40) sin desconocerse en ello, sin rehusar su propia potencia dialéctica, la cual se empuja a sí misma hacia el momento transformado de lo nuevo.

---

<sup>106</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 3. *Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa.*

El modo de apropiarse de la historia y hacer de la tensión muerte-actualidad la dialéctica histórica del sufrimiento-redención se da por una serie de actos destructivos: se trata, en uno de sus momentos, de la destrucción impiadosa de la resignación pesimista en la forma de la construcción de una teoría del conocimiento radicalmente nueva.

Este gesto destructivo emerge, no obstante, de la misma construcción histórica. El propio movimiento paradójico de la historia se afirma en la contradicción que la constituye en la medida que el agitar dialéctico de su actividad indica que a la afirmación de la regresión le adviene el coletazo de la negatividad. O, dicho con la impetuosidad hegeliana, “el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 2015, p. 24).

Pues bien, ¿cuándo, efectivamente, la mediación negativa en cuanto condición histórica moderna adviene concretamente divina? ¿Cuándo el espíritu logra conquistar su verdad? ¿Dónde logra la racionalidad situarse en el más absoluto desgarramiento que la constituye?

## **2. Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada**

### **2. 1. La modernidad se desgarran negativamente en la experiencia estética**

Para responder los interrogantes recién planteados Benjamin y Adorno acuden a una esfera diferenciada dentro del proceso de disgregación ilustrado conformador de las sociedades modernas: la esfera del arte. Las disquisiciones de ambos pensadores alrededor de la esfera estética no responden, claro, a una ontología de lo bello; tampoco a un deber ser de las obras de arte. Sus afirmaciones reconocen, en cambio, las posibilidades contenidas en la manera de ser de los objetos artísticos tal y como se presentan en la situación social particular de la modernidad europea. En este contexto, el ámbito artístico conjuga, desde el punto de vista de ambos filósofos, las líneas que se revelan altamente problemáticas y que configuran la zona de acción que se ha delimitado la Teoría Crítica para sí: “la identidad estética ha de socorrer a lo no-idéntico que es oprimido en la realidad por la imposición de la identidad” (Adorno, 2004, p. 13).

La determinación de lo estético en estos términos muestra, por un lado, cómo esta esfera pone en movimiento la dialéctica de la muerte-actualidad y, por otro, indica el espacio estético como aquel donde la convergencia de sufrimiento y verdad se modifica. De allí que la filosofía del arte represente uno de los enclaves reflexivos más empeñosos para ambos gestores de la filosofía crítica de la primera mitad del siglo XX. Lo que resulta relevante en este punto es mostrar la necesidad histórica del interés de ambos filósofos; o sea, explicitar las condiciones que tornaron la reflexión sobre las obras de arte el epicentro de condensación de las inquietudes epistemológicas dirigidas a la apocatástasis de la catástrofe histórica.

No quisiéramos omitir en relación a estos temas las diferencias que separaron a Adorno y Benjamin al reflexionar sobre temas estéticos<sup>107</sup>. Sin embargo, nuestro objetivo -desde el inicio de esta investigación- no consiste en indagar las particularidades que singularizan a uno y otro pensador, sino más bien en configurar algunos complejos problemáticos y líneas teóricas a partir de los puntos de encuentro que podemos identificar entre uno y otro filósofo. En definitiva, tal como expresa Fredric Jameson en su estudio sobre las teorías dialécticas de la literatura, los «sistemas parciales» que representan las filosofías de Benjamin y Adorno “se complementan entre sí, de modo tal que sus aparentes incongruencias se disuelven en una síntesis dialéctica más amplia” (Jameson, 2016, p. 225).

En esta dirección, es posible rastrear en el pensamiento de Benjamin y Adorno la determinación de lo estético como el lugar en el que la negatividad de la dialéctica ilustrada expone su talante umbralado: para ambos, en la experiencia estética “sujeto y objeto, idea y naturaleza, razón y experiencia sensual [están] interrelacionados sin que ninguno de los dos polos predomine” (Buck-Morss, 2011, p. 302).

Si el miedo configura la genealogía de la Ilustración y, en ese sentido, constituye el fundamento de la huida iniciática, la revolución que torna el umbral en un rito de pasaje

---

<sup>107</sup> Son muy numerosos los trabajos que explican estas diferencias. Además de las referidas al inicio de esta investigación (*Cfr. Supra* Introducción), las discusiones en torno al rol de la reproductibilidad técnica, las cavilaciones sobre el surrealismo o ciertas diferencias sobre la valoración de Baudelaire son algunos de los puntos que tematizan especialmente trabajos de este tipo. Sólo como ínfima muestra, puede confrontarse la canónica obra sobre Benjamin y Adorno elaborada por Susan Buck- Morss, citada a lo largo de esta tesis.

ha de pararse frente a él mirándolo al rostro: el comportamiento del sujeto consigo mismo a partir de su relación con un objeto muy específico, la obra de arte, representa el espacio donde se juega la dialécticidad de la ilustración en forma prominente.

Como contrapartida del proceso de modernización consistente en la disgregación institucionalizada de diversas esferas de lo real que tanto alejan el miedo a la irracionalidad de la naturaleza -en la forma de la ciencia- como, en simultáneo, lo introyectan en la administración de las subjetividades -en la forma de la moral y las instituciones estatales dispuestas a tal fin-; “en la orientación del sujeto hacia lo bello en el arte, la dialéctica de la Ilustración hace experiencia de sí misma de forma reflexiva” (Prestifilippo, 2017, p. 86).

En la negatividad de la experiencia estética el ángel de la historia puede encarnar la perspectiva crítica y mirar el carácter catastrófico doble de las ruinas yacentes porque el objeto artístico ha logrado conquistar, dentro del proceso de diferenciación y desdoblamiento de la dialéctica ilustrada, una específica autonomía: la obra de arte ha conseguido independizarse progresivamente de su función parasitaria en el rito.

Dentro del proceso histórico complejo que conduce a la modernidad, la objetualidad artística se ha emancipado “de fines extraartísticos socialmente preestablecidos, sean estos de índole política, religiosa, moral o instructiva” (Wellmer, 2013, p. 235). Esta autonomización del arte implica, en simultáneo, un concepto de arte como esfera de validez en sí misma, cuyo núcleo de verdad no se mide según los parámetros de lo bueno o lo útil. En este sentido, la negatividad de la obra de arte se define en su ser antitético respecto de lo empírico.

No obstante, precisamente porque el objeto artístico extrae su autonomía del despliegue ilustrado de la razón -esto es, de la diferenciación dialéctica de las esferas de configuración de lo real-, esa misma autonomía sólo puede ser comprendida en su objetividad histórica. Es decir, como un hecho social. Por eso la negatividad del ámbito estético es triple: el arte es negativo en primer lugar porque es autónomo, es una esfera de validez *sui generis*; segundo, el arte es negativo en tanto que es crítico, o sea, en tanto que se opone a la realidad empírica y está vertido críticamente contra ella; por último, el arte

es negativo también en la medida que trasciende críticamente toda normatividad estética encontrada (*Ibidem*, p. 234).

En la experiencia artística convergen los dos extremos de la dialéctica ilustrada, sujeto y objeto, de una manera sumamente especial, pues ese encuentro involucra aquel desgarramiento mencionado por Hegel como el epicentro de la dialéctica por medio de la cual el espíritu conquista lo verdadero y en medio del que, según se desprende de las teorías de Adorno y Benjamin, se diagrama la revolución negativa de una dialéctica suspendida. Así entonces, la construcción de una nueva teoría del conocimiento en cuanto inquietud epistemológica, movida y fundamentada por el diagnóstico político mediante el cual se revela una historia sostenida en el sufrimiento y persistente en la vida dañada, encuentra en el ámbito estético el espacio en el que habitar la mediación en su veta divina.

## **2. 2. La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista**

Para comenzar a determinar, entonces, la especificidad del ámbito estético en conexión con las inquietudes epistemológicas de los dos filósofos que ocupan el centro de nuestras inquietudes, resulta propicio comenzar diciendo algo respecto de aquel desgarramiento.

El mismo está referido al desdoblamiento inicial que condujo la historia hasta el punto actual: la huida de la naturaleza como espacio de la irracionalidad amenazante mediante la construcción de una racionalidad identificadora, instrumentalizada e instrumentalizadora, estableció dos espacios aparentemente diferenciados sobre los que se sostienen el resto de las divergencias que hacen del mundo moderno un mundo contradictorio, no reconciliado. Esta escisión constituye no sólo el punto de partida de la historia leída en la clave de la Ilustración, sino también el punto de fuga de las filosofías del arte contenidas en las dos principales vertientes teóricas recogidas por la Teoría Crítica temprana, el criticismo kantiano y la dialéctica hegeliana.

En sus lecciones sobre estética, Hegel establece que el objeto específico de esa disciplina filosófica es lo bello en el arte. Con ello queda excluida expresamente la belleza natural. Hegel entiende que esta diferenciación, en tanto configuradora de la experiencia

del espíritu, le indica a este mismo que “la belleza que resulta del arte es superior a la naturaleza; porque ha nacido del espíritu, que la ha engendrado dos veces” (Hegel, 2008, p. 75). Así entonces, dado que el espíritu es el ser verdadero que en sí comprende todo, la belleza no es una cualidad que descansa en sí misma, sino que lo bello es tal sólo en tanto participe del espíritu. En otras palabras, “la belleza natural no aparece sino como un reflejo de la belleza del espíritu” (*Ibidem*, p. 76).

Hegel no afirma la ausencia total del despliegue de la Idea en el momento de la naturaleza, por supuesto. Adorno mismo ha manifestado en diversas ocasiones<sup>108</sup> cierto repudio a la hermenéutica esquemática y simplista de la dialéctica hegeliana mediante la que se pretende reducir ese pensamiento al movimiento abstracto y mecánico. Al contrario, Hegel establece en el inicio de su estética que la naturaleza, en su inmediatez, es un momento de la Idea y, en consecuencia, es en cierto sentido bella porque “lo bello, hemos dicho, es la idea, no la idea abstracta, anterior a su manifestación o no realizada; es la idea concreta o realizada, inseparable de la forma” (*Ibidem*, p. 116).

Sin embargo, en virtud de esa inmediatez, lo bello natural no es bello para sí mismo ni producido por sí mismo<sup>109</sup>; más bien, la belleza que se le adjudica es una belleza no atravesada por el espíritu subjetivo y, en ese sentido, no atravesada por la espiritualización. Esto es, “la belleza natural es todavía enteramente exterior, no tiene conciencia de sí; no es bella sino para la inteligencia que la ve y la contempla” (*Ibidem*, p. 120). Dado que el objetivo hegeliano consiste en determinar los momentos de lo bello en sí mismos y no en cuanto efectos sobre una conciencia afectada, lo bello natural supone un grado inferior

---

<sup>108</sup> A modo de muestra, dice Adorno que “a la dialéctica, quintaesencia de la filosofía hegeliana, no le conviene ningún principio metódico ni ontológico que la caracterice de manera semejante a como lo hace la doctrina de las ideas al Platón intermedio o la monadología a Leibniz. La dialéctica no es ni un mero proceder del espíritu mediante el cual éste se sustrajese a su objeto (...), ni una concepción del mundo en cuyo esquema hubiese que comprimir la realidad” (Adorno, 2012, p. 235). También: “Las proposiciones semejantes *in abstracto*, tales como «La verdad consiste en tesis, antítesis, síntesis», no son verdaderas en tanto que no se hayan efectivamente ejecutado. (...) estos conceptos, en el instante en que en cierta forma se solidifican, en que se convierten en una suerte de instrucción para pensar dialécticamente, en realidad se transforman en lo contrario de lo que Hegel mismo quiso decir” (Adorno, 2013b, p. 111).

<sup>109</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración; 2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.*

respecto de lo bello artístico; la reflexión sobre esto último recoge y perfecciona la reflexión en torno a lo bello natural.

El gesto mediante el cual se aparta la reflexión estética del ámbito de la belleza natural podría ser interpretado como el movimiento gracias al cual la razón, a sabiendas del desdoblamiento histórico irreversible al que responde, se sitúa en el espacio que históricamente le resulta fecundo para indagar lo que de hecho le es dado a la conciencia y problematizar así las causas de esa escisión que la determina. No obstante, Hegel asume este desdoblamiento en la estética sin hacer hincapié en las limitaciones del espíritu; por el contrario, “en la arrogancia del espíritu frente a lo que no es espíritu, también se esconde, una vez más, un momento de limitación de esta filosofía” (Adorno, 2013a, p. 91).

Desde el punto de vista hegeliano, el concepto de lo bello con lo que ha de trabajar la estética es el concepto que se supera a sí mismo cuando aquel momento de exterioridad se convierte, a través del arte, en algo interior a sí mismo. Pero el ámbito estético evidencia la concepción histórica y antropológica desde el que se lo enuncia: a pesar de tanta dialéctica, Hegel insiste en argumentar a favor de la absolutez de la razón antropocéntrica guiando y culminando la progresión histórica.

La historia del desarrollo de la Ilustración pone de manifiesto que el sufrimiento se presenta en tanto condición de lo verdadero en la medida que refiere la condiciones históricas de la subjetividad y la objetividad; mientras que la subjetividad se halla condenada a la renuncia de la felicidad y la instrumentalización de su herramienta de emancipación -i. e., la razón-<sup>110</sup>, la objetividad persiste en el duelo determinado por el silenciamiento al que tal razón ilustrada conmina su naturaleza lingüística<sup>111</sup>. Así entonces, la razón que pretenda vincularse de alguna manera con la verdad, no puede hacer oídos sordos a ese sufrimiento que la constituye.

---

<sup>110</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 3. Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración; 3. 1. Situación límite subjetiva: la emancipación impide la felicidad.

<sup>111</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. Dos extremos históricos del medio dialéctico; 4.1. Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio.

Por eso mismo, según las propuestas de Benjamin y Adorno, el *quid* de lo estético, y una de las razones que hacen de esta esfera el núcleo de condensación de las posibilidades epistemológicas albergadas en la modernidad, consiste precisamente en la puesta en cuestión del antropocentrismo característico de la Ilustración. Pues, insistir en la primacía de la determinación subjetivo-racional de la realidad significa insistir en el sufrimiento como condición de lo verdadero. Para apuntalar el intento de desmontar tal situación, resulta propicio más bien operar el descentramiento del sujeto decodificado por Benjamin en la experiencia umbral del sueño<sup>112</sup>.

El mencionado descentramiento es uno de los hilos a partir del cual comenzar a responder la pregunta que ya nos hicimos<sup>113</sup> acerca de cómo escuchar el eco de las voces acalladas en la forma de la verdad-sufrimiento e, incluso, las del sufrimiento-redención y sufrimiento-felicidad. Él ocurre cuando se enfatiza críticamente la dialéctica ilustrada: en lugar de salvarla en alguno de sus extremos o en su síntesis, se la suspende precisamente en su conflictividad. El ajuste de cuentas con la Ilustración, el programa de la filosofía venidera, sólo se concreta en la medida que la teoría del conocimiento que de ella resulta es atravesada íntegramente por la dialéctica histórica. En consecuencia, si bien la crítica ha de ser el *organon* del quehacer filosófico, ella no puede decantar en una violencia subjetivista y formal “justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica, empeñada en impulsar una reducción *ad hominem* de todo el universo material” (Vedda, 2012, p. 10).

Frente a ello, esto es, frente a la devenida inconmensurabilidad entre sujeto y objeto, se afirma “la primacía de lo cósmico sobre lo personal” (Benjamin, 2012, p. 231), la “libertad hacia el objeto”, según la reiterada formulación de Theodor Adorno (2013, p. 163; 2005, p. 37). El objetivo consiste en elevar a la superficie aquella contradicción y ejercer la crítica en la suspensión sobre ella. De esta manera, la razón es capaz de empuñar su propia condición medial: la contradicción no funge ya para ella el rol de frontera

---

<sup>112</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. *Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica*; 1. 3 *La apropiación del Jetztzeit epistémico*.

<sup>113</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración*; 2. 2. *Cuarta situación límite: la decadencia del progreso*.

restrictiva, sino que se constituye en el órgano de la teoría. O, mejor dicho, el límite, la condición liminar, el umbral mismo, se instituye en el hábitat de la crítica.

“Benjamin le niega toda entidad objetiva al mal” (Vedda, 2012, p. 9). Esto significa que el sufrimiento en tanto representación del mal no responde sino a la intervención adánica, arbitraria y subjetiva, sobre las posibilidades del lenguaje<sup>114</sup>. El uso del lenguaje en tanto instrumento al servicio de sujeto narra la caída implicada en la Ilustración como condición histórica de las cosas. El filósofo rastrea

“las pistas del mal en la literatura del siglo XIX porque sabe que allí, en ese tiempo de esplendor de lo burgués y de supuesta consolidación de las promesas ilustradas, es posible leer su contracara, aquellas manifestaciones que son negadas por la conciencia reinante.” (Forster, 2014, p. 393)

Entonces, si la historia es el escenario en que se despliega la fuerza de la civilización en la forma del espíritu, la racionalidad que la alimenta no debe ser restituida en su absolutez protagonista, sino evidenciada en su arbitrariedad.

Benjamin (y lo mismo puede aseverarse respecto de Adorno) deduce que el desarrollo dialéctico de la Ilustración no consume su excelencia en la forma de un Espíritu Absoluto como punto de llegada asuntivo, “otorgándole al sufrimiento un papel destacado en el plan de Dios; sino reivindicando una contrahistoria hecha de la memoria de todos aquellos que fueron efectivamente vencidos por las fuerzas dominantes” (Forster, 2012, p. 147). Lo vencido, aquello que no consigue expresarse debido a la mutilación de la naturaleza producida por el desdoblamiento inicial, logra ser oído en la medida que le arrebatada a la subjetividad el escenario principal.

La huida del hombre de la naturaleza se muestra como la quebradura de la unidad de vida y conocimiento. La actitud dialéctica de un conocimiento que asume el duelo de la objetividad y la infelicidad de la subjetividad es, en consecuencia, no aquella que restaura tal unidad partida sino, aquella que la suspende en su máxima tensión. En la medida que el modo de ser objetivo devenido de los objetos es el sufrimiento causado por

---

<sup>114</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4.1. *Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio.*

la violencia subjetivista, la teoría del conocimiento gestada en el seno de la Teoría Crítica asume como uno de sus pilares el respeto hacia la prioridad del objeto.

Esto explica por qué Adorno explica en la Introducción de su *Dialéctica negativa* que lo definitorio de su intento filosófico consiste en hacer del pensamiento una actividad regida por las cosas, y no ya por las categorías de origen cogitativo: a partir de ello “el objeto comenzaría a hablar bajo la insistente mirada del pensamiento mismo (...) Sólo así se le devolvería a la filosofía lo que Hegel llamaba la libertad para el objeto” (Adorno, 2005, p. 37).

Desactivar la violencia implicada en la determinación unilineal del sujeto supone abrir un espacio: Adorno asume y señala de manera implícita el carácter lingüístico de todas las cosas enunciado por Benjamin y afirma él también la necesidad de horadar el abismo entre conocimiento y vida en la actualización de la muerte. El camino para ello queda explicitado en la actitud epistemológica denominada «libertad para el objeto» y «reflexión liberada del yo», según lo enuncie Adorno o Benjamin.

La apertura epistemológica hacia lo otro de la razón conduce a imaginar una historia no dominada por la violencia subjetivista. Ella concretiza aquello que la dialéctica se propone, esto es, abrir con conceptos lo ateorético, lo privado de conceptos: “cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa” (*Ibidem*, p. 23).

Si la filosofía venidera se estructura en la demanda incesante de una autojustificación del conocimiento, ella no puede perder de vista el empobrecimiento de la experiencia en que incurrió en su primer intento, el kantiano. Consecuentemente, la teoría del conocimiento que actualiza la crítica a la luz del devenir histórico emerge como aquella que determina su actividad en la comprensión de una demanda epistemológico-política: no caer en la mera formalidad de una experiencia vacía depende de asumir el carácter constitutivo de lo no conceptual. El desencantamiento de la naturaleza y su potencia se paga con más desencantamiento, pues “el antídoto de la filosofía es el desencantamiento del concepto” (*Ibidem*, p. 24).

Desencantar la omnipotencia subjetiva es, en consecuencia, el requerimiento necesario de una filosofía que ha dejado de convencerse de su disposición del infinito. Llenarse del contenido de lo diverso de la razón instrumentalizadora nubla por entero la pretensión de un conocimiento configurado por la totalidad. Por lo tanto, “no es el momento estético accidental para la filosofía” (*Ibidem*, p. 25).

La justificación de una transformación epistemológica anclada en el espacio de la estética responde a un hecho crucial: la afirmación hegeliana que sostiene que el espíritu se encuentra a sí mismo en su absoluto desgarramiento es apuntalada por Adorno y Benjamin en la sentencia según la cual la filosofía del arte “es capaz de hacer frente a la experiencia de sentir alguna vez en carne propia ese momento de ruptura” (Adorno, 2013a, p. 83).

De hecho, la inauguración moderna de esta posibilidad filosófica se establece justamente en la asunción de tal experiencia ruptural. Kant, la otra vía de alimentación de la temprana Teoría Crítica, posiciona el espacio de la estética en el medio de este vertiginoso abismo. Si bien la *Crítica de la razón pura* contiene un momento estético, es en la *Crítica del Discernimiento* donde el filósofo liga con especificidad cierta experiencia de lo sensible con una capacidad muy especial del conocer.

En el planteo de Kant, a diferencia del de Hegel, lo bello natural es puesto en el mismo plano de dignidad que lo bello artístico: “en efecto, podemos universalmente decir, refiérase esto a la belleza natural o a la del arte, que bello es lo que place en el mero juicio” (Kant, 2010c, p. 142). Esta afirmación de la naturaleza como implicada en las reflexiones estéticas le permite pronunciar al filósofo ilustrado una de sus afirmaciones más contundentes respecto de estos temas. En la “Analítica de lo sublime” se expresa que

“aquello a lo que nos esforzamos en resistir es un mal, y si nosotros no encontramos nuestra facultad capaz de resistirle, entonces es un objeto de temor. Así, pues, para el juicio estético, la naturaleza puede valer como fuerza, y, por tanto, como dinámico-sublime sólo en cuanto es considerada como el objeto de temor.” (Kant, 2010c, p. 98)

En este sintético fragmento Kant anuda algunos de los tópicos primordiales para los intereses benjaminianos y adornianos. Él liga, con cierto tinte de indisolubilidad, el temor al ámbito específico de la estética. Según explica, la naturaleza se manifiesta ante

el juicio estético como una fuerza en la medida que ella sugiere cierta incapacidad de nuestra facultad racional para tomar una medida proporcionada a la apreciación estética de las magnitudes de su esfera. Si bien el temor no avanza hacia la interpelación completa de la subjetividad -en la medida que ella lo controla al advertir en él una instancia ética interior-, la reflexión kantiana sobre lo sublime logra poner de manifiesto un hecho clave de la dialéctica ilustrada: el sentimiento de lo sublime deja al descubierto un momento en que la naturaleza se revela más fuerte que el sujeto. Esto no es otra cosa que la expresión del temor a las potencias de la naturaleza de las que el hombre huyó en la forma de una racionalidad de dominio. El espacio estético de lo sublime permite, entonces, poner al descubierto la relación de dominio con la naturaleza, pero, en simultáneo, permite también advertir que el dominio no es definitivo ni absoluto porque reaparece en la forma de una impotencia surgida ante la inconmensurabilidad estética de lo natural.

La objetividad resultante del proceso ilustrado de la historia se encuentra de duelo debido al mutismo al que lo condena la racionalidad antropocéntrica, pero sus estertores se dejan escuchar en el espacio de la experiencia estética: la afirmación según la cual lo propio de la filosofía actual consiste tanto en la autojustificación del conocimiento como en la escucha del sufrimiento<sup>115</sup> encuentra en esto su vector de posibilidad concreta.

“El hecho de que lo bello natural, en cierta forma, se sustraiga a la determinación por el espíritu mucho más que la obra de arte, como algo siempre en sí mismo ya determinado por el espíritu” (Adorno, 2013a, p. 99) no representa el defecto de lo bello natural en el sentido en que lo estableció Hegel, sino, muy por el contrario, constituye la zona crítica en medio de la cual la razón ilustrada puede reflexionar sobre sí merced a la interpelación protagónica de lo silenciado, la naturaleza objetivada. En ese sentido, puede hablarse de un carácter modélico de lo bello natural: en la experiencia estética de lo sublime se prefigura ya la exigencia de darle “a la naturaleza reprimida su derecho” (*Ibidem*, p.107) contenida en el arte.

---

<sup>115</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 5. *Lo actual se torna programático: la pregunta enunciada por Walter Benjamin* y 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 4. *La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica*.

Así entonces, la disposición espiritual determinada por lo sublime natural asume el contenido histórico albergado en el vocablo elegido por Kant: lo sublime (*sub-līmis*) nos reencuentra con la posibilidad histórica de la mediación divina en la medida que alude -literalmente- a la zona ubicada debajo del umbral. En lugar de señalar exclusivamente la calidad excelsa de un objeto, lo sublime puede ser comprendido en este contexto como la alusión a aquello que, aunque permanece latiendo por debajo de la mirada instrumentalizadora y dominante, emerge a la superficie de las emociones cuando se la experimenta.

Esto porque, para despejar cualquier tipo de equívocos, la naturaleza que incita lo sublime no es una naturaleza escindida de su contenido histórico<sup>116</sup>. De hecho, todo lo opuesto. En la experiencia estética de lo sublime, la belleza natural es capaz de aparecer como algo indomable sólo en cuanto está atravesada por la historia ilustrada del dominio. Esto es, sólo porque la naturaleza fue domesticada en la forma de un objeto reducido a la configuración y necesidades de un sujeto -por principio infeliz- resulta posible que emerja indómita y genere así el sentimiento de belleza.

En la medida que hay historia (económica, política, cultural), hay naturaleza; aquello que aparece como lo primero en el orden ontológico y en el de la sucesión temporal, es, en realidad, un producto de la dialéctica ilustrada de la historia:

“la percepción de lo bello natural como algo en cierto modo inocente, como algo no deformado por los hombres, recién fue posible cuando los hombres no necesitaron más temerle a la naturaleza, cuando la naturaleza se volvió más débil que los hombres.”  
(Adorno, 2013a, p. 111)

En consecuencia, la zona estética denotada en la experiencia kantiana de lo sublime pone en marcha las tempranas inquietudes metodológicas que movilizan las reflexiones de Benjamin y Adorno. Las propuestas de la conferencia de 1932 llamada *La*

---

<sup>116</sup> Aquí salvamos aquello que advertimos en la nota 41 del Capítulo 2 acerca de la relación entre sujeto y objeto, razón y naturaleza. *Cfr. Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración; 2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.*

*idea de historia natural* -pronunciada por Adorno en julio de ese año en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt- así lo expresan.

Frente a las ontologías de la época (la heideggeriana, la hartmanniana, por ejemplo<sup>117</sup>), Adorno entiende que “retransformar (...) en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural” (Adorno, 1991b, p. 118).

Desde la perspectiva de la «historia natural»<sup>118</sup>, naturaleza e historia no son conceptos excluyentes entre sí, sino mutuamente determinantes; es decir, ninguno puede ponerse como anterior ni como causa del otro:

“el dualismo, en otras palabras, no puede anularse por la fuerza de un pensamiento o por medio de un ataque frontal -en todo caso, esos dualismos son ellos mismos la marca y la cicatriz de profundas contradicciones y desarrollos históricos-, pero se les puede permitir a sus polos un recíproco cortocircuito dialéctico.” (Jameson, 2010, p. 157)

El punto de encuentro de los polos con carga contraria, la mutua mediación entre ellos es realizada a través del concepto eminentemente dialéctico de la caducidad. Este concepto, trabajado ampliamente por Benjamin en su obra sobre el *Trauerspiel* (concepto

---

<sup>117</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

<sup>118</sup> La problemática histórico-filosófica que mueve a Adorno y Benjamin a la reflexión en torno de la «historia natural» se nutrió del concepto lukacsiano de «segunda naturaleza», empleado por el filósofo húngaro en obras estéticas como *Teoría de la novela* (1920), pero desarrollado también en textos expresamente políticos como *Historia y conciencia de clase* (1923). Según Lukács, lo histórico configura de tal manera la subjetividad y la objetividad que deviene naturaleza de ellos: “la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacientes en sus conceptos del sujeto y el objeto, la pugna entre su esencia de sistemas «producidos» por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza” (Lukács, 2013, p. 243). En el prefacio a la edición de 1962 de *Teoría de la novela*, Lukács reconoce expresamente su influencia en Adorno, Benjamin y otros intelectuales sobre estos temas: “Entiendo que *Teoría de la Novela* fue el primer libro alemán en el que una ética de izquierda orientada a la revolución se relaciona con una interpretación tradicional-convencional de la realidad. Desde la década del '20 en adelante esta visión jugaría un rol importante. Sólo debemos pensar en *Der Geist der Utopie [Espíritu de utopía]* (1918, 1925) y *Thomas Munzer als Theologe der Revolution [Thomas Munzer como teólogo de la Revolución]* de Ernst Bloch; en Walter Benjamin, hasta en el primer Theodor W. Adorno, etc.” (Lukács, 2010, p. 19).

que el filósofo no abandona en el resto de sus obras y que constituye un claro antecedente para Adorno), refiere el carácter natural de la historia tanto como el carácter histórico de la naturaleza.

La caducidad de los fenómenos históricos tanto como la de los fenómenos naturales deja al descubierto la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada a una y otra esfera en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente. Por eso Benjamin afirma respecto de los literatos del barroco alemán que “se representan la naturaleza como una eterna transitoriedad, y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (Benjamin, 2012, p. 223); pues no se trata tan sólo de enfatizar la recíproca determinación de los conceptos, sino la zona en que ambos convergen: naturaleza e historia se encuentran en su transitoriedad.

Sólo así se accede al doble carácter de cada concepto. La naturaleza revela su lado positivo y activo cuando refiere el ser concreto, mortal, transitorio -los hombres que trabajan y los productos de su trabajo- y, al mismo tiempo, exhibe su lado negativo y estático al referir el mundo aún no incorporado a la historia, aún no penetrado por la razón, la irracionalidad todavía no domesticada. La historia, por su lado, deja ver su lado positivo en la praxis social dialéctica (el comportamiento social en el que puede aparecer lo nuevo), mientras que su lado negativo refiere la reproducción estática de las condiciones y relaciones de clase (Buck-Morss, 2011, pp. 139-140).

Ignorar uno u otro extremo de cada concepto supone perder de vista su impronta dialéctica y, con ello, su negatividad crítica. Los elementos «naturaleza» e «historia» no se disuelven el uno en el otro “sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (...) como signo de la naturaleza” (Adorno, 1991b, p. 126).

En este enclave dialéctico contenido en el concepto de «historia natural» aparece la estética como un itinerario inestimable. El espacio de anclaje de la estética se vuelve epistemológicamente valioso cuando se la comprende como el lugar en que emerge no lo superado, sino lo reprimido. La obra de arte se encuentra necesariamente remitida a la naturaleza porque en el medio de ellas dos se juega la veta ilustrada en un sentido negativo; es decir, obra de arte y naturaleza “están remitidas la una a la otra en tanto que antítesis

puras: la naturaleza, a la experiencia de un mundo mediado, objetualizado; la obra de arte, a la naturaleza, al lugarteniente mediado de la inmediatez” (Adorno, 2004, p. 89).

Incluso, la experiencia de lo bello natural en el sentido dimensionado por Kant hace comprensible el intrincado concepto benjaminiano de aura. Al momento de clarificar qué es el aura, Benjamin ilustra este concepto histórico con el concepto del aura propia de objetos naturales. Esto es, la característica definitoria de las obras artísticas (sea en el sentido de la posesión o de su atrofiamiento) se comprende claramente en su estricta remisión al mundo de la naturaleza.

Por eso afirma el filósofo que el aura en tanto el muy especial entretejido de espacio y tiempo cristalizado en la aparición única de una lejanía, independientemente de lo cercana que pueda estar, se comprende sólo acudiendo a la imagen de lo sublime: “reposando en una tarde de verano, seguir la línea montañosa en el horizonte o en la extensión de la rama que echa su sombra sobre el que reposa , eso quiere decir respirar el aura de estas montañas, de esta rama” (Benjamin, 2015, p. 31). El concepto de aura contiene la expresión concreta de la historia natural en la medida que hace de la naturaleza la clave de la caducidad de lo histórico.

En el carácter lejano de lo próximo es posible advertir el índice inaprensible de lo estético. La línea montañosa del horizonte introduce la experiencia de lo sublime en la medida que se manifiesta como una fuerza, pero ella logra manifestarse como una fuerza en tanto se revela inasible para una razón que intenta detenerlo en la figura de lo idéntico: el concepto. Así, “lo bello natural alude a la supremacía del objeto en la experiencia subjetiva” (Adorno, 2004, p. 100): en otras palabras, presenta la clave de divinización del umbral constituido por la racionalidad ilustrada.

### **2. 3. La dialéctica arte-filosofía, posibilidad de la captación plástica de la concepción materialista de la historia**

La huella de lo no idéntico, de lo mutilado que reclama ser oído, aparece en su posibilidad umbralada aún en un sentido más. El duelo provocado por la contradicción entre naturaleza y racionalidad subjetiva se muestra dentro del espacio estético en la forma

de un enfrentamiento dialéctico que demanda resarcimiento. La problematicidad dialéctica de esa unidad tensional entre la fuerza de lo fúnebre y la razón habilita la confección de un juicio sobre lo bello en relación a una finalidad sin fin más allá de la dimensión estrictamente kantiana.

En la primera de las críticas, la que en el escalafón de la trilogía ocupa el lugar del tribunal de la razón, Kant establece como su objetivo estipular los límites dentro de los cuales se inscribe la legitimidad de nuestro pensar. Así, determina entre esta y la segunda crítica que los conceptos de la naturaleza que contienen el fundamento de todo conocimiento *a priori* descansan sobre la legislación del entendimiento y que el concepto de libertad, contenedor del fundamento de todas las prescripciones prácticas no condicionadas sensiblemente, descansa sobre la legislación de la razón. Concluye entonces que ambas capacidades, más allá de poder aplicarse según la forma lógica sobre principios y sea cual fuere su origen, tienen cada una su propia legislación acorde al contenido.

Sin embargo, como el mismo Kant destaca en su *Crítica del Discernimiento*, “todavía hay un término intermedio entre la razón y el entendimiento” (Kant 2003, p. 122) y este es, precisamente, la facultad de juzgar. Ella es definida en tanto la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo dado es lo universal, o sea, la regla, el principio o la ley; es decir, si se subsume lo particular bajo lo universal, entonces se trata de un «juzgar determinante». Pero, si sólo está dado lo particular y se debe, en cambio, buscar lo universal, se trata de un «juzgar reflexionante».

Así pues, el primero se limita a subsumir y la ley le está asignada *a priori*; por lo tanto, no le es necesario pensarla por sí mismo para poder subordinar lo particular de la naturaleza bajo lo universal. Sin embargo, las formas de la naturaleza son tan múltiples que quedan sin determinar por aquellas leyes *a priori* dadas por el entendimiento, porque ellas sólo atañen a la posibilidad de una naturaleza en general. Al momento de pensar lo particular, en la medida que pretende ascender a lo universal, el juzgar reflexionante opera con un principio que no puede tomar prestado de la experiencia, ya que él debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos y la posibilidad de su correlativa subordinación sistemática. “Así pues, sólo el discernimiento reflexionante puede darse a

sí mismo tal principio trascendental como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte (ya que de lo contrario se convertiría en discernimiento determinante” (*Ibidem*, p. 125).

Kant indica entonces, y esto es lo que interesa aquí, una posibilidad no sólo de autonomía sino también de indeterminación en la esfera práctica: mientras que las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en el entendimiento, “las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda sin determinar por esas leyes universales según una unidad semejante” (*Ibidem*, p. 126).

¿Cuál es la dirección que, en este caso, cobra el pensamiento kantiano respecto de la emergencia de una región inalcanzada por la legislación determinante de la concreción ilustrada? Es decir, ¿qué significa esta indeterminación en el marco de la especificidad de la experiencia estética? Para entrever algo de lo que mienta este interrogante es preciso tener en cuenta que, según Kant, el concepto de un objeto que contiene el fundamento de su realidad (la realidad del objeto) se llama fin; pero la concordancia de una cosa con aquella característica de la cosa que sólo es posible según fines se llama finalidad; el principio del juzgar con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la finalidad de la naturaleza en su diversidad. “Así pues, la finalidad de la naturaleza es un peculiar concepto *a priori* que tiene su origen exclusivamente en el discernimiento reflexionante” (*Ibidem*, p. 125).

Lo nuclear aquí, al menos para nuestro propósito, es reparar en lo siguiente: el filósofo ilustrado enfatiza las diferencias existentes entre esta «finalidad» muy específica, que implica un principio trascendental en la medida en que representa la única condición universal *a priori* bajo la que las cosas pueden ser objetos de nuestro conocimiento en general; y la «finalidad práctica» abordada en su segunda crítica, la cual supone un principio metafísico que representa la única condición *a priori* bajo la cual los objetos, cuyo concepto tiene que darse empíricamente, pueden verse además determinados *a priori*. Incluso, finaliza la introducción de la *Crítica del Juicio* explicitando que: 1- el entendimiento, en cuanto capacidad de conocer, es regido por el principio *a priori* de la legalidad y se aplica en la naturaleza, 2- la razón, en cuanto capacidad de desear, es regida por el principio del fin final y se aplica en el ámbito de la libertad, y 3- la facultad de

juzgar, en cuanto sentimiento de placer y displacer, se rige por el principio *a priori* de la finalidad y se aplica al arte.

La distinción que Kant establece entre «fin» y «finalidad» apunta en la dirección de un horizonte práctico emergido de los límites del conocimiento conceptual y situado en medio de la experiencia estética; por lo tanto, perfilado bajo la posibilidad de una negatividad medial. El umbral moderno adviene divino en ella porque tal instancia medial, en cuanto producto de los desdoblamientos ilustrados, contradice desde dentro la instrumentalidad cognoscitiva en la medida que “puede remitir a un cierto tipo de carencia de objetivos que sin embargo no carece de finalidad en cuanto tal” (García, 2015, p. 17).

Esta finalidad atiborrada de sentido y, sin embargo, exenta de exterioridad teleológica, actualiza el programa crítico de una filosofía venidera en la explicitación del suspenso negativo. Pues la formulación «finalidad sin fin» alude a una concepción no instrumental del conocimiento (y de la experiencia toda) que, lejos de entenderlo como un medio que se diluye en la consecución de fin diagramado (la huida despavorida de la naturaleza<sup>119</sup>), disuelve la instancia misma del *τέλος* para permanecer en la mediatez, habitándola de forma inmediata.

Ese contacto acérrimo con el temor en cuanto el núcleo de la dialéctica de la Ilustración es, precisamente, lo definitorio de la experiencia estética sobre la que insisten Adorno y Benjamin. Tal experiencia suscita la posibilidad de que la razón se comprenda a sí misma no sólo en cuanto limitada e impotente (al menos, en un primer momento), sino en cuanto protagonista carnal del sufrimiento que constituye su propia historia. De allí su potencial epistemológico.

El hábitat medial configurado como una finalidad sin fin abre un campo inédito para la razón que todo lo domina, pero contenido, no obstante, dialécticamente dentro de ella. Cuando Adorno explica que la contradicción emerge como la fuerza de lo diferente sólo para una razón conceptual (idéntica y homogénea) indica esto mismo<sup>120</sup>. El uso hecho

---

<sup>119</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración; 2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.*

<sup>120</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica; 4. 4. La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica.*

por la razón antropocéntrica de su propia estructura lógica en función de la dominación ha violentado lo que no la imita a imagen y semejanza. Lo excluido, en cuanto vestigio, sufre en silencio. La interpelación epistemológica suscitada por la confrontación entre esa misma razón y un objeto artístico cobra, entonces, la forma de una reparación. Esta es la arteria mesiánica de la epistemología crítica que Adorno y Benjamin ensayan.

La apertura estética de una condición liminar en tanto negativa se despoja de cualquier entelequia y permite, así, diseñar una vía de escape hacia la esfera donde la legislación lógica de la identidad y la legislación histórico-político del progreso no sólo no pueden vigilar para castigar, sino que quedan impotentes en tanto derrocadas: la dialéctica implicada en el juicio reflexionante se agudiza en tanto su impugnación del fin implica una subversión que no funda un nuevo régimen perpetuador del sufrimiento, sino que, mediante la violencia negativa, funda un nuevo orden epistemológico a partir del cual la historia política es elevada a la superficie de la verdad.

La apertura kantiana hacia cierta praxis en una finalidad sin fin permite, por lo tanto, diagramar una violencia divina<sup>121</sup>: ella destruye el ciclo mítico de la razón. Así entonces, la mirada dialéctica cristaliza en la potencia crítica: la diagramación de una praxis contradictoria cuya lucha se estructura según el esquema de la finalidad sin fin permite la ruptura de un ciclo hechizado por las formas míticas de la historia en sus vertientes epistemológicas y políticas.

La insistencia de Benjamin y Adorno en la instancia de la mediación permite así revelar la ambivalencia mesiánica aludida en la tesis VI de *Sobre el concepto de historia*: el mesías vence al anticristo cuando destituye el derecho consagrado por la ley del progreso y su violencia revolucionaria se consagra como redentora al instaurar una nueva era histórica (Benjamin, 2006, p.113).

Ahora bien, el atisbo de una praxis que en su propia contradicción es susceptible de configurarse según una finalidad sin fin consigue romper con el ciclo hechizado de la razón en relación a su configuración histórica también. La razón encuentra en la finalidad sin fin el vector desde el que poner en crisis no sólo la instrumentalización en general,

---

<sup>121</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4.1. *Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio* y 4. 2. *Situación límite del lenguaje: el medio divino*.

sino también el poner entre paréntesis la instancia de un *τέλος* definitorio por antonomasia constituye un prisma diferente desde el que aprehender el tiempo histórico.

Aquella apocatástasis histórica mediante la cual el pasado consigue ser llevado al presente no representa un movimiento práctico en el más llano significado solamente, sino que, además, esa práctica no puede desligarse de una teoría del conocimiento que la ponga en conceptos. Respecto de esto es preciso advertir lo siguiente: no quiere decirse, de ninguna manera, que la modificación de los modos de concepción de la razón y su inserción vincular en la realidad determinen la posibilidad de la transformación histórica.

Adorno y Benjamin no recuperan de manera solapada el idealismo que critican. Si bien el trabajo conceptual ejercido en la esfera de la filosofía no transforma por sí mismo el mundo, la transformación del mundo no podría acontecer sin la dureza crítica ejercida por la razón ilustrada sobre sí misma<sup>122</sup>. De allí la imperiosa demanda hacia la razón filosófica, pues continuar pensando la historia según la lógica causal significa perpetuar la dominación racional que se quiere combatir o, al menos, denunciar. Por el contrario, se procura que la razón penetre con su hacha afilada los terrenos en los que hasta ahora sólo ha crecido la locura (Benjamin, 2005, p. 460 [N 1, 4]).

La advertencia de los límites materiales de la razón permite hurtarle a ella misma el recurso de una finalidad sin fin. Este recurso resignifica la inquietud kantiana en torno a Hume<sup>123</sup> al evidenciar que la causalidad no constituye la estructuración necesaria del tiempo histórico. En la suspensión del fin, la entelequia declarada en la ley del progreso histórico resulta absurda o, por lo menos, arbitraria. La «historia sin fin» se presenta plena de sentido en cuanto goza de cierta finalidad; la consecución de un *τέλος* resultante del orden lineal emerge, en cambio, en cuanto veleidad parcial, resultado de la violencia subjetivista propia de la racionalidad ilustrada.

---

<sup>122</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 2. *Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad*.

<sup>123</sup> En su *Tratado de la naturaleza humana* (1738-40), Hume expresa que “hallaremos después del debido examen que toda demostración que ha sido presentada en favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística” (2012, p. 79).

La historia, entonces, gracias a la forma de una finalidad sin fin, aparece entramada con el despertar de un saber de lo que no ha sido (*Ibidem*, p. 460 [N 1, 9]) antes que como la acumulación consecuente de lo acontecido irreversible. En este sitio aflora el segundo punto que hace de la experiencia del sueño una experiencia paradigmática del umbral<sup>124</sup>; por eso aquí marca su soberanía la propuesta metódica para la dialéctica histórico-cultural construida por Adorno y Benjamin.

El materialismo que impregna su filosofía crítica adquiere en este aspecto su cariz diferencial: la apocatástasis de la historia, nutrida de sus específicas inquietudes epistemológicas, permite a ambos filósofos abordar la relación entre economía y cultura desde una perspectiva particular. Mientras que en la teoría marxista la vinculación entre una y otra esfera es expuesta como una relación causal<sup>125</sup>, la óptica de la Teoría Crítica insiste en abordar la misma relación más bien como un «entramado expresivo».

Esta expresión, enunciada por Benjamin en *Libro de los Pasajes* (p. 462 [N 1 a, 6]), indica el meollo de la epistemología emplazada en territorio estético. A partir de ella, el foco sobre los fenómenos culturales -entre los que se incluyen los objetos artísticos y la producción intelectual que le cabe a la filosofía también-, vira sobre su propio eje y deja así de perseguir la génesis económica de la cultura: el abordaje de los vínculos entre economía y cultura en una clave distinta a la de la causalidad orienta el análisis hacia la exposición de la expresión de la economía en la cultura.

En lugar de procurar comprender los modos en que cada objeto cultural responde a las determinaciones de la economía, Adorno y Benjamin intentan captar un proceso económico como visible fenómeno originario de donde proceden todas las manifestaciones de la vida (Benjamin, 2005, p. 397 [K 2, 5]). Esto debe ser resaltado en

---

<sup>124</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. *Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica*; 1. 3 *La apropiación del Jetztzeit epistémico*. El primero de estos elementos, el descentramiento del sujeto, fue desarrollado en 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista*.

<sup>125</sup> Aludimos aquí al análisis marxista volcado en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), según el cual la infraestructura de un modo de producción determina el desarrollo y el cambio social y, en ese sentido, es determinante también de los procesos pertenecientes a la superestructura: “el conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general” (Marx, 2014, p. 200).

su propia concisión, pues rápidamente anuda la originariedad de un fenómeno - originariedad histórica en el denso sentido benjaminiano<sup>126</sup>- al aspecto sensible de lo visible.

Dicho más claramente, ella refiere la importancia del viraje teórico de Benjamin y Adorno en lo que tiene de decisivo: la Teoría Crítica propulsada por ambos filósofos abre la vía epistemológica hacia la zona de lo estético de manera categórica porque en el entrecruzamiento de filosofía y arte se juega la captación plástica de la comprensión materialista de la historia

Si la racionalidad ilustrada se sostiene conceptualmente en una filosofía que ha logrado determinar que lo verdadero es inseparable del sufrimiento, el clamor de lo oprimido cobra figura y espesor en la esfera que expresamente se sustrae de la tiranía instrumentalizante de la razón. Arte y filosofía convergen en la saturación de la modernidad porque en ambos ámbitos la negatividad de la dialéctica ilustrada opera como la única latencia de su posible actualización.

La inquietud temprana a partir de la cual se inicia la indagación en torno a las estrategias de resucitación de la filosofía había encontrado en la interpretación su vía de respiración<sup>127</sup>. Esa interpretación emerge ahora concretada en la forma de una reflexión determinada por la particularidad específica de un objeto artístico. En la historia de los desdoblamientos<sup>128</sup>, la dialéctica entre arte y filosofía permite “unir una mayor captación plástica de la historia con la realización del método marxista” (*Ibidem*, p. 463 [N 2, 6]).

Esta expresión, «captación plástica de la historia», alude a esa zona de convergencia de verdad y sufrimiento diagramada como el terreno en que arte y filosofía se encuentran. Ella se fundamenta en una cuestión crucial: “se puede llamar historia al

---

<sup>126</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

<sup>127</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica; 4. 2. Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad.

<sup>128</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración.

contenido de las obras de arte. Analizar las obras de arte significa captar la historia inmanente almacenada en ellas” (Adorno, 2004, p.119).

La particularidad especial de un objeto artístico reside en su peculiar modo de habitar la dialéctica de la Ilustración: en la historia de las escisiones comandadas por la subjetividad atemorizada, el arte ha conseguido participar de la realidad social de un modo único, pues él “es la antítesis social de la sociedad” (*Ibidem*, p. 18). Esto significa que todos los antagonismos tan constitutivos de la realidad como irresueltos en ella misma retornan en las obras de arte como los problemas inmanentes de su configuración<sup>129</sup>.

Esto define el carácter monadológico de la obra de arte. Este carácter, afirmado en su validez en múltiples pasajes benjaminianos (Benjamin, 2012, p. 66; Benjamin, 2006, p. 261) y adornianos (Adorno, 2004, p. 15; Adorno, 2005, p. 24) es definido por Leibniz en el §62 de la *Monadología*. Allí se determina que

“aunque cada mónada creada represente todo el universo, representa con mayor distinción el cuerpo que le está particularmente asignado y cuya entelequia constituye; y como ese cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en el lleno, el alma representa también todo el universo al representar ese cuerpo que le pertenece de manera particular.” (Leibniz, 2011, p. 183)

Así entonces, el carácter monadológico permite un acercamiento muy particular a la capacidad expresiva de un objeto artístico: cada obra de arte, debido a su carácter monadológico, es comprendida en su historicidad inmanente como gozando de la misma esencia que la de la dinámica social exterior, aunque de manera divergente. El objeto

---

<sup>129</sup> Resuena en el problema de la «forma» la búsqueda formal lukacsiana expresada en sus obras juveniles y se comprende por qué textos como *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica* e *Historia y conciencia de clase* fueron tan significativos para los dos filósofos implicados en nuestra investigación. En *Teoría de la novela*, por ejemplo, se encuentran pasajes que enuncian que “el autor (...) buscaba una dialéctica general de los géneros literarios que se basaba en la naturaleza esencial de categorías estéticas y formas literarias, y aspiraba a establecer una conexión más íntima entre categoría e historia que la que hallaba en el mismo Hegel. (...) La idea esbozada en *Teoría de la novela*, (...) los problemas de la forma de la novela son aquí el reflejo de un mundo que se ha desintegrado” (Lukács, 2010, pp. 13-14). Mientras que en *Historia y conciencia de clase* dice cosas como “este desarrollo de la forma mercancía hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera no se ha producido hasta el capitalismo moderno” (Lukács, 2013, p. 190). Ambos análisis, el económico-político y el estético, forman parte del panorama teórico con el que dialogan Benjamin y Adorno.

artístico, en cuanto mónada y producto histórico ilustrado, se parece a la dinámica social de la que surge, pero sin imitarla linealmente.

Cada objeto artístico es objetivación de contenido histórico, pero no de manera recta. Él se comporta como una mónada porque su contenido es historia, pero este contenido no se expresa de manera vinculante mediante la temática ni el nexo efectual: su materia histórica cristaliza en la experiencia que propicia.

Por eso explica Benjamin en la tesis XVII de *Sobre el concepto de historia* que “el materialista histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como mónada” (Benjamin, 2006, p. 261), pues lo propio de la mónada es su capacidad de mostrar el funcionamiento de la totalidad en la pequeñez de un fragmento. La interpretación de una obra, de una astilla singular de la realidad, goza de la potencia analítica del todo del cual emerge.

El fragmento monadológico explica, incluso, lo fundamental de la totalidad de la que se desprende: él permite invertir lo propuesto por la lógica de la identidad; así, en lugar de subsumir los fragmentos en la abstracción del todo, la perspectiva propiciada por una mónada permite juzgar el todo desde el punto de vista del fragmento<sup>130</sup>. Por eso cada obra de arte promueve una experiencia epistémicamente rica, ya que la mónada que cada objeto artístico es “inaugura un modo de conocimiento histórico que permite a una determinada época liberarse del curso de la historia” (Reyes Mate, 2006, p. 269).

La forma de cada obra de arte supone, en consecuencia, la conmoción del espíritu que la contempla. Esa conmoción no es otra cosa que el desafío a la Ilustración contenido en la unicidad contingente del objeto artístico. Cada obra de arte no sólo es “el lugarteniente de una praxis mejor que la dominante hasta hoy, sino también la crítica de la praxis en tanto que dominio de la autoconservación brutal en medio y en nombre de lo existente” (Adorno, 2004, p. 24). Consecuentemente, si la naturaleza objetivada sufre al no poder darle voz a su carácter lingüístico, tal padecimiento encuentra en el arte la vía de su canalización.

---

<sup>130</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento* y 2. 2. *El núcleo del fragmento: verdad y tiempo*.

Cada obra de arte revierte con su apariencia el desdoblamiento supuesto en el despliegue de la Ilustración, es decir, hace de su apariencia estética el dominio de lo sufriente y, dado que el sufrimiento es la condición de la verdad, lo verdadero esencial asume el talante apariencial con que le es dado persistir<sup>131</sup>. En ese sentido, la obra de arte es reclamada objetivamente: son los objetos que marchan por la caminata fúnebre de la historia los que agrietan la identidad y la exponen dialécticamente, pues ella evidencia que la única apariencia necesaria para construir la Ilustración es su pretendida esencialidad autoimpuesta.

El recurso mediante el que se concreta la especificidad de la apariencia artística es la mimesis. Dado que la racionalidad subjetivista se distanció radicalmente de la mimesis al momento de darle inicio a la Ilustración, el objeto artístico, en cuanto espacio de lo violentado por la lógica de la identidad, reivindica la mimesis y la hace converger con la racionalidad instrumental. A partir del encuentro entre estos opuestos dialécticos aparece la verdad:

“el arte es mimesis espiritualizada, esto es, transformada y objetivada mediante racionalidad. Arte y filosofía designan así las dos esferas del espíritu en las que éste irrumpe a través de la costra de cosificación, gracias al acoplamiento del elemento racional con el mimético.” (Wellmer, 1993, p. 18)

Ambos modos de determinar lo verdadero, el discursivo-racional y el mimético, en cuanto aspiran a la verdad, quieren apresar cierta totalidad. Sin embargo, la escisión de la que ellos son fruto impide por principio que lo logren cada uno por su lado y de manera independiente; es decir, lógica de la identidad y mimesis designan dos modos limitados de captar lo verdadero.

Los vestigios que aguardan en la parte oscura de la historia son estructuralmente esquivos al conocimiento racional<sup>132</sup>. Ese conocimiento racional, en la medida que permanece ajeno al sufrimiento y en tanto que advierte a ésta como su impotencia ínsita,

---

<sup>131</sup> Sobre el desdoblamiento esencia-apariencia, *Cfr. Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración; 2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.*

<sup>132</sup> *Cfr. Supra* Capítulo 2: 3. *Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración; 3. 2. Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica.*

advierde también que su imposibilidad de renunciar al concepto determina la imposibilidad de apresar el sufrimiento; él sólo se puede vincular con los muertos de la historia en el ejercicio de su subsunción, en la continuidad de su ejecución. Con ello, tal conocimiento, imperfecto e impotente, no hace más que seguir expulsando lo que hace del sufrimiento lo que es: es decir, el concepto de la racionalidad instrumentalizada no puede acceder a lo expulsado por él mismo desde sí mismo y exclusivamente. O sea, “el oscurecimiento del mundo vuelve racional la irracionalidad del arte, que es oscuro radicalmente” (Adorno, 2004, p. 33).

Eso reprimido por la dialéctica ilustrada de la historia vuelve como negatividad constitutiva en el objeto artístico. La oscuridad que toda obra le presenta a la razón subjetivista que se le enfrenta no es otra cosa que la oscuridad acechante de lo negado por esa misma racionalidad antropocéntrica: a la violencia de su identidad subsumidora, el arte le contesta con la irreverencia de lo indescifrable.

Sin embargo, “si la verdad que contiene la obra de arte quedara encerrada en el momento de la experiencia estética, se perdería, y la experiencia estética sería una nadería” (Wellmer, 1993, p. 19). De ahí que las obras de arte por sí mismas tampoco logren mostrar el sufrimiento en su patencia. Ellas necesitan la filosofía para desplegar su sentido; es decir, cada obra de arte, para aparecer en el mundo en cuanto expresión violenta del sufrimiento precisa de la interpretación filosófica. Esta necesidad es codificada por Adorno y Benjamin, en consecuencia, en la forma de aquello que aparece una y otra vez<sup>133</sup> y que guía algunas de las preguntas más importantes de esta investigación: la «interpretación crítica». La expresión del sufrimiento en las obras de arte, por un lado, y la incapacidad que ellas poseen para desplegar su propio sentido, por otro, son los dos elementos a partir de los cuales se fundamenta, entonces, la epistemología crítica sobre la que los dos filósofos alemanes trabajan.

El arte es la antítesis social de la sociedad en este radical sentido: presenta el anverso de lo condenado a la condición vestigial con la sublimidad de la que se inviste.

---

<sup>133</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 2. *Primera columna: la interpretación crítica, una consecuencia de la dialéctica muerte-actualidad.*

Ya que la razón ilustrada excluye fuera de ella todo lo que no se acomoda al poder de su dominio, la oscuridad explícita de la obra de arte se vuelve la antítesis objetiva mediante la cual las cosas objetivadas evidencian su mutilación histórica.

Si la naturaleza no puede ser conocida en su intimidad lingüística<sup>134</sup>, y la exposición de lo verdadero no es posible sino a condición de darle voz al sufrimiento, “entonces la única posibilidad de darle voz a esto reprimido es la negatividad, es decir, precisamente, la expresión de la alienación misma” (Adorno, 2013a, p. 231). Este es el aspecto importantísimo en el que arte y filosofía se funden en una radical unidad.

La inmediatez de la violencia estética no puede hacerse presente por sí misma, necesita dirigirse a la razón subjetivista para que ésta la advierta. En simultáneo, la mediación del pensamiento filosófico no es capaz de captar el sufrimiento de manera autónoma. Sólo en una tarea conjunta, situada en la tensión irrenunciable entre ambos momentos, se hace posible la relación «actual» con la verdad. En consecuencia, transformar el sufrimiento histórico en el fundamento y objetivo políticos de un programa epistemológico se torna la estrategia de actualización la filosofía. Ésta, denominada Teoría Crítica, se perfila estética a causa de esto y sólo de esto.

### **3. Teoría crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética**

#### **3. 1. La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero**

No obstante, hay una cuestión que merece ser reflexionada. La confluencia de verdad y belleza no es el descubrimiento inédito de nuestros dos filósofos. A lo largo de la historia filosófica puede rastrearse la reflexión sobre las obras de arte o la belleza (depende de la época histórica en la cual se enmarque) puesta en marcha en su relación

---

<sup>134</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4. 2. *Situación límite del lenguaje: el medio divino*.

con lo verdadero, concebido más o menos generalmente en los términos de su sustrato suprasensible<sup>135</sup>.

Empero, fue la filosofía platónica la que unió paradigmáticamente las ideas de verdad y belleza. No es casual que fuese Platón también el primer filósofo dialéctico del que tenemos recuerdos. Pues en su filosofía lo verdadero -el fin filosófico irrenunciable y el sustento de cualquier epistemología- no sólo se halla en una relación de intimidad con la belleza -la materia de cualquier experiencia estética- sino, aún más y sobre todo como consecuencia de esto, verdad y belleza consolidan su vinculación dialéctica con el contenido práctico del bien.

-¿Quiénes son, Diotima, entonces -dije yo - los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

- Hasta para un niño es ya evidente -dijo- que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría.” (Platón, 2010, pp. 739- 740, 204a- 204b)

Este pasaje clave del discurso de Diotima presente en *El Banquete* pone de manifiesto aquella unión entre verdad y belleza que mencionamos al tiempo que sitúa tal entrelazamiento en la figura medial de un *δαίμων* llamado Eros. El lenguaje adánico como paradigma de expresividad pura, como rechazo de la palabra devenida mero medio, mero instrumento, converge en este sentido con la figura de Eros.

La densidad de la reflexión platónica no fue desatendida por los filósofos alemanes. Benjamin interpreta que uno de los ribetes más importantes de la cavilación platónica respecto de lo bello anida, justamente, en algunas de las características asociadas a Eros. Él no sólo constituye la figura intersticial que resulta de interés en la perspectiva dialéctica, sino que su experiencia se revela medial aún en otro sentido. La experiencia

---

<sup>135</sup> Por ejemplo, en *Enéada I, 6 (I)* Plotino afirma “Y por eso se dice con razón que, para el alma, el hacerse buena y bella consiste en asemejarse a Dios, porque de él nacen la Belleza y la otra porción de los seres. (...) Y, por tanto, la investigación de lo bello debe ir paralela a la de lo bueno; y la de lo feo, a la de lo malo” (2015, p. 99).

erótica no se diagrama en la conclusión de una aprehensión, sino que su faz dramática y fecunda se perfila en el hecho de que consiste en una búsqueda.

El abordaje platónico define la oscuridad de la experiencia estética en una especie de suspensión, la cual se halla constituida por la persecución de lo verdadero. Diotima muestra que Eros es fiel a la verdad; él se empeña en rastrearla porque, precisamente, la verdad es bella. Ahora bien, la belleza de la verdad aparece sólo para quien la busca: “en la verdad, aquel factor que expone [el reino de las ideas] es el refugio de la belleza en general” (Benjamin, 2012, p. 65). El movimiento de Eros es, entonces, no el de una huida, sino el de un amante: establece una relación. Dialéctica, claro.

A causa de la apariencialidad constitutiva de lo bello, la verdad pareciera siempre escaparse. Sin embargo, este diluirse de lo verdadero bello no redundaría en una imposibilidad, sino en la mostración del talante de la verdad: la belleza expone que lo verdadero no tiene una forma acabada e inmóvil, que “la verdad no es develación que aniquila el misterio” (*Ibidem*, p. 65). A causa de esto, desde el punto de vista de Benjamin, la concepción platónica de la relación entre verdad y belleza es “no sólo la base suprema de toda tentativa de la filosofía del arte, sino que es insustituible para definir el concepto mismo de verdad” (*Ibidem*, p. 64).

Platón desarrolla la verdad como el contenido de lo bello. Gracias a la mediación benjaminiana, es posible conducir esto a la aniquilación de la naturaleza estática de lo verdadero. El misterio, una vez resuelto, cesa<sup>136</sup>. La experiencia de Eros, ante la hermenéutica benjaminiana, demuestra ser un proceso cuya lógica es la de la intensidad, y no ya la de la identidad. La apariencialidad bella de la verdad torna la búsqueda de esta última el acto vertiginoso del conocimiento: la verdad es intensa no en sí misma ni en cuanto hallada, sino porque propicia una búsqueda que excede los pruritos de una racionalidad subjetivista.

Ciertamente, ni Benjamin ni Adorno confunden el contenido de la filosofía platónica; ella es, en muchos sentidos, precrítica e idealista. Sin embargo, la apocatástasis histórica aplica también a la propia historia de la filosofía. La caracterización platónica de

---

<sup>136</sup> Retomamos este punto más adelante. *Cfr. Infra* en este mismo Capítulo: 4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria; 4. 2. Escuchar es rodear el enigma.

lo bello pone de manifiesto la actualidad de la estética en aquello que motiva la indagación epistemológica de uno y otro filósofo crítico: la búsqueda de Eros es tal que el acento está puesto en el objeto buscado y no en el sujeto que emprende la indagación.

La preeminencia objetual determina todo el camino erótico al tiempo que expone que lo bello sólo aparece para quien lo busca, es decir, en una instancia de mediación. La intensidad de la experiencia estética es asociada en la filosofía platónica al deseo: “la Idea de lo bello, para Platón, no está radicalmente separada del interés, por ende, no está separada de la facultad de desear” (Adorno, 2013a, p. 279).

Ahora bien:

“Sólo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde irse enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa adonde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza.” (Platón, 2010b, p. 801, 251d)

El anhelo de lo verdadero está asociado al dolor, según expresa este pasaje de *Fedro*. Por eso la experiencia estética redobla su intensidad, ella no sólo consiste en una búsqueda desaforada sino también que, en la contemplación de la belleza, esa búsqueda deviene en la experimentación del *ἐνθουσιασμός*.

La experiencia estética es una experiencia ligada al dolor espiritual que significa entrar en un estado de posesión. En este estado de posesión, rito de trance<sup>137</sup>, el *λόγος* pierde el timón de mando y se ve arrastrado a la fuerza del objeto, el cual, después de haber sufrido la violencia de la identidad, reclama con ironía su revancha. La posesión divina efectuada por las Musas conduce indefectiblemente al abandono de sí mismo: el sujeto es encantado tanto porque es atraído como porque el poder de esa atracción es operado con poderes mágicos. La experiencia de la contemplación de la belleza es la experiencia de la rememoración de aquel temor primitivo a partir del cual el hombre opera el proceso de su subjetivación.

---

<sup>137</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 5. Situación límite de la crítica; 1. El umbral, rito de transformación.

“- ¿No te has dado cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámica(...)? (...) ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente?” (Platón, 2010b, p. 788, 241e)

pregunta Sócrates a Fedro. La locura divina sobreviene de manera impredecible y derrumba con ello la hegemonía de la lógica identitaria que ha permitido la instrumentalización de lo real. En medio de esta lucha entre la razón y la locura demoníaca adviene la posibilidad de la contemplación de la idea llamada belleza.

Así entonces, queda claro que el anhelo suscitado por lo bello se acompaña siempre del dolor, porque evidencia el condicionamiento que la subjetividad ha creado para sí misma y para el resto de la naturaleza a través de su maniobra ilustrada: la contemplación de la verdad en la forma de lo bello expone su condición histórica irrecusable, ella no puede ocultar su sufrimiento. Por eso afirma Adorno que, en el mismo sentido que el sufrimiento le es esencial a la verdad, “el sufrimiento, el dolor, la disonancia, pertenecen a lo bello como algo esencial, y no como un mero accidente” (Adorno, 2013a, p. 267).

Con esto, la dialéctica ilustrada entera se trastoca. El espacio de lo estético, en cuanto condición de una locura entusiasta, deviene momento fundamental para la razón que busca la verdad porque a partir del trance ritual que posibilita, muestra la accidentalidad de la identidad, esto es, su arbitrariedad.

### **3. 2. La verdad de la belleza no es representativa**

Aunque puede adjudicársele a Platón el laurel de haber sido el pionero dialéctico y haber pensado, en consecuencia, en torno a la belleza desde una perspectiva interesante para la que ensayan Adorno y Benjamin; a los filósofos alemanes, tan atentos a los procesos soviéticos estalinistas, no se les escapa algo:

“-Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres de que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría.” (Platón, 2011, p. 69, 377c)

Platón enuncia en su libro político más trascendente, *República*, una funcionalidad de la obra de arte que no puede ser admitida desde la óptica dialéctica que ha sido tamizada por la crítica. El famoso «destierro de los poetas» indica en el terreno práctico un tema de discusión hermenéutica muy compleja respecto de su teoría de las ideas: si acaso la belleza está sometida al régimen de la verdad.

Benjamin entiende que la teoría estética platónica tanto como su teoría de las ideas constituyen dos de los grandes legados que actualizan el pensamiento griego<sup>138</sup>. No obstante, fragmentos como el recién citado redundan en un prejuicio el cual, desde la perspectiva benjaminiana, es indispensable impugnar. Se trata del prejuicio moral sobre la obra de arte.

Según él, “las acciones y los modos de comportamiento que se encuentran en los personajes ficticios han de utilizarse para la discusión de problemas morales igual que el esqueleto para la enseñanza de la anatomía” (Benjamin, 2012, p. 142). Con esto, a la obra de arte se le adjudica la capacidad de replicar fenómenos morales. La refutación de este prejuicio moral no encuentra su importancia en la denegación de la relevancia de las cuestiones morales en el ámbito de la estética. Tampoco en la desaprobación de la puesta en relación entre uno y otro ámbito. Se trata, más bien, de afinar el ojo con el que se juzga la moralidad en función de una obra de arte.

Pues, si Benjamin y Adorno acuerdan en que la modernidad es la cristalización tensional de ciertos procesos que comienzan a desarrollarse desde hace tiempo, comprender el contenido de verdad de una obra desde el punto de vista de la moralidad significa no comprender lo que una obra de arte es y el modo en que ella opera socialmente.

Como Adorno, Benjamin sostiene también que la vinculación de una obra de arte con la sociedad es, esencialmente, la de la contradicción: “esta vida, que nos concierne

---

<sup>138</sup> Cfr. *Supra* en este mismo capítulo: 3. *Teoría crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética*; 3. 1. *La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero*. A ello puede añadirse aseveraciones tales como “Platón con la teoría de las ideas, Leibniz con la monadología, Hegel con la dialéctica. Es propio de todos intentos el hecho de que siguen conservando su sentido -y muy a menudo solo entonces lo despliegan, potenciado- cuando remiten, en lugar de al mundo empírico, al de las ideas” (Benjamin, 2012, p. 66).

moralmente, es decir, en nuestra individualidad, aparece desde el punto de vista de toda configuración artística como negativa, o así debería aparecer” (*Ibidem*, 143).

En el proceso de especialización y desdoblamiento constitutivo de la Ilustración, el arte proporciona su posibilidad umbral en la medida que ha conquistado la autonomía de sí. Esta autonomía es producto del mismo desarrollo histórico que ha hecho del sufrimiento la condición de la verdad: el desencantamiento de las fuerzas irracionales de la naturaleza aparece en el escenario del arte moderno como la liberación del objeto artístico de su existencia en medio del ritual.

Es decir, si el modo originario de inserción de la obra de arte estuvo vinculada primariamente al mundo ceremonial del culto -fundamentada allí expresamente en la esfera teológica y, en ese sentido, relacionada con el ámbito de la moralidad-, la presentación del núcleo ilustrado en el corazón de la modernidad manifiesta la instrumentalización de la razón en el desencantamiento total de la obra de arte, proceso nombrado por Benjamin con la paradigmática expresión «atrofia del aura» (Benjamin, 2015, pp. 30-31).

¿Cuáles son las condiciones sociales de ese debilitamiento aurático? La existencia aurática de la obra de arte no logra separarse nunca del todo de su función ritual (lo que incluye rituales secularizados). Sin embargo, la progresiva autonomización de la obra de arte respecto del mundo ritual -analizada por el filósofo en relación al fenómeno moderno de la reproductibilidad técnica de los objetos artísticos- trastoca por entero la función social del arte: “en lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber, su fundamentación en la política” (*Ibidem*, 2015, p. 35).

En este contexto, el arte “no puede admitir en ningún sentido verse promovido en sus obras a consejero de conciencia, ni ver que se le presta atención a lo representado en lugar de prestársela a la representación misma” (Benjamin, 2012, p. 143). Así pues, la politicidad específica del arte, si bien alude en cierto sentido a los sujetos morales, corresponde más bien a las cualidades singulares de los objetos artísticos y su funcionamiento.

En la impugnación de la consejería moral de las obras de arte Benjamin establece algo muy importante que enlaza de manera directa con los objetivos de nuestra investigación. Si un objeto artístico es expresión de lo verdadero en la medida que es el espacio en que el sufrimiento espesa su voz y se da a escuchar, a causa de ello es la antítesis social de la sociedad, según la definición adorniana. Ahora bien, su función social y su índice de verdad no radican en el amparo moral del sufrimiento. Mucho menos en la indicación sobre qué hacer con ese sufrimiento en cuanto residuo histórico.

De esta manera, el descentramiento del sujeto conduce, entonces, a una objeción del centralismo antropocéntrico incluso en relación a lo político. Surge entonces la pregunta: si no es el sujeto, ¿quién ocupa el terreno protagónico de la esfera política?<sup>139</sup> Para responder esto, se torna preciso primero dirigir la reflexión hacia la zona a la que Benjamin y Adorno empujan constantemente, la de la epistemología. Esto porque, la cuestión de quiénes (o qué) han de configurar la politicidad actual pone en juego algo decisivo: el carácter político de los objetos artísticos no alude a su capacidad comunicativa de verdades externas a ellos mismos, sino, precisamente, al índice epistemológico contenido en su no referencialidad.

### **3. 3. La Teoría Crítica se asegura como crítica de arte**

Conforme a lo expresado en el apartado anterior, la obra de arte, debido a su carácter monadológico, no somete su verdad a la lógica de la que escapa. Por el contrario, el contenido de verdad de este todo artístico que es un objeto estético “nunca se encuentra en el precepto moral, sino solo en el despliegue crítico y comentado de la obra misma” (Benjamin, 2012, p. 143).

En este determinado sentido adquiere peso específico la nomenclatura «Teoría Crítica»: el programa de actualización de la filosofía, aquella inquietud juvenil mediante la que Adorno y Benjamin viabilizan sus trayectos teóricos, asume la densidad de su condición crítica sólo en su vinculación con la verdad; si ésta ha devenido indisociable del

---

<sup>139</sup> Volvemos sobre esto luego. *Cfr. Infra* en este mismo capítulo: 4. *Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria*; 4. 3. *Rodear el enigma es recordar*.

sufrimiento y él sólo consigue expresarse en la obra de arte, la filosofía crítica, por lo tanto, se asegura en cuanto tal como crítica de arte.

El devenir dialéctico de una modernidad ilustrada aclara su condición umbral en su posibilidad reflexiva; ésta queda evidenciada en el complejo concepto de «crítica», él mismo una noción umbral, en tanto pertenece al campo filosófico y al estético en simultáneo. Estos dos campos, los únicos dentro de los cuales Adorno y Benjamin consideran legítimo perseguir lo verdadero (dado que la ciencia, en su expresión neopositivista, no hace más que considerar verdadero lo tautológico<sup>140</sup>), enfatizan la crítica como uno de sus momentos insoslayables.

Además, el concepto de crítica reúne dentro suyo aquel caudal filosófico y político con el que ambos pensadores lidian: crítica en cuanto crítica de arte conjuga la exigencia de autojustificación del conocimiento proveniente del criticismo kantiano con la concepción del arte en cuanto médium de la reflexión, la percepción y el conocimiento característico de los románticos (entorno teórico de la germinación hegeliana).

Así entonces, en la construcción de una interpretación crítica cuyo ritmo está dictado por el sufrimiento de lo reprimido, la «crítica de arte» consolida un direccionamiento epistemológico signado por la presencia del par dialéctico esencia-apariencia en la forma del entendimiento-percepción: ella pone en juego un conocimiento que se justifica en la medida que experimenta perceptualmente aquello reprimido por la razón subjetivista.

Por eso Benjamin afirma respecto del concepto de «crítica de arte» según el romanticismo alemán que “la célula germinal de todo conocimiento es un proceso de reflexión en una esencia pensante, a través del cual ésta se conoce a sí misma. Todo ser conocido de una esencia pensante presupone su autoconocimiento” (Benjamin, 2002, p. 61). De allí que, “en los románticos coinciden el médium de la reflexión y los del conocimiento y la percepción” (*Ibidem*, p. 66).

---

<sup>140</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.1. *Tres vectores de la razón burguesa europea: arte-ciencia-filosofía* y 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica*.

La consecuencia radical de todo esto, aquello que resulta determinante en el curso de nuestra indagación, es que “la crítica es al mismo tiempo programa filosófico y estético” (Steiner, 2014, p. 242): la exigencia de una autojustificación del conocimiento demanda de él la escucha atenta del sufrimiento, escucha que en el mundo moderno se encuentra posibilitada en la experiencia estética. La obra de arte, reverso negativo de la identidad lógica a la que la filosofía no puede renunciar<sup>141</sup>, constituye el umbral moderno a partir del cual labrar el rito transformador; ella, la obra artística, en cuanto la negatividad monadológica de la razón le otorga a esta última las condiciones de su actualización crítica.

No otra cosa define, entonces, la formulación de «Teoría Crítica» en los recorridos filosóficos de Benjamin y Adorno: ella se constituye en un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética. Los vaivenes teóricos de ambos filósofos tanto como la exuberancia de su obra se definen en la compleja dialéctica allí abierta.

En la confección del programa de una filosofía venidera cimentado en la crítica de origen kantiano, se había arribado al tónico actualizador del pensar en la advertencia del empobrecimiento de la experiencia en que la filosofía ilustrada (sobre todo, la filosofía de Kant) había incurrido<sup>142</sup>. La experiencia estética salva ahora esa dificultad, ya que la negatividad implicada en ella “describe no sólo el estatus de los objetos artísticos sino la lógica del proceso de experiencia en el que éstos obtienen dicho estatus” (Menke, 2011, p. 45).

La experiencia estética sobreviene, entonces, como el espacio en que la racionalidad ilustrada puede reflexionar sobre sí misma y, en ese sentido, la zona en que la modernidad puede acceder a los pliegues en que ha segregado los vestigios por ella misma expulsados. Esta posibilidad de autoconocimiento de la razón es abierta por el carácter dialéctico de la experiencia estética: ella designa una lucha. La lucha de lo sufriente que se resiste a dejar de hablar. Es decir, la lucha de la expresión del sufrimiento que, para permanecer expresiva, se resiste explícitamente a ser apresada por la lógica

---

<sup>141</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 3. *Segunda columna: la interpretación crítica es necesariamente negativa.*

<sup>142</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 5. *Lo actual se torna programático: la pregunta enunciada por Walter Benjamin.*

identitaria de la razón subjetivista. Esta última, por mucho que pregone la libertad hacia el objeto, no puede experimentar cabalmente tal libertad si no es a costa de hundirse en la impotencia que le propone cada objeto artístico.

Dicho de otro modo: experiencia estética no es cualquier cosa que suceda cuando un sujeto se para ante un objeto artístico. Experiencia estética es, por el contrario, aquella actividad en que la racionalidad, al intentar determinar un objeto artístico, en lugar de apresarlo, se deja determinar por ellos y se atemoriza, como dice Kant<sup>143</sup>. Esa inquietud de la razón ante la negatividad en cuanto patencia de lo sufriente, tanto como la susceptibilidad misma para dejarse inquietar constituye, propiamente, la experiencia estética a la que atienden Adorno y Benjamin.

Ante el fragor identificador y antropocéntrico de la razón subjetiva, el objeto artístico suscita un tipo de experiencia en la cual la identificación plena no es posible. La particularidad de cada obra discute las generalidades homogéneas del concepto - “mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos absteniéndose de clasificarlas y ordenarlas, la deducción hace lo mismo proyectándolas en un *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2012, p. 77)- al tiempo que aquello que la razón, para ser tal, no puede renunciar a su estructura conceptual: esta tensión procesual e indefinida, esa dialéctica en suspenso, es precisamente, la experiencia estética que configura las posibilidad de una nueva epistemología.

La negatividad de la experiencia estética se define por su procesualidad tensional, es decir, porque su concepto de negatividad, tal y como explica Menke (2011, p. 45), describe en simultáneo el estatus de los objetos artísticos y la lógica del proceso de experiencia que determina tal estatus. La razón intenta determinar el objeto artístico, pero éste adquiere su calidad estética en tanto que se resiste a esa determinación exclusivamente. Esta negación por parte de la obra de arte de todas las determinaciones las cuales son, simultáneamente, las que le permiten surgir, constituye la negatividad contundente de la experiencia estética.

---

<sup>143</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista*.

Por eso se afirma que ella es el resultado del desdoblamiento iniciático de la Ilustración. Está repleta de historia: ella no se define por la violencia de la racionalidad subjetiva, tampoco por la negatividad sufriente de los objetos; se determina justamente en la inconmensurabilidad que habita entre ambas instancias. La experiencia estética es vertiginosa porque está parada sobre el abismo histórico que constituye la modernidad ilustrada.

Sobre este mismo abismo se construye la epistemología crítica que habita las reflexiones de Benjamin y Adorno. Si ella pretende actualizar la filosofía al ponerla en relación con la verdad tal y como ha devenido en el despliegue ilustrado de la historia - esto es, si ha de vincularse con la verdad ya no en la forma de una totalidad, sino en cuanto expresión del sufrimiento-, no puede desatender la esencia de este vértigo llamado umbral. La renovación filosófica en su arteria epistemológica consigue ser concretada sólo si ella se constituye como guardiana de esta posibilidad umbralada de la modernidad.

“En el arte los medios no desaparecen puramente en el fin” (Adorno, 2004, p. 27): el sufrimiento resultante del proceso de objetivación aparece en la medida que cada objeto artístico logra sustraerse a la instrumentalidad que condena al resto de los objetos. El «arte por el arte», blanco de las inectivas de los críticos de arte pretendidamente materialistas, se torna así arte político<sup>144</sup>, pues él logra anunciar en su forma la discusión de la historia de la instrumentalización: “la afinidad de toda belleza con la muerte tiene su lugar en la idea de forma pura que el arte impone a la pluralidad de lo vivo” (*Ibidem*, p. 76).

La violencia contra la naturaleza en manos de la racionalidad subjetivista se cobra revancha y retorna como violencia contra ella en la obra de arte. En ese sentido, la obra

---

<sup>144</sup> Se torna arte político contra sí mismo, por supuesto. La politización de la obra de arte «pura» resulta de su independización, es expresión de la constitución de la obra de arte como una relación social. Por eso, “los críticos sociales progresivos reprocharon plausiblemente al programa de *l'art pour l'art*, que estaba vinculado a la reacción política, el fetichismo en el concepto de obra de arte pura, que se basta a sí misma. Lo acertado de este reproche es que las obras de arte, que son producto del trabajo social y están sometidos a la ley formal o generan una, se cierran a lo que ellas mismas son. (...) formalmente, con independencia de lo que digan, son ideología en tanto que ponen a priori lo espiritual como algo independiente y superior respecto de las condiciones de su producción material (...). Pero su fetichismo culpable no basta para despachar a las obras de arte (no basta para despachar a nada culpable); pues nada en el mundo mediado socialmente se encuentra fuera de su nexo de culpa. Sin embargo, el contenido de verdad de las obras de arte (que también es su verdad social) tiene como condición su carácter fetichista” (Adorno, 2004, p. 300)

de arte está impregnada del comportamiento mimético<sup>145</sup>. Este comportamiento es clave, pues, frente al desdoblamiento de las cosas entre esencia y apariencia, la mimesis se define como expresión antitética de la instrumentalidad al refugiarse en la apariencia; desde allí ataca cualquier intento de determinación.

Ahora bien, “la expresión busca lo transubjetivo, es la figura del conocimiento que, habiendo precedido en tiempos a la polaridad de sujeto y objeto, no la reconoce como algo definitivo” (*Ibidem*, p. 153). Es decir, la objetividad expresiva necesita del sujeto que la produce y la interpreta. Si un objeto artístico sólo habla cuando expresa lo muerto, se precisa de un ministro que oficie el rito y pronuncie las oraciones para que lo muerto aparezca, de un sujeto que escuche el dolor y sea capaz de ponerlo en palabras que la comunidad enlutada comprenda. Sólo con la participación de una mediación subjetiva puede el objeto artístico volverse enteramente objetivo.

El arte es parte del proceso del desencantamiento del mundo (*Ibidem*, p. 78), de allí su progresivo alejamiento del mundo cultural (Benjamin, 2015, p. 34). No obstante, vehiculiza ese desencantamiento precisamente en su negatividad: a la razón que todo lo domina el arte se le enfrenta indómito, pues él imita aquello que la razón rechaza. No obstante, si la expresión de una obra de arte fuese simple duplicación de lo muerto oprimido, no sería nada. Precisa que su violencia sea reconocida por la racionalidad subjetivista.

La analogía con la dialéctica del amo y del esclavo parecería ser pertinente a este respecto: la violencia impresa en la mimesis extrae su relevancia epistemológica en la mediación consigo misma a través de otra conciencia. Por eso, la expresión es el rostro lamentoso de las obras, ellas imitan las funciones históricas de situaciones extra-artísticas pero, a la vez, no expresa nada. No refiere nada en un sentido habitual. La mimesis se cierra sobre sí misma para evitar ser determinada, esta es su violencia específica. Sin embargo, el truco dialéctico es éste: la advertencia de esta insurrección es trabajo de la conciencia determinante.

---

<sup>145</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 3. *La dialéctica arte-filosofía, posibilidad de la captación plástica de la concepción materialista de la historia*.

Cada obra de arte aparece como tal en la medida que expresa lo vestigial e imita su duelo. La mimesis no es un proceso de imitación cualquiera, sino que su penetración en el dominio de lo semejante consiste, en rigor, en la imitación de los procesos ilustrados de la violencia.

El resguardo de la naturaleza lingüística de los objetos es, precisamente, esta capacidad. O, mejor dicho, la atrofia de la mimesis encuentra cobijo en las obras de arte. La progresiva instrumentalización de la razón supone la caída de las potencias plenas del lenguaje, es decir, la progresiva dominación de la naturaleza implica dejar de oírla para someterla mediante el juicio. Por eso el lenguaje se ve desplazado de su función expresiva a su función burguesa. Con ello se ve perjudicada la función mimética que le era propia (la de la inmediatez de conocimiento y nombre)<sup>146</sup>.

El “progresivo decaimiento de la facultad mimética” (Benjamin, 2001a, p. 86) corre la misma suerte que todo lo relegado por la racionalidad antropocéntrica y subjetivista: busca permanecer en el espacio de lo estético. En ese sentido se configura entonces la experiencia estética; su abismo es el abierto entre esa imitación y la razón. Si la racionalidad ha consumado su afán subjetivista en la promulgación de la *adaequatio rei et intellectus*<sup>147</sup>, es decir, si la razón antropocéntrica ha determinado que lo verdadero es sólo aquello que se adecua a sus estructuras, entonces la mimesis revierte dialécticamente ese gesto con un acto de la memoria<sup>148</sup>: cada objeto artístico imita el duelo al que está condenado cada objetivación de la naturaleza.

La dialéctica de racionalidad y mimesis es inmanente a la experiencia estética. Pues “la pervivencia de la mimesis, la afinidad no conceptual de lo producido subjetivamente con su otro, con lo no puesto, hace del arte una figura del conocimiento, algo «racional»” (Adorno, 2004, pp. 78-79) al tiempo que revela la irracionalidad de la razón ilustrada. La experiencia que conjuga los momentos de la racionalidad y expresión

---

<sup>146</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. Dos extremos históricos del medio dialéctico; 4.1. Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio y 4. 2. Situación límite del lenguaje: el medio divino.

<sup>147</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica; 1. 3 La apropiación del *Jetztzeit* epistémico.

<sup>148</sup> Volvemos sobre esto hacia el final del Capítulo. Cfr. *Infra*: 4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria; 4. 3. Rodear el enigma es recordar.

mimética se constituye en el paradigma del proyecto epistemológico de la Teoría Crítica. Ella reacciona al *τέλος* del conocimiento instrumental y lo invita a experimentar la finalidad sin fin, esa constante postergación del objetivo que permite habitar inmediatamente la más profunda contradicción -o sea, mediación- histórica.

No obstante, la percepción de lo similar se esfuma constantemente, “está siempre ligada a un reconocimiento centelleante” (Benjamin, 2001a, p. 87). Entonces, si “el arte completa el conocimiento con lo que éste excluye, y de este modo perjudica al carácter de conocimiento, a su univocidad” (Adorno, 2004, p. 79), ¿cómo logra tal cosa? ¿En qué modos específicos la epistemología de una identidad que todo lo devora para expulsarlo en su forma autoimpuesta -la identidad- se bifurca mesiánicamente como antropofagia? Además de expresar miméticamente el sufrimiento de aquello silenciado por la racionalidad subjetivista, ¿cómo se concretiza esa expresión? ¿Cómo adquiere materia histórica la denuncia impresa en la negatividad de la obra de arte?

#### **4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria**

##### **4. 1. Interpretar es escuchar**

Para responder a estas cuestiones es preciso no perder de vista que el arte y las obras de él emanadas no conforman una exterioridad de la racionalidad subjetivista, a la cual se le enrostran sus deficiencias desde una límpida esfera de la expresión mimética. Por el contrario, en cuanto parte de la historia, el ámbito del cual emanan los objetos estéticos constituye el núcleo más dialéctico de la racionalidad ilustrada, antes que su excepción: el habita las entrañas de la identidad dominante.

Precisamente porque está dentro de la historia, la esfera artística puede en algún sentido proclamar potestad en lo relativo a la verdad. Incluso, el objeto artístico puede emerger dentro de la superficie de la historia como una estrategia de resistencia que combate la identidad con la estrategia de la mimesis en la medida que hay una violencia ejercida que lo torna necesario.

Sólo porque el sufrimiento ha devenido condición de lo verdadero el objeto artístico exige conocimiento. Si la experiencia suscitada por los objetos artísticos se presenta como una experiencia oscura que oscila entre la indeterminación y el salto a un mundo trascendente<sup>149</sup>, es a causa de las maniobras clarificadoras de la racionalidad ilustrada: “el oscurecimiento del mundo vuelve racional la irracionalidad del arte, que es oscuro radicalmente. Lo que los enemigos del arte moderno llaman (...) su negatividad es el compendio de lo reprimido por la cultura establecida. Ahí hay que ir” (Adorno, 2004, p. 33). La oscuridad de la obra de arte no es más que el dorso dialéctico de la luz ilustrada: ese juego de luces y sombras define la experiencia estética.

De allí se extrae una pista de suma relevancia, aquella que expone que el contenido de verdad de lo artístico no se corresponde necesariamente con aquellas obras consideradas las «grandes obras de arte». De hecho, esa canonización responde muchas veces a la operación de la razón que nubla lo radicalmente divergente en aras de reforzar su dominio. Es decir, para una racionalidad ilustrada empeñada en afianzarse a sí misma, la obra de arte que plantea una discusión es rápidamente sacada de circulación y, con ello, condenada al destierro vestigial.

Ahora bien, esto no significa de ninguna manera que la obra de arte contenga su caudal epistemológico -aquel que seguimos indagando- en sí misma. La autonomía del arte no se refiere a esto. Cuando se define la obra de arte como antítesis social de la sociedad se refiere con ello, indirectamente, que cada objeto artístico suscita una experiencia estética en la medida que está atravesado por el sujeto, es decir, en tanto está mediado<sup>150</sup>.

Sólo a condición de esa mediación un objeto deviene artístico, de hecho. La experiencia estética es, como se dijo, una experiencia de la tensión. Ella ocurre en la

---

<sup>149</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 3. *Teoría Crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética*; 3. 1. *La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero*. Baste para ello echar una fugaz mirada a la historia de la filosofía elucubrada en torno a la belleza: desde Platón hasta Hegel -por tender un arco dialéctico- lo bello es condenado por su materialidad o rescatado sólo en cuanto manifestación de algo trascendente. La estética contemporánea hace el intento de virar este punto de vista, recayendo a veces en él empero al afirmar la potencia de los hechos artísticos a condición de su subordinación a ciertos procesos políticos. Más allá de sus éxitos o fracasos, que la estética contemporánea pretenda lanzarse sobre la unicidad del hecho artístico responde al proceso de sofocamiento de la mimesis cristalizado en el devenir del siglo XX, tal como indican Adorno y Benjamin en sus reflexiones.

<sup>150</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 5. *Situación límite de la crítica*; 1. *El umbral, rito de transformación*.

medida que la racionalidad subjetivista y el objeto que imita lo violentado se encuentran en un «entre-medio»<sup>151</sup> -imposible de definir con la unilateralidad del concepto- mediante el cual el sujeto no puede actuar como mero sujeto lógico y el objeto no quiere actuar como mera naturaleza silenciada.

Dicho con otras palabras, la experiencia estética desactiva el gesto de dominio identificante que administra las subjetividades y objetividades modernas en la medida que en ella, por un lado, los sujetos no consiguen operar bajo la lógica de la identidad y, por otro y en simultáneo, los objetos se rebelan contra su sumisión a la condición de medios en función de fines externos. A la hora de definir la latencia epistemológica de la experiencia estética resulta imprescindible tener esto a la vista.

Si el sujeto construyó un mundo que gira en torno suyo, la auténtica revolución copernicana (al menos en el espacio filosófico) no consiste en darle mayor y mayor premura a las determinaciones de la subjetividad, sino, por el contrario, en mediar la racionalidad subjetiva con toda la mimética objetiva que se pueda. Consecuentemente, la libertad para el objeto no consiste en asumir las determinaciones de esa libertad según el impacto que ellas tienen en la racionalidad subjetiva; la exploración epistemológica de la Teoría Crítica no persigue efectos o reacciones a fin de sistematizarlos.

Se trata, más bien, de experimentar el abismo impreso en los objetos artísticos a fin de, precisamente, no poder reaccionar. Es decir, a fin de que el gesto administrado de la subsunción racional quede suspendido por la violencia negativa de cada obra. Ese estado de suspensión en que entra la subjetividad es la imagen de toda la historia ilustrada: en medio de la lucha entre el sujeto y el objeto estético anidan las mediaciones que los enfrentaron.

---

<sup>151</sup> Homi K. Bhabha explica que, en relación a las diferencias culturales, “el problema no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y trascendente que se hallaría en el pasado o en el futuro. (...) Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciales: la regulación y negociación de esos espacios que se están «abriendo» continuamente y *contingentemente*, rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites, (...) Esas asignaciones de diferencias sociales (...) encuentran su agencia en una forma del «futuro» (...) intersticial, que emerge *entre-medio* [in-between] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (2002, p. 264). El uso de una categoría tan relevante en los estudios sobre el colonialismo no responde a un descuido de nuestra parte. Volvemos sobre estos temas más adelante. *Cfr. Infra* en este mismo capítulo: 5. *La Teoría Crítica replegada sobre sí misma*; 5.1. “No hay que llamar a la defensa de Occidente”: la actualidad de la Teoría Crítica aquí y ahora, donde esperamos que se aclare nuestra elección terminológica.

A causa de esto, la experiencia estética consumada como crítica -como Teoría Crítica- se torna el espacio en el cual se diagrama materialmente la condición umbral perseguida desde el inicio de este capítulo: “el objeto de la crítica filosófica es mostrar que la función de la forma artística consiste precisamente en hacer de los contenidos históricos objetivos que subyacen a toda obra significativa contenidos filosóficos de verdad” (Benjamin, 2012, p. 226). Aquella mediación de la objetividad estética en manos de la racionalidad subjetiva antes aludida determina la actualidad de la filosofía crítica. Sólo en tanto que la experiencia estética condensa dentro suyo las mediaciones históricas que encierran el presente es posible tornarla crisol de una experiencia epistemológica: el saber de la verdad no es otro que la experiencia de la historia redimida de sus violencias.

La posibilidad cognoscitiva implicada en el ámbito estético es fiel al concepto materialista de verdad: lo verdadero goza de un núcleo temporal<sup>152</sup>. Así entonces, la experiencia estética se constituye en escenario de lo verdadero no sólo porque expone el sufrimiento en tanto que lo imita, sino también porque lo expone en cuanto producto de la historia. El despliegue de esta exposición es la tarea propia de la filosofía crítica.

Por supuesto que tal expresión de lo histórico no significa, de ninguna manera, mera descripción. Ni siquiera, mere referencia histórica. Por el contrario, la historia cristaliza como el corazón de la experiencia en la que emerge lo verdadero sólo a causa de la fuerza negativa del objeto artístico. La experiencia estética cristaliza como el proscenio de la veta epistemológica óptima de la modernidad en la medida que ella asume por completo la contradicción fundacional de la Ilustración. Así pues, la posibilidad epistemológica asoma en el ámbito estético porque en él se consuma la exposición de una historia que demanda la apertura hacia una nueva filosofía de la historia atravesada por el sufrimiento.

En ese sentido, la experiencia estética es el punto en que acontece esa imbricación especial de naturaleza e historia<sup>153</sup>. Y es que, en realidad, una y otra no son sino en su absoluta mediación. Así entonces, la experiencia estética consigue hacer aparecer la

---

<sup>152</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. Rudimentos juveniles; 2. 2. El núcleo del fragmento: verdad y tiempo.

<sup>153</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 2. *Experiencia estética: cristalización del umbral de la dialéctica ilustrada*; 2. 2. *La experiencia estética expresa la violencia de la razón subjetivista*

mutilación de la expresividad de la naturaleza en cuanto producto de la historia. Dicho a la inversa, la historia se muestra como la historia del sufrimiento natural.

La filosofía de la historia determinada por la experiencia estética es, entonces, la filosofía de la historia del sufrimiento. Lo es cabalmente porque ese sufrimiento emerge en la experiencia estética imbuido de la dialéctica que le da forma, la de la actualidad-muerte. Es decir, el sufrimiento emerge en la experiencia estética no como la expresión de lamento de una pasividad sometida, sino, al contrario, como la manifestación muy particular de lo sufriente: lo violentado regresa en la experiencia estética con la fuerza de la violencia negativa, esto es, con la forma de la resistencia.

La naturaleza silenciada encuentra en su encarnación artística el espacio donde darle cauce a su esencia lingüística. Ahora bien, esto reprimido no asume el lenguaje que le fue impuesto y mediante el cual perdió el habla. Como Calibán, lo violentado toma la historia mediante la que se constituyó para caminarla por el filo y desde allí, maldecir a quien se pretende su amo. Lo mutilado hace uso de la lógica de la identidad en lo que ella tiene de violento y se la devuelve con la fuerza de la negatividad. Así entonces, el sufrimiento se actualiza con el poder de la muerte: ella clama desde el fondo de la historia que el único conocimiento verdadero es el que recuerda el gesto objetivador de la racionalidad antropocéntrica.

La redención de lo mutilado acontece en la medida que “experimentar el arte significa tanto como conocerlo” (Adorno, 2013a, p. 489). Esto indica que, ante un objeto artístico que se muestra lejano en cuanto inapresable, el sujeto es demandado en un esfuerzo concreto, el de tener presente lo no presente. La libertad hacia el objeto no redundo tampoco en una pasividad del sujeto, sino en una actividad cognoscitiva ligada a esa memoria histórica.

La mediación ejercida por la racionalidad subjetiva no consiste, sin embargo, en un mero determinar. Su sentido no lo extrae de la identificación y sistematización del contenido histórico. Al contrario, la libertad hacia el objeto se consolida en la actividad específica mediante la cual al sujeto, en lugar de dominar, le es dado suspender, esperar: “lo que la experiencia estética opone a la ejecución de la identificación no es otra cosa que

su procesualización; la experiencia estética niega algo únicamente aplazándolo infinitamente” (Menke, 2011, p. 46).

Dicho de otro modo, sólo en la negación de la determinación identificadora es posible la experiencia de lo estético, o sea, la experiencia de la negatividad constitutiva de la historia ilustrada. En la experiencia genuina del arte entran en juego todas las funciones conceptuales y sintéticas con que se configura la racionalidad subjetiva, sólo que ellas se ven encantadoramente depotenciadas.

Cuando la violencia cometida por la racionalidad antropocéntrica se dirige al sujeto ella retorna como la exigencia de “un pensamiento sin conceptos, de una síntesis sin conceptos y, yendo aún más lejos, de una síntesis sin juicio, de una síntesis que no termina cuando se dice: «esto es así»” (Adorno, 2013a, p. 488). La práctica correspondiente al ámbito estético agrieta la linealidad temporal impuesta por la racionalidad instrumental e introduce, así, la densidad de una dialéctica suspendida en el momento crítico de la mediación. Precisamente, como no se resuelve al modo de una conclusión, desmonta la instrumentación implicada en los procesos de objetivación y subjetivación y arrastra a sus dos participantes a la zona de la negatividad suspendida.

Esta zona es altamente epistemológica en la medida que se acerca a la inmediatez. El acto mediante el cual la negatividad es suspendida se parece a cierta residencia intensiva en la zona de la mediación. Para ser más claros: la síntesis sin juicio provocada por la violencia objetual se convierte “cada vez más en la posibilidad de la captación inmediata de lo mediado” (*Ibidem*, p. 492). El fundamento epistemológico que le otorga a la experiencia estética todo su peso es el determinado por la posibilidad de habitar inmediatez la mediación como condición histórica.

De allí el interés benjaminiano en el concepto de «crítica de arte» elaborado por el romanticismo alemán. Desde su punto de vista, “en el contexto de historia de los problemas en el que el concepto romántico de crítica aparece con respecto al de Goethe, se hace inmediatamente visible en su pureza el problema de la crítica de arte” (Benjamin, 2002, p. 121). A partir de esta afirmación, Benjamin explica que la teoría romántica del arte hizo de él una instancia del conocimiento: “el arte es una determinación del médium

de la reflexión, presumiblemente la más fecunda que ha recibido” (*Ibidem*, p. 69). Justo por esto, la crítica de arte es conocimiento del objeto de ese médium.

Análogamente, la crítica de arte se comporta respecto del objeto artístico como la observación respecto del objeto natural; aunque, claro, va más allá de la mera observación: la crítica no sólo constituye el despliegue de la obra, sino que también, en ello, la evalúa. La crítica logra ponerse en contacto con la unicidad de cada obra de arte al tiempo que, al vincularse con su núcleo temporal, puede vincularla con el todo social al que se opone.

Esta relación intelectual con la obra de arte es muy diferente a la ejercida con el resto de las cosas bajo el amparo de la lógica habitual, ya que se trata de una lógica sin cópula: la razón no se encuentra impulsada a dejar de pensar, pero este pensamiento no sucede, claro, como un juicio determinante -para usar el lenguaje kantiano-. La reflexividad del juicio se determina, en cambio, por la falta de determinación; es decir, porque no puede declarar un predicado para aquello que tiene frente suyo:

“Sucedee como si todas las categorías estuvieran en la obra, pero de una forma que no es objetivadora, a través de la cual, por lo tanto, no se realiza una especie de objetividad objetiva, una objetividad intramundana, a la que también la abstracción -como sabemos- pertenece esencialmente, sino que se constituye así un objeto de una especie completamente distinta.” (Adorno, 2013a, p. 493)

Dentro de este marco el tema de la estética se manifiesta como una cuestión epistemológica de suyo. En la medida que despliega para la racionalidad subjetiva y subjetivista la posibilidad de un acto objetivador según una lógica completamente distinta, el ámbito de lo estético es de un valor inconmensurable para una filosofía inquietada por la exploración de la verdad. Según esa lógica disidente, lo suspendido es precisamente el acto que conmina a lo irracional a sufrir: esta lógica estética impide la declaración de un cierto «es».

Contrariamente, el carácter procesual de la experiencia estética consiste en el «siempre otra vez»: la suspensión indefinida hace la crítica “el camino no sólo para dominar las horribles experiencias primordiales por medio del embotamiento, el deliberado conjuro y la parodia, sino también para saborear una y otra vez los triunfos y las victorias en toda su intensidad” (Benjamin, 2017b, p. 58).

Lo propio de la epistemología crítica habilitada por la experiencia estética es, entonces, no la determinación unidireccional de aquello con lo que trabaja; sino la interpretación crítica enfrentada dialécticamente con el objeto estético. Ella es racional en la medida que funda una relación cognoscitiva con la cosa, saca a la luz la verdad de la historia -el sufrimiento hecho norma<sup>154</sup>-, y ella es irracional también, pues desactiva el poderío dominante del concepto y su lógica -el carácter mítico de la racionalidad ilustrada<sup>155</sup>-. En el medio de esta indeterminación dialéctica entre la racionalidad y la irracionalidad sobreviene el sentido exacto de aquella práctica interpretativa actualizadora de la crítica aludida como «interpretación crítica».

La impotencia filosófica para transformar el mundo advierte sobre la necesidad de ejecutar tal transformación a partir de la interpretación misma, pues en ella se juega la oportunidad de trascender los límites conceptuales. Mejor dicho, de habitar la condición limítrofe de la razón en todo su esplendor. La actualidad de la interpretación radica en su capacidad suspensiva y procesual: la interpretación no se ve obligada a determinar, sino sólo a habitar la instancia medial de las contradicciones históricas. En ese situarse en la frontera, ella se posiciona en el corazón de la historia en tanto que encuentra su espacio de realización en la confrontación de dos violencias, la subjetiva racional y la objetiva artística. El ejercicio interpretativo de esta epistemología crítica es tan dialéctico como crítico, entonces, porque no agota la realidad en el concepto, pero se vale del concepto para desplegar su devenir contradictorio.

En la experiencia estética el interpretar recobra actualidad y presume de su poder para romper con el dominio antropocéntrico porque allí no consigue producir identidad -objetivar dominando-; empero, a pesar de ello, sí logra advertir ésta su falencia y, a partir de ello, se permite jugar. O sea, transfigurar el sentido inminente de lo dado para crear nuevas realidades, porque “la esencia del juego no es un «hacer como si», sino un

---

<sup>154</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 1. Producción histórica del sufrimiento; 1. 2. Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional.

<sup>155</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración; 2. 1. Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada.

«siempre hacer de nuevo», transformando la experiencia más estremecedora en costumbre” (*Ibidem*, pp. 58-59).

En el juego, además, se produce “una conexión sin rupturas entre percepción y acción” (Buck-Morss, 2014, p. 62). Esta conexión no acontece bajo el signo de la causalidad racional, sino que se da en la forma de su antítesis ilustrada, la mimesis. El juego, apertura mimética perforadora del transcurrir homogéneo de la cotidianidad, “involucra la capacidad de establecer correspondencias por medio de la fantasía espontánea” (*Ibidem*, p. 62). Este es el sentido lúdico de la crítica; en ella, «percepción» y «transformación» germinan como dos polos del mismo acto cognitivo. Así entonces, este acto se configura de tal manera que, como en un juego, la relación con el objeto depende de transformar su significado instrumental.

El carácter lúdico es, en consecuencia, lo propio de una dialéctica suspendida en la instancia de la negatividad. Según Adorno, la filosofía -en cuanto «interpretación crítica»- afirma correctivamente el momento del juego frente al dominio total del método:

“El pensamiento no ingenuo sabe qué poco alcanza de lo pensado, y sin embargo debe siempre hablar como si lo tuviera completamente. Esto lo aproxima a la payasada. (...) No de otro modo puede el concepto representar la causa de lo que él suplantó, la mimesis, que apropiándose de algo de ésta en su propio comportamiento sin perderse en ella. En tal medida, (...) no es el momento estético accidental para la filosofía. No menos, sin embargo, compete a ésta superarlo en la perentoriedad de sus intelecciones de lo real. Ésta y el juego son sus polos.” (Adorno, 2005, p. 25)<sup>156</sup>

El horizonte utópico no se eleva sobre el talante de la historia en la forma de una otredad determinada, de un mundo distinto soñado. La persistencia en el sueño de otros mundos sólo acontece como la narración de ese sueño: es decir, como el relato del recién amanecido que intenta recordar la experiencia del trance implicada en el rito onírico<sup>157</sup>, pero que, sin embargo, se le escurre entre las hendiduras del concepto.

---

<sup>156</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 4. *El portal erigido por la muerte: las columnas dialécticas de una filosofía crítica*; 4. 4. *La cuestión de la actualidad deviene la cuestión de la dialéctica*.

<sup>157</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. *Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica*; 1. 3 *La apropiación del Jetztzeit epistémico*.

La experiencia estética es un despertar de estas características. Ella pone en marcha la imaginación en cuanto “facultad casi divina que capta las relaciones íntimas y secretas entre las cosas” (Benjamin, 2005, p. 296 [J 31 a, 5]). La imposibilidad de contar un sueño «tal cual fue» no debe ser imputada en cuanto carencia, sino como el pliegue en que la racionalidad se encuentra con su potente condición umbral: no poder someter las experiencias oníricas al relato discursivo enhebrado conceptualmente enseña no sólo la incapacidad de tal lógica, sino, aún más, enseña que, a pesar de no poder explicarlo, el sueño llega para quedarse y modificar el día entero.

La vivacidad onírica, talante de la experiencia estética, demanda entonces una operación de otro tipo; en lugar de explicarlos, los sueños se interpretan. Ellos revelan su sentido cuando se escucha su contenido, no cuando se lo impone. Tal escucha acaece, como dijimos, en la figura de la interpretación. Ella encuentra su corazón dialéctico cuando logra traducir el sentido antitéticamente racional de cada sensación onírica.

Interpretar, entonces, es criticar el contenido de verdad de una experiencia perceptual de modo tal que, aunque no se determina su contenido, se experimenta el sufrimiento. Interpretar es criticar ya que supone el intento de disolver el hechizo de la homogeneidad de la realidad: la crítica interpretativa es aquella que permite la salida de la inmovilidad racional<sup>158</sup> en el doble sentido de su asunción hegeliana, es decir, en cuanto superación (de los límites de la racionalidad subjetivista) mediante la preservación (de la racionalidad en cuanto objetividad histórica) (Tiedemann, 2005, p. 16).

El establecimiento de los límites de la razón a un lado y otro de los diagnósticos filosóficos (tanto en su versión kantiana y neokantiana como en su versión materialista respecto de sus vicios idealizantes<sup>159</sup>) es asumida por la Teoría Crítica benjaminiana y adorniana y transformada, dialécticamente, mediante un salto: la razón filosófica sabe de

---

<sup>158</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica*.

<sup>159</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 1. *Instantánea histórica. Reconstrucción de la atmósfera en la que se insertan las filosofías de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*; 1.2. *Sentencia de muerte: modulaciones de la impotencia filosófica* y 1.3. *Muerte de la filosofía, semilla germinal de la Teoría Crítica*.

sus límites, pero transforma esa instancia liminar en la coyuntura específica a partir de la cual construir una epistemología crítica. De allí que resulte «actual» volver a interpretar.

#### **4. 2. Escuchar es rodear el enigma**

Así se actualiza, en consecuencia, la tesis XI sobre Feuerbach<sup>160</sup>: interpretación y transformación del mundo no constituyen dos modalidades separadas representativas de la bifurcación filosófica en los caminos paralelos del materialismo y del idealismo. La interpretación se materializa en la medida que se define como praxis crítica. Esa autojustificación del conocimiento requerida por Benjamin y Adorno desde los inicios de sus trayectos teóricos se consume de manera eminente en su enfrentamiento con el objeto indómito por antonomasia, el artístico.

Pues en la experiencia suscitada por él aparece la complejidad del mundo tal y como éste ha devenido en una dialéctica ilustrada de la historia. La experiencia estética imposibilita el pronunciamiento judicativo de la razón en un doble sentido: primero, le impide llegar a un veredicto final; segundo, la inhabilita para encontrar culpables. Con esto, la zona estética desactiva la ley histórica y epistemológica del progreso-explicación en la medida que la enfrenta con su propia violencia.

En este enfrentamiento se mide el caudal fructuosamente epistémico de la esfera estética: ella logra situar la actividad cognoscitiva de la razón en el entrecruzamiento tensionado de verdad-no verdad. Toda obra de arte es una ficción que denuncia la realidad y enrostra, desde sí misma, la ficción que la razón construyó como su realidad. No separa los dos momentos del desdoblamiento en su unilateralidad, sino que los conjuga en la forma de un duelo -en su doble sentido de combate y aflicción- histórico que ya no puede seguir siendo evitado: la interpretación asume el peso de la crítica dialéctica cuando encarna el sufrimiento y lo expone en su verdad.

---

<sup>160</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

Así entonces, el auténtico giro epistemológico consiste en hacer de la crítica una contienda dialéctica en la que la razón mítica y la historia progresiva son desafiadas hasta la muerte; y de la interpretación, una exposición del combate, pues “lo propio de la escritura filosófica es estar, en cada giro, nuevamente ante la cuestión de la exposición” (Benjamin, 2012, p. 61). La experiencia estética, entonces, abre el juego de la modernidad hacia un punto distinto que el de la racionalidad idéntica y antropocéntrica en la medida que permite pasar de la explicación a la exposición de la contradicción como el medio propio en que aparece lo verdadero.

La filosofía encuentra, así, su configuración actual en la exposición de lo verdadero. La forma en que acaece esta exposición se llama «ensayo» o «tratado», según lo pronuncie Adorno o Benjamin. Ambos formatos están atravesados por la experiencia estética y la dialéctica que ella propone, por eso ambos están perforados por la fuerza de la historia, de allí que se desembaracen “de la idea tradicional de verdad” (Adorno, 2003a, p. 20).

Mientras que el ensayo “piensa en fragmentos lo mismo que en la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través [mediante, en medio] de los fragmentos, no pegándolos” (*Ibidem*, p. 26), el tratado toma “en consideración la esencia no parafraseable de lo verdadero” (Benjamin, 2012, p. 62). Si el primero “refleja el objeto por así decir sin violencia, se queja en silencio de que la verdad haya traicionado a la felicidad” (Adorno, 2003a, p. 32), el segundo “prescinde de los medios coercitivos de la prueba matemática” (Benjamin, 2012, p. 62). Por último, el ensayo “se ocupa de lo que hay de ciego en sus objetos (...), revela que la red de su objetividad es un dispositivo meramente subjetivo” (Adorno, 2003a, p. 33) al tiempo que al tratado le “está vedado el carácter concluyente de una enseñanza” (Benjamin, 2012, p. 62).

Así entonces, filosofía -en cuanto interpretación crítica- y arte convergen; la primera expone la verdad de lo no-idéntico, el segundo expresa que esa no-identidad se materializa como sufrimiento. La experiencia estética, en tanto que centra su atención en la expresión violenta del sufrimiento, revela no sólo el contenido de la verdad sino también su forma de ser. En todo caso, expone que su contenido no es otro que el de su forma y

viceversa. En consecuencia, en la medida que el objeto estético es expresividad pura bajo la lógica de la mimesis, lo verdadero ya no puede ser entendido en la forma de la *ἀλήθεια*.

La noción de *ἀλήθεια* dicta el régimen epistemológico de la concepción clásica de lo verdadero. Ella ha presentado la tarea de la razón como la de un desocultar y, con ello ha ocultado la lejanía producida históricamente con el velo de lo esencialmente verdadero.

Rebobinemos: como consecuencia de la huida del ser humano de la indeterminación irracional de un todo indefinido llamado naturaleza, él advino un sujeto. A lo largo del despliegue histórico que propuso, fue intensificándose el ensimismamiento que operó inicialmente. Aquella otredad monstruosa ha sido absolutamente negada y condenada al mutismo. Su lejanía, no obstante, ha sido cubierta y suplantada con el halo secreto de lo verdadero. La estrategia antropocéntrica de la racionalidad subjetivista consiste, entonces, en ocultar doblemente su germen histórico; al ocultar la esencia lingüística de lo objetivado bajo la matriz identificadora de la racionalidad, cubre en simultáneo el alejamiento por ella producido con la lejanía de una escurridiza verdad.

Esta lejanía, apuntalada por la escisión ilustrada de la esencia-apariencia<sup>161</sup>, indica lo propio de este régimen epistemológico: él custodia la preeminencia de la racionalidad conceptual e identificadora con la entronización del «misterio». Éste, el misterio, remite en su estructura a la imagen del velo en cuanto que, para acceder a la verdad, se vuelve preciso descifrar las pistas y eliminar las capas o dificultades que impiden acceder a lo que siempre estuvo allí, la verdad. La forma de ser de la verdad-misterio es aquella según la cual lo verdadero, en tanto algo objetivo, debe ser des-cubierto: ya sea adecuando el intelecto a la forma en que es, ya sea desplegando el concepto hasta alcanzar su absolutez<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 2. *Ambivalencia dialéctica de la historia. Subjetivación y objetivación en cuanto momentos fundacionales de la Ilustración*; 2. 1. *Tercera situación límite: la estrategia mítica de la racionalidad ilustrada*.

<sup>162</sup> Es claro que estos dos extremos no agotan los múltiples recorridos epistemológicos constitutivos de la historia de la filosofía. Desde el escepticismo hasta un concepto de verdad en cuanto construcción histórica (pasando incluso por el racionalismo cartesiano), muchas son las menciones que pueden hacerse. Sin embargo, lo señalado a esta altura del siglo XX en los planteos de Adorno y Benjamin enfatiza no tanto los modos de configurarse lo verdadero, sino las estrategias de aproximación elaboradas *ad intra* de la filosofía.

Si lo verdadero debe ser descubierto, es porque previamente ha sido cubierto de alguna manera. Y aunque puedan rastrearse algunas hipótesis más o menos contundentes sobre los modos en que tal encubrimiento ha ocurrido, la pregunta ha versado, en general<sup>163</sup>, sobre cómo proceder para poder acceder finalmente a lo verdadero.

Si aquello que representa la verdad ha sido cubierto -por las dificultades impresas en la materialidad que recubre la idea tanto como porque el intelecto estructuralmente tiende a caer en las abstractas ideas que su razón le sugiere-, la misión filosófica consiste en generar los dispositivos necesarios para evitar tales errores. Estos dispositivos, métodos epistémicos sesudamente discernidos los cuales cubren un amplio arco que va desde prohibiciones metafísicas hasta tablas de falsación (por ejemplo), no son más que meros «medios» para alcanzar lo verdadero, objetivo indiscutible y materia teleológica primordial de la reflexión.

Esos «medios», aunque son recaudos reconocidos en su importancia, son no obstante abandonados una vez atravesados. Y lo verdadero, una vez hallado, es reconocido en su necesidad. De allí que lo restante consista en contemplar o ejecutar lo ya hallado. No otra cosa dice Benjamin cuando afirma que “el misterio es cómplice de la lejanía” (Benjamin, 2005, p. 371 [J 77 a, 8]): el paradigma misterioso de lo verdadero ubica el norte cognoscitivo tan lejos que a veces ni pertenece a este mundo. Él presenta el acceso a la verdad no como un umbral -un rito de transformación-, sino como un sendero con punto de llegada cuyas articulaciones están definidas por una higiénica tarea de limpieza por parte del entendimiento humano. Éste debe depurar todos los sobrantes que recubren

---

<sup>163</sup> A partir del aporte de los filósofos caracterizados por Paul Ricoeur como «filósofos de la sospecha» esto podría ser puesto en discusión con facilidad. En el capítulo titulado “El conflicto de las interpretaciones” de *Freud: una interpretación de la cultura*, el filósofo francés aborda los modos en que ha sido tratada la interpretación filosófica y muestra cómo a la interpretación tradicional entendida como «restauración de sentido», se le ha opuesto la interpretación de «la escuela de la sospecha» dominada por las figuras de Marx, Nietzsche y Freud. Según afirma Ricoeur (1990), “sus tres empresas coinciden en impugnar el primado del «objeto» en nuestra representación de lo sagrado y el «cumplimiento» del objetivo de lo sagrado por una especie de *analogia entis* que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora” (pp. 32-33). Sin embargo, debe tenerse en cuenta a este respecto que al momento de gestarse estas reflexiones por parte de los dos filósofos cuyos pensamientos aquí nos ocupan, estaban en plena vía de elaboración los aportes fundamentales de Marx, Nietzsche y Freud en manos de los pensadores que les sucedieron. De hecho, la filosofía adorniana tanto como la benjaminiana representan un segmento del universo de trabajos destinados a comprender y poner en marcha las filosofías de la sospecha en los escenarios contemporáneos. Así entonces, las inquietudes epistemológicas a las que hacemos referencia, en lugar de oponerse al legado analizado por Ricoeur, se insertan como una especie de aportes colindantes.

la esencia pura de la verdad, habiten alrededor de la cosa misma o en el entendimiento subjetivo. Esos restos, una vez discernidos, son expulsados fuera del ámbito de lo verdadero y, con ello, fuera de las aguas de lo posible, lo bueno o lo bello.

Así pues, si el misterio es cómplice de la lejanía, no lo es en menor medida de la lógica de la identidad característica del poderío de la racionalidad ilustrada. Todas las esquilas desperdigadas por fuera del ámbito misterioso de la verdad constituyen los vestigios cognoscitivos y políticos de los que hablan Adorno y Benjamin. Incluso, en aquella conferencia juvenil del '31, Adorno expresa que:

“El ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman.” (Adorno, 1991a, p. 87)

A partir de esto, adviene la respuesta a nuestra inquietud inicial. La filosofía, en riesgo de muerte a causa de la solidificación, sólo puede actualizarse en la interpretación de lo condenado al vestigio y enlutado por su sufrimiento. Aquí se revela esa forma tan especial en que la incipiente Teoría Crítica concibe el hábitat propio de la filosofía en las condiciones materiales contemporáneas: su índice de actualidad se define en la práctica de la interpretación porque ella señala no sólo otro modo de vinculación con lo verdadero (un modo centelleante y escurridizo), sino, al mismo tiempo y a causa de ello, denuncia con rigor las consecuencias políticas de la disposición epistemológica implicada en el régimen misterioso de la verdad.

«Interpretar» germina como la zona en que le es dado a la filosofía crítica desentrañar la cofradía dialéctica del misterio y la identidad sin salirse de la jurisdicción conceptual. Dicho de otro modo, en la actividad interpretativa encuentra la filosofía el espacio en el cual, sin abandonar mágicamente las posibilidades contenidas en el despliegue de la razón, ésta puede retornar sobre sí misma desde el punto de vista de su negatividad. La vinculación con la esfera artística, esto es, el contacto descarnado con la expresión del sufrimiento objetual, le otorga a la racionalidad subjetiva desde la que se construye la filosofía la posibilidad de enfrentarse con la fuerza histórica de la negatividad.

Ese enfrentamiento con el núcleo temporal concretísimo de los objetos no es otra cosa que el encuentro con la verdad. Ahora bien, esta verdad, en la medida que se le muestra en su condición histórica a la razón filosófica, o sea, en la medida que se le muestra como sufrimiento todavía «actual», exige que su violencia sea atendida en su peculiaridad. Esto es, exige una determinada disposición política de la praxis epistemológica, pues la expresión mimética constitutiva de un objeto artístico no sacia su impulso expresivo cuando la razón subjetiva la advierte.

La experiencia estética que es origen de una nueva posibilidad epistemológica funda su poder en la demanda de una actitud distinta a la del misterio. Hacer de la negatividad el médium filosófico en que se realiza la interpretación no consiste en reparar en la presencia de las operaciones mediante las cuales se ha condenado a ciertos aspectos de lo real a una situación vestigial y detenerse en ellas. Al menos, no consiste en eso meramente, ya que la advertencia por sí misma no pondría en crisis a la racionalidad si ésta tan solo se ocupara de subsumir ese sufrimiento en orden a incorporarlo dentro del plano de lo real.

De hecho, la «interpretación crítica», en tanto dispuesta a escuchar lo sufriente, no alude al gesto de incorporación de lo rechazado a través de la cordial tolerancia hacia lo distinto. Ella apunta, por el contrario, a la puesta en marcha de un ejercicio crítico en su más concreto sentido kantiano: la actualización de la filosofía se produce en la interpretación porque en ella cristaliza la condición de autojustificación del conocimiento en la forma de una denuncia. El conocimiento filosófico es tal, en un sentido actual, en tanto que abandone la matriz del misterio y derroque, con ello la soberanía de la *ἀλήθεια*.

La clave de esto aparece enunciada en el pasaje recién citado. Allí se expresa que la interpretación por medio de la cual se actualiza la crítica se juega en el terreno de lo enigmático. El «enigma» constituye la mirilla a partir de la cual se dispone el cambio epistemológico surgido de la experiencia de la negatividad.

Mientras que la Ilustración ha sostenido su poder de dominio en una lógica de la identidad asociada al paradigma de la verdad en cuanto misterio, la experiencia umbral provocada por los objetos estéticos otorga los elementos para la ejecución de ese umbral

en la forma de un ritual transformador: la negatividad experimentada en el ámbito estético permite el desplazamiento de una verdad misteriosa al enigma de la verdad.

El «enigma», al igual que el misterio, produce inquietud en la razón e incita a la indagación. No obstante, a diferencia de él, el enigma estimula una búsqueda -como la erótica<sup>164</sup>- caracterizada más bien al modo de una exploración: mientras que el misterio se resuelve, el enigma permanece siempre esquivo. Este carácter huidizo del enigma le hace justicia al modo en que lo sufriente logra manifestarse en el objeto estético, esto es, como negatividad.

“En instancia máxima, las obras de arte son enigmáticas por cuanto respecta no a su composición, sino a su contenido de verdad” (Adorno, 2004, p. 173): el talante enigmático de cada objeto artístico se define por la confluencia contradictoria de mimesis y racionalidad, pues en tanto esquivo a la razón subjetivista, la reclama empero a fin de desplegar la expresividad de su violencia. Así entonces, la zona estética se torna epistemológicamente paradigmática porque involucra la forma propia de ser del objeto artístico, pues cada objeto artístico le da duración a lo que se escurre entre las fisuras de la historia progresiva. En tanto que introduce a lo sufriente en las redes de la historia, el objeto artístico tiene algo de conceptual. No obstante, “el arte es concepto, pero no a la manera de la lógica discursiva” (*Ibidem*, p. 103).

El carácter conceptual del objeto artístico le reprocha a la razón subjetiva sus estrategias de dominio haciendo uso de la fuerza de la negatividad. Esta fuerza histórica, objetiva, exige “que su enigma se refleje en el arte y de este modo se determine en relación con el concepto, aunque no como algo conceptual” (*Ibidem*, p. 103). La imitación de lo indecible, para mantenerse fiel a lo reprimido por la Ilustración, pulula en torno de la razón subjetiva como irresuelta. La imposibilidad de la reconciliación es puesta de relieve, precisamente, como una imposibilidad: la naturaleza enigmática es lo propio de la negatividad sufriente.

Lo rebelado contra el concepto y sus leyes lógicas, aunque solicita a la racionalidad antropocéntrica, difícilmente pueda ser sometido conceptualmente en la medida que esa

---

<sup>164</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 3. *Teoría Crítica: un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética*; 3. 1. *La belleza está inexorablemente ligada a lo verdadero*.

solicitud tiene la forma de un enfrentamiento violento. Esta paradoja que se presenta en la experiencia estética -aquella que surge de la confrontación entre una razón subjetivista edificada para dominar y un objeto artístico cuya constitución medular radica en la expresión mimética del sufrimiento de lo dominado- representa el meollo del umbral al que le es dado a la razón acceder.

Como se analizó antes<sup>165</sup>, la posibilidad histórica de una filosofía actual concreta no anida en la trascendencia del umbral sino en la permanencia en él. La trascendencia, en todo caso, se modula como permanencia en tanto que la razón ilustrada logra suspenderse en la paradoja y, en lugar de confeccionar un nuevo misterio, se desplaza hasta las arenas movedizas de su enigma. Ella enfrenta su incapacidad de resolver conclusivamente y enjuiciar determinadamente los fragmentos de la realidad al someterlos a la universalidad del concepto; por eso la experiencia estética es indicio de una región de lo verdadero indómita. Esa irreverencia de lo expresado se vuelve doblemente enigmática porque no permite que se la someta al concepto, pero, además, se rebela también contra el sentido usual de la expresión: la mimesis expresiva que tiene lugar en el ámbito estético es tal que no expresa nada.

Esta aparente incongruencia tiene cierta sensatez (una sensatez dialéctica, por supuesto), pues ella quiere mostrar que la expresión mimética del sufrimiento es enigmática en la medida que “carece de sentido” (*Ibidem*, p. 154); o sea, “la verdad, a diferencia del conocimiento, está desprovista de intencionalidad” (Vedda, 2012, p. 16).

Lo propio de la mimesis artística está en no fundamentar su acción en la direccionalidad impresa por una conciencia subjetiva, sino en lo contrario. El régimen enigmático de la verdad, entonces, denuncia también la representatividad como una de las aristas en que la racionalidad ilustrada ejerce su dominio<sup>166</sup>. La mimesis imita al sufrimiento objetual y, en ese sentido, lo expresa; con ello, salta a la vista que la expresión

---

<sup>165</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 1. *Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica*; 1. 2. *Negatividad, materialización del índice medial de la modernidad*.

<sup>166</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4.1. *Situación límite de la razón: la instrumentalización del medio*.

de la negatividad histórica no acontece como una ofrenda hacia la subjetividad dominadora, sino, en cambio, como un sacrificio en honor al objeto.

El arte es expresión enigmática del objeto porque “mediante la expresión, el arte se cierra al ser-para-otro que la devora ansiosamente y habla en sí: esta es su consumación mimética. Su expresión es lo contrario de expresar algo” (Adorno, 2004, p. 154). La dialéctica de la Ilustración se imprime en la experiencia estética cuando que el carácter lingüístico de las cosas no habla el lenguaje del dominador, sino que lo enfrenta con la forma que aquel le adjudicó. Si la razón antropocéntrica condenó al silencio la naturaleza lingüística de las cosas, la mudez -su no representatividad- es traducida y transformada como el rasgo dialécticamente más significativo de un objeto artístico.

Así, “las obras de arte tienen expresión no donde comunican al sujeto, sino donde vibran con la prehistoria de la subjetividad” (*Ibidem*, p. 155). En el rictus del silencio taciturno de cada objeto artístico arremolina la historia subjetiva como historia de una huida y una renuncia. Sólo porque la obra de arte cristaliza el momento sórdido de la inexistencia de la razón dominadora puede comunicarse con el sujeto: apela al recuerdo de su origen -en sentido benjaminiano, claro-.

Aquí yace la gravedad de lo enigmático: le propone a la razón que la circunde, sin nombrarla en su idioma. Le exige a la subjetividad que le abra la llave de paso a su caudal lingüístico, pero le prohíbe en simultáneo que sea su lenguaje, el lenguaje burgués<sup>167</sup>, el que la exprese. La razón de esto se encuentra en el hecho de que cada obra de arte está impregnada de historia, pues sólo la historia que reside en ellas les confiere la apariencia del enigma. El núcleo temporal de lo verdadero se eleva en ellas hasta la superficie de la apariencia y hace del sufrimiento, producto de la dialéctica histórica, su manera de aparecer.

“Todas las obras de arte, y el arte en conjunto, son enigmas” (*Ibidem*, p. 164): los objetos artísticos dicen algo al tiempo que lo ocultan, por eso son índice de un giro epistemológico necesario, actual. Si la filosofía quiere vincularse con lo verdadero, y no

---

<sup>167</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 4. *Dos extremos históricos del medio dialéctico*; 4. 2. *Situación límite del lenguaje: el medio divino*.

le es dado hablar desde el punto de vista de la totalidad<sup>168</sup>, a ella sólo le queda hablar acerca del sufrimiento, que no es otra cosa que hablar desde los vestigios. Y “el enigma es un fragmento que forma conjunto con otro, en el que encaja” (Benjamin, 2005, p. 371).

El enigma hace de la tarea cognoscitiva una práctica epistemológica y políticamente problemática. Los objetos artísticos se abren paso como signos de interrogación que se resisten a ser respondidos; “sin embargo, su figura es tan exacta que prescribe la transición hacia donde la obra de arte se interrumpe” (Adorno, 2004, p. 170). Esa transición es, efectivamente, la interpretación crítica. Aunque ninguna obra de arte se agota en determinaciones conceptuales (puesto que el sufrimiento mantiene su potencia en la insurrección radical hacia el concepto), cada una de ellas revela su carácter enigmático en la tensión dialéctica que la enfrenta a una racionalidad subjetiva y antropocéntrica. Por eso, cada objeto artístico demanda la tarea exploratoria de la interpretación filosófica en la forma de una crítica actual:

“El contenido de verdad de las obras de arte es la resolución objetiva del enigma de cada una. Al reclamar una solución, el enigma remite al contenido de verdad. Éste sólo se puede obtener mediante la reflexión filosófica. Esto y no otra cosa justifica a la estética.” (Adorno, 2004, p. 174)

La actualización de la filosofía consiste, entonces, en la práctica epistemológica dispuesta a enfrentarse al núcleo histórico de la segregación política de los objetos con el ánimo de transmutar esa situación en la manifestación de su problematicidad inconmensurable. Interpretar no consiste en borrar o resolver el carácter enigmático (si pudiera resolverse sería, de hecho, un misterio). Interpretar el enigma como la cara vívida de lo sufriente significa, más bien, indicar la razón de la impotencia racional ilustrada para darle solución definitiva.

Ahora bien, ¿significa esto una clausura filosófica? ¿Acaso el camino de resucitación emprendido por Adorno y Benjamin culmina en la obliteración de las posibilidades racionales y, en consecuencia, en la determinación de los actuales límites de la razón? En el campo de tensión propiciado por la experiencia estética, se trata de captar

---

<sup>168</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 1. *Ante la disgregación, insistencia en el fragmento*.

críticamente la verdad negativa en cada uno de los fenómenos estéticos. Por eso “la teoría filosófica se basa en la codificación histórica” (Benjamin, 2012, p. 61), pues la tarea interpretativa de la filosofía consiste en exponer el enigma en su necesidad histórica. Es precisamente como exposición de la verdad -y no como explicación- que la filosofía se despliega en tanto interpretación crítica.

Dado que el enigma cristaliza como el modo histórico de aparición de lo verdadero, la exposición de esa verdad enigmática conduce al pensar a comenzar siempre de nuevo, tal y como enseña el carácter procesual de la experiencia estética<sup>169</sup>. Si el núcleo temporal de cada objeto artístico aparece inaccesible a la racionalidad antropocéntrica, a la filosofía sólo le queda pararse en torno de ella a fin de observarla una y otra vez. Esta observación no transcurre, claro está, al modo de una contemplación de lo verdadero.

La observación impresa en la interpretación crítica no acontece al modo de una expectación misteriosa de una estatua, en ocasión de la cual se circunda el cuerpo escultórico a fin de conocer todos sus ángulos y volúmenes para apreciar la totalidad que constituye. Por el contrario, la observación interpretativa se determina como crítica cuando ella recorre el enigma al modo de una escultura cinética: la Teoría Crítica, expresión de una racionalidad que se ha encontrado con la negatividad, entiende que su “método es el rodeo” (Benjamin, 2012, p. 62). Ella debe moverse para lograr ver la verdad, pero en cuanto determina un ángulo de la figura, éste se transforma inmediatamente y vuelve a huir. Lo verdadero aparece esquivo ante la razón que no logra dejar de ser idéntica, pero la razón entra en contacto con la verdad cuando, a pesar de fijarla momentáneamente, deja que se le escape nuevamente. Y vuelve a empezar.

De ese modo, a la razón le queda clara su incapacidad de observar la totalidad, pero no renuncia, empero, al fragmento. Hace de esos fragmentos el territorio de su trabajo y su relación con lo objetivado: rodear el enigma significa que “el contenido de verdad sólo puede ser captado sumergiéndose con la mayor exactitud en los detalles de un contenido objetivo” (*Ibidem*, p. 63). Así entonces, lo propio de la interpretación crítica en cuanto actualidad de la filosofía consiste en la exposición de esos fragmentos con los que

---

<sup>169</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: 4. Interpretación crítica: un ejercicio epistemológico de la memoria; 4. 1. Interpretar es escuchar.

la razón se vincula en la misma forma en que los encuentra, pero mediando esa forma con el concepto.

La interpretación no se ve reducida a la mera traslación de aquello que ve. Por el contrario, el objeto artístico demanda de la racionalidad subjetivista algo más que la mera reproducción de su expresión, pues “desde siempre, una de las tareas más importantes del arte ha sido la de generar una demanda a cuya satisfacción plena no le ha llegado la hora todavía” (Benjamin, 2015, p. 61). El arte propicia una actividad filosófica que la empuja más allá de sí misma al sumergirla en la violencia de su impotencia. Mientras menos puede el concepto, más lejos es llevado.

Si Kant había encontrado el espacio de lo estético en la sensación de recogimiento propiciada por la experiencia de lo sublime ante la inmensidad natural, y si el espacio de lo estético cerraba el círculo crítico sobre sí mismo; la actualidad de la crítica ha de modificarse también en relación a los modos de percepción propuestos por las obras de arte contemporáneas. Ellas permiten pensar el discurrir de la interpretación crítica como cierto paseo carnal: la obra de arte interpela la racionalidad antropocéntrica en lo que ella aún se permite de sensible; pero, en simultáneo, esa apelación es una provocación al concepto.

Ante ella, la filosofía asume la forma de un teorizar crítico cuando ese carácter enigmático de la obra es recorrido en cada una de sus facetas. En consecuencia, la filosofía cobra actualidad cuando, frente al abismo histórico entre la subjetividad dominante y la verdad sufriente, se apropia del “arte de la interrupción por oposición a la cadena de la deducción” (Benjamin, 2012, p. 67) y así hace saltar en el fragmento el *continuum* de la historia. Con ello se produce la actualización de la revolución copernicana: la interpretación en cuanto rememoración del sufrimiento contenido en el núcleo histórico de cada objeto artístico transforma realmente la relación con el pasado.

#### **4. 3. Rodear el enigma es recordar**

Así entonces, el planteo que comenzó como una pregunta acerca de la actualidad de la filosofía -comprendida como cierta conmensurabilidad entre su capacidad de decir

algo y las cuestiones filosóficas<sup>170</sup> - ha orientado sus ramificaciones hasta arribar a la afirmación de la actualidad en la forma de una interpretación crítica orientada a la práctica de escucha del recuerdo.

Lo que media entre uno y otro extremo es, claro está, la constitución del sufrimiento en cuanto objetividad irrecusable. Es decir, para afirmar la interpretación crítica en tanto actualidad filosófica, debemos afirmar también el sufrimiento en tanto el origen de este proyecto epistemológico. En definitiva, el «sufrimiento» constituye el «origen» de la «interpretación crítica» cimentada en una práctica «recordatoria».

Desglosemos un poco más la figura plasmada por esta interacción poliédrica. Lo «originario»<sup>171</sup>, en tanto la articulación histórica de un devenir específico, logra poner en relación la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición que le da forma a los procesos. «Origen», entonces, permite vincular la repetición de lo mismo con la emergencia singular de lo inesperado en un conocimiento que, aunque no abandona su matriz conceptual, no renuncia a la contradicción como el espacio de anclaje que le es propio.

¿Qué se repite y qué brota en la forma de lo inédito? El sufrimiento en cuanto negatividad de la dialéctica ilustrada. La experiencia estética, de hecho, se consolida como el portal hacia una nueva epistemología en la medida que pone a la subjetividad antropomórfica, infeliz y dominante, ante una situación imprevista muy específica, la de la violencia ejercida por lo mutilado y sufriente. Así, la situación insólita del sufrimiento logra irrumpir intempestivamente en la unicidad que le hace justicia. Esa unicidad insólita para la razón subjetivista es fundamental porque sólo frente a ella la subjetividad empequeñece, es arrastrada de la mayoría de edad y se vuelve niña por un momento.

Ahora bien, esta circunstancia impensada admite doblarse sobre sí misma para devenir otra cosa. Es decir, la intervención de la subjetividad racional asume la actitud crítica de la filosofía cuando, ante esta unicidad, descubre la regularidad incrustada en

---

<sup>170</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 4. *La pregunta dictada por la muerte filosófica cuestiona cabalmente su actualidad.*

<sup>171</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. *Programa actualizador de la filosofía: la crítica*; 3. 2 *La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.*

todo proceso. La experimentación cognoscitivo-carnal del sufrimiento (cognoscitiva, en tanto se refiere a la racionalidad y la reclama en sus límites; carnal en tanto que esos límites son puestos en evidencia gracias a la intervención sensible de un cuerpo -objetivado, natural, también él mutilado y silenciado-) se torna Teoría Crítica cuando descubre en la experiencia inédita del sufrimiento una objetividad vertebral más bien inaudita.

Literalmente: el sufrimiento en la figura de una afluencia histórica subterránea, cavernosa, no escuchada debido a su silenciamiento sistemático. La filosofía se actualiza, entonces, cuando se empeña en hacer de la memoria de esos procesos el relato discontinuo-medial en que lo inédito se revela dialécticamente como permanencia, lo nuevo como viejo y lo eterno como histórico.

«Sufrimiento», en cuanto «origen» de una epistemología crítica, dicta un régimen de comprensión histórica cuyo ritmo está abierto a una doble comprensión. El sufrimiento originario demanda una tarea afincada en la afinidad entre dos tiempos: entre lo sido y lo que no logró ser; esto es, entre el proyecto emancipatorio de la Ilustración y el sufrimiento congénito de los sujetos y los objetos ilustrados.

El «sufrimiento» en su doble naturaleza inédita-constante, en cuanto emergencia imprevisible patente en una experiencia estética y en cuanto condena a muerte ejecutada por la Ilustración y mutismo espinal de la historia, se constituye en la clave originaria de una apuesta epistemológica de la Teoría Crítica: ella, empeñada en actualizar la filosofía, politiza la interpretación mediante la insistencia en una memoria programática. Pues, lo propio de la originariedad brota en un doble compás, un compás dialéctico, de “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80)<sup>172</sup>.

Una epistemología modulada como «interpretación crítica» actualiza la filosofía en la medida que actualiza el sufrimiento como núcleo histórico de la verdad. Esta actualización es causada por una memoria que comprende lo sido no como obturado, sino como fluyente: lo sufriente es arrancado de su conminación histórica y es insertado en

---

<sup>172</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. Programa actualizador de la filosofía: la crítica; 3. 2. La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen.

medio del curso cotidiano de las cosas. En ese sentido, la Teoría Crítica politiza la interpretación porque hace de ella el medio de germinación gracias al cual el sufrimiento se constituye en ruptura del *continuum* de la historia.

El abordaje de lo verdadero como expresión del sufrimiento señala otro modo de latencia del núcleo temporal de cada objeto y, con ello, mueve el conocimiento hacia otra región. La expresión mimética del sufrimiento le propone a la interpretación invertir la relación. Entonces, «lo que ha sido» puede llegar a ser dialéctico, irrupción de lo muerto en el presente. La experiencia estética articulada como interpretación crítica consigue lo que la coyuntura histórica demanda: “la política obtiene el primado sobre la historia” (Benjamin, 2005, p. 394 [K 1, 2]). La dialéctica de la Ilustración, en cuanto dialéctica de la actualidad-muerte, anuncia la posibilidad de hacer saltar la repetición del sufrimiento en la rememoración de él.

Un conocimiento así construido, es decir, un conocimiento atento a la expresión del sufrimiento es la instancia dada a la razón que la filosofía se apropia. La filosofía consigue actualizarse en la medida que hace del contenido histórico la historia de lo sufriente, y hace de lo sufriente el sujeto de esa historia. La “tentativa por darnos cuenta del giro dialéctico y copernicano de rememoración” (*Ibidem*, p. 394 [K 1, 1]) representa el exacto punto de confluencia y superposición de la epistemología, la estética y la política.

El problema epistemológico encuentra la causa de su envergadura filosófica actual en la crisis de la diagramación de un sujeto político. Sólo la epistemología que aborda como su problema central el sufrimiento en cuanto condición de lo verdadero es capaz de arribar a una historia cuyo sujeto político es el oprimido. Por eso Benjamin afirma que “el sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha” (Benjamin, 2006, p. 197).

Esta afirmación no va en detrimento del descentramiento del sujeto tan ansiado. El sujeto en ella referido no alude al sujeto ilustrado, sino, precisamente, a un sujeto cuya única determinación es la de la experiencia del sufrimiento causado por la opresión. Ni Benjamin ni Adorno circunscriben de antemano quiénes o qué han de ocupar el protagonismo de la escena histórica.

Al contrario. En lugar de administrar el trono, la construcción de una teoría fúnebre levantada entre los cimientos de la historia (y no sobre ellos) conduce a la afirmación de tal sujeto histórico en la forma de algo que excede los márgenes del concepto de sujeto. La opresión estructurante configura un nuevo sujeto del conocimiento, un nuevo sujeto histórico y político, justo porque no afirma el nombre de un protagonista determinado. La filosofía fúnebre no construye un escenario con personajes definidos, sino que construye una constelación de ideas que “forman juntas el nombre divino” (Adorno, 2003b, p. 551) de un colectivo aún por construirse bajo el signo de un campo de fuerzas. Éste, tensionado por la fuerza de la opresión, configura la concreción del ahora histórico y epistemológico.

La demanda de una filosofía de la historia que discute la norma del progreso y de una política que se presume emancipatoria se concreta en una estética cuya crítica se materializa como memoria. El horizonte de una utopía material se construye en la destrucción de una verdad homogénea y en el recuerdo de aquello y de aquellos que se han visto silenciados. En consecuencia, la tarea filosófica actual se diagrama como un salto de tigre hacia el pasado.

Apropiarse del ahora del sufrimiento no es sólo una empresa estética o epistemológica, sino un asunto político. Interpretar es, en este sentido, un acto de la memoria mediante el cual se activa en el escenario presente la verdad del pasado. La interpretación crítica deviene así experiencia del sufrimiento y vivificación de la muerte.

Son los fragmentos expulsados del terreno homogéneo de la historia ilustrada los que vuelven en su carácter de muertos y, como fantasmas, aúllan su sufrimiento en la forma de la verdad. Ese grito violento es el que hace de la violencia ilustrada una violencia divina. Ésta inaugura otro régimen epistémico y político. Cada vestigio exige ser interpretado como un perdigón traumático para hacer del presente un ejercicio crítico de recordación.

En las filosofías críticas de Adorno y Benjamin, “el arte es esa *mnemosyne*” (Adorno, 2004, p. 112). Cada objeto artístico propicia una experiencia epistemológica que la revela como la imagen dialéctica de una racionalidad ilustrada. En cuanto tales, ellas propician “un modo de conocer por el cual el tiempo negado se convierte en impulso

dialéctico de un movimiento intensivo, la integración de la vida en la percepción de la actualidad política” (Hillach, 2014, p. 645).

Si la actualidad de la filosofía pasa por su negativa a justificar la reproducción del sufrimiento<sup>173</sup>, el carácter de inconclusión incrustado en el proyecto ilustrado de la emancipación demanda una tarea restaurativa (una tarea creativa, no reestructuradora, tal como se explicó antes<sup>174</sup>) de naturaleza recordatoria: el deseo ardiente de la redención debe ser atravesado por el recuerdo de la catástrofe continua. Sólo en ese sentido le está dado a la filosofía intervenir de manera transformadora en el devenir histórico de lo político.

Con la interpretación memorial, la subjetividad renuncia a su violencia dominante y mutiladora y se abre al ejercicio configurador de un sujeto histórico capaz de establecer una relación originaria con lo sido. Así entonces, los vestigios fragmentarios, en tanto que no pueden aún ser conocidos en su unicidad, pueden ser, no obstante, recordados y reconocidos en su sufrimiento.

La catástrofe moderna se vuelve contra sí misma cuando rompe las escisiones que la fundamentan y las expone en su objetividad: esta es la tarea de la interpretación crítica, proyecto epistemológico de una filosofía actualizada en cuanto Teoría Crítica. Ella asume su misión política en la exposición de la irracionalidad ínsita a la constitución racional del mundo al tiempo que expresa la fuerza redentora que empuñan los muertos de la historia.

La crítica extrae la violencia que late en los objetos artísticos y la muestra como expresión de una historia adobada con el sufrimiento real del pasado. “Sin el recuerdo histórico no habría nada bello” (Adorno, 2004, p. 92) dice el autor de la *Dialéctica negativa*: en cada obra de arte llevada a su calidad de recuerdo conmemorativo aparece el sufrimiento liberado de la duración causal y progresiva, es decir, aparece un sufrimiento existiendo aquí y ahora.

---

<sup>173</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 2. *Rudimentos juveniles*; 2. 3. *La perspectiva de Theodor Adorno en torno a un diagnóstico letal (la pregunta por el ser no cuestiona)*.

<sup>174</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 1: 3. *Programa actualizador de la filosofía: la crítica*; 3. 2. *La revolución de la revolución desde el punto de vista del origen*.

El contenido histórico patente en la experiencia estética sólo puede indagarse por completo en la interpretación crítica del ahora de su cognoscibilidad. La aprehensión de la negatividad del sufrimiento en cuanto la materia vivaz de la historia constituye la base para la conformación de una filosofía funeraria que efectivamente haga del conocimiento el relámpago disruptivo y del texto filosófico el largo trueno que retumba en la dialéctica de una historia ilustrada (Benjamin, 2005, p. 459 [N 1, 1]).

## **5. La Teoría Crítica replegada sobre sí misma**

### **5. 1. “No hay que llamar a la defensa de Occidente”: la actualidad de la Teoría Crítica aquí y ahora**

Sin embargo, “la verdadera imagen del pasado se desliza veloz” (Benjamin, 2006, p. 107). Todo intento filosófico de apresarlos no puede ignorar su naturaleza esquiva. Sobre todo, lo que no puede desconocer una Teoría Crítica es que la relación con el pasado no acontece en el ámbito del conocimiento de manera exclusiva: la indagación originaria del sufrimiento tiene como propósito no el conocimiento de lo más verdadero, sino la redención de lo oprimido, es decir, la conmemoración epistemológica cobra sentido como intento filosófico de salvación.

Esta salvación recoge los espectros de los cadáveres del pasado y las voces de los acallados y hace visible la fugacidad de sus sonidos y la endeblez de sus imágenes. Hace del carácter fantasmal un espíritu presente que mueve las cosas de lugar, entorpece la rutina de los vivos, los desorienta en tanto los arranca del curso lineal de sus devenires. Ahora bien, esta imagen del pasado que se hace presente “corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella” (*Ibidem*, p. 107).

Así pues, ¿sigue siendo esta propuesta epistemológica en algún sentido actual? Los planteos de la Teoría Crítica temprana que aquí hemos desplegado en las versiones de Walter Benjamin y Theodor Adorno ¿enraízan de alguna manera en los escenarios que hoy, casi un siglo después, habitamos? ¿Aquella dialéctica de la Ilustración, sus consecuencias epistemológicas y políticas, dicen algo en el contexto temporal y

geográfico en el que la hemos convocado? Incluso, si respondiéramos con un enfático «sí» a las preguntas precedentes, ¿cuál sería el pasado citado en la memoria ejecutada por la Teoría Crítica? ¿Qué tipo de recuerdo articula la Teoría Crítica a los fines de actualizar su tarea interpretativa? ¿De qué muertos recoge los espectros y se adueña de su recuerdo? Aún más, ¿cómo codifica el instante de peligro? En rigor, ¿cómo se actualiza hoy la Teoría Crítica?

Esta serie de preguntas cobraron cuerpo dentro de las mismas inquietudes que atacaron a Benjamin y Adorno a lo largo del despliegue epistemológico que hemos descrito. A lo largo de los tres capítulos de esta tesis, hemos diagramado un itinerario definido por algunos de los problemas que inquietaron a ambos filósofos. Y hemos expuesto, además, el modo en que los dos pensadores vieron enteramente atravesada su filosofía por cada uno de los vectores teórico-políticos que los circundaron.

En relación a ello, es conocido el desenlace trágico padecido por Benjamin. Su obstinada permanencia en Francia dedicada por entero al desarrollo de sus investigaciones generó las condiciones que demandaron su absurdo suicidio. El mismo año que escribió sus decisivas tesis sobre filosofía de la historia, el filósofo que insistió en los ritos de umbral y las situaciones mediales fue encontrado por la muerte en la zona fronteriza de Portbou bajo condiciones que han resultado, por lo menos, polémicas. Los confusos hechos asociados a sus últimas horas<sup>175</sup> engrosan la imagen saturnina que el mismo filósofo cultivó en vida.

Resulta fecundo, sin embargo, cruzar esa imagen taciturna con lo volcado en su último texto. *Sobre el concepto de historia*, concluido pocos meses previos al remate trágico de la vida benjaminiana, constituye tanto una condensación de las ideas desplegadas a lo largo del trayecto filosófico como una declaración de sus convicciones políticas más firmes. Esto último no puede pasar inadvertido.

---

<sup>175</sup> Sobre la muerte de Walter Benjamin en Portbou, puede consultarse la intervención de Manuel Cussó-Ferrer, *La última frontera de Walter Benjamin. Investigaciones para un filme* (1992); *Mi travesía de los Pirineos*, de Lisa Fittko (1988) o la biografía elaborada por Esther Leslie (2015) *Walter Benjamin: la vida posible*, entre otros.

“Lo que definía su naturaleza era la tristeza -no la melancolía- en cuanto conocimiento judío de la permanencia de la amenaza y la catástrofe” (Adorno, 2003b, p. 561). Pero, justo por esto, a causa de la potencia dialéctica de lo catastrófico<sup>176</sup>, a pesar de tanta catástrofe, Benjamin no se cansa de afirmar la redención. Aun en circunstancias tan aciagas. Es claro a esta altura que tal empeño afirmativo no responde a un deseo arbitrario; contrariamente, la articulación entera de una nueva teoría del conocimiento atravesada por una filosofía de la historia modulada en la tensión entre el impulso mesiánico de la teología y la concreción dialéctica de una política materialista (Benjamin, 2006, p. 49), representa un tenaz esfuerzo por extraer rigurosamente las condiciones materiales de la redención histórica. El latido de la obra condensatoria de la filosofía benjaminiana tiene la mira puesta sobre la historia por un motivo crucial: “sólo a una humanidad redimida pertenece su pasado de una manera plena” (*Ibidem*, p. 81).

Así entonces, la pregunta por la elaboración plástica del materialismo dialéctico vertida en el *Libro de los Pasajes* es una consecuencia del interrogante fundamental que pregunta cómo redimir la humanidad. Por eso, la cavilación en torno a los vericuetos de la dialéctica histórica no sólo sostiene la explicitación de la silueta del Anticristo el cual todo lo derruye, sino también la advertencia de un Mesías concreto a partir del cual saltar a otro escenario histórico. Los últimos años de su vida Benjamin los vivió pensando el modo de “encender en lo pasado la chispa de la esperanza” (*Ibidem*, p. 113).

Ante tanta conciencia del peligro, el pensamiento benjaminiano encuentra el sendero de actualización filosófica en la recordación redentora del sufrimiento. Si el concepto ya había conseguido discernir la figura y las causas de la catástrofe moderna, si la filosofía ya había logrado determinar las causas materiales de producción de sufrimiento; Benjamin se ocupa de trabajar una filosofía encaminada también a perfilar dialécticamente esa carencia de realización en un deseo redentor.

No es suficiente para un pensamiento crítico explicar cómo, por qué y de qué modo la historia moderna se sostiene en la muerte. Tampoco resulta conclusivo exponer los muertos aplastados por la historia en su calidad de fragmentos expulsados e inconclusos

---

<sup>176</sup> Cfr. Supra en este mismo Capítulo: 1. *Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica*; 1. 2. *Negatividad, materialización del índice medial de la modernidad*.

de cierto despliegue histórico. El salto dialéctico del pensamiento se concretiza cuando tal carencia de felicidad y realización es torsionada filosóficamente hasta aparecer como deseo. Organizar el pesimismo<sup>177</sup> tiene que ver con hacer de este deseo el fundamento de la labor filosófica.

Aquella inquietud primigenia acerca de la actualidad de la filosofía formulada y desarrollada por Adorno y Benjamin no respondía (al menos, no exclusivamente) a las trazas de una educación burguesa sostenedora del deseo intelectual de redimir la filosofía. La preocupación por programar la actualización filosófica anidaba más bien en la urgencia de viabilizar el concepto hacia la redención de lo asesinado racionalmente. Ambos filósofos entendieron que los devenires de la configuración racional habían causado estragos. Antes de que se avinagrara del todo la posibilidad histórica, se tornaba preciso descifrar el índice racional de la transmutación.

Benjamin concentró sus últimas fuerzas en esto. Las postreras obras de Adorno, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, por ejemplo, representan un intento en esa misma dirección. A diferencia de su colega, Adorno tuvo la fortuna de consumir el exilio antes de que fuese demasiado tarde. Eso le permitió proseguir el desarrollo de los problemas que hemos recorrido a lo largo de esta investigación allende la guerra. Que haya sobrevivido a las políticas del régimen nacionalsocialista no es un hecho menor en relación a su filosofía.

Pues si la actualidad de la filosofía respondía, según sus propias afirmaciones, a la capacidad de establecer relaciones conceptuales con las demandas precisas del escenario histórico, la modificación del mismo escenario incidiría de manera directa en el programa que se había propuesto. Fue en este contexto que la pregunta por la actualidad retornó.

Casi una década después de que el nacionalsocialismo no constituyera ya la política oficial de Alemania, Adorno se encontraba en su país trabajando como filósofo y académico. Los años atroces del nazismo habían resquebrajado su vida, pero no habían

---

<sup>177</sup> Cfr. *Supra* en este mismo Capítulo: *I. Negatividad suspendida: el momento divino de la dialéctica; I. 3 La apropiación del Jetztzeit epistémico.*

logrado destruirla; la potencia de su pensamiento estaba entonces al servicio de esa nueva realidad.

Pero, ¿cuál era esta realidad? ¿En qué radicaba su supuesta novedad? Después de haberse empeñado en discernir los vaivenes de la racionalidad opresora, y después de determinar la actualidad de esa racionalidad, el cuestionamiento que volvía para ser repensado era el de la actualidad de una filosofía crítica. Es decir, ya no se trataba tan sólo de pensar la posibilidad actual de la filosofía sin más, sino que, luego de definirla y practicarla críticamente, el cuestionamiento recaía ahora sobre la criticidad. No se interrogaba ya si acaso la filosofía representaba de alguna manera una práctica actual, sino, en rigor: ¿en qué sentido es actual la Teoría Crítica?

Evidentemente, después de los impulsos de las primeras décadas del siglo XX, hacia la década del '50 las cosas dejaron de tener la claridad programática inicial. O, por lo menos, aquel programa incisivo materializado como una crítica dialéctica se desplegó más que nunca en la forma de la inquietante pregunta sobre su actualidad. El registro de la discusión mantenida por Theodor Adorno y Max Horkheimer durante nueve días de marzo y abril de 1954 pone de relieve la urgencia del pensar concebido de manera crítica por esos años y la necesidad de “plantear una suerte de programa para una nueva praxis” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 30)<sup>178</sup>.

Se trata, en última instancia, de una suerte de autoevaluación política de la Teoría Crítica -tal como la nota preliminar lo señala (*Ibidem*, p. 12)- acuñada por sus propios gestores en un clima de invariable interpelación política. De hecho, en distintos momentos de esa conversación se identifican comentarios sobre John Foster Dulles<sup>179</sup>, Nikita Serguéievich Jruschov<sup>180</sup> y Richard Nixon, entre otros.

La actualidad de la Teoría Crítica, entonces, se ve interpelada nuevamente ante el funcionamiento específico de los dos bloques mundiales antagonistas. ¿Cuál es el lugar de la teoría en ese escenario? ¿Cómo se diagrama la redención en medio de esa catástrofe

---

<sup>178</sup> En lo que sigue, cada una de las citas extraídas de esta discusión corresponde a las intervenciones de Theodor Adorno en ella. Cuando se rescaten expresiones de Max Horkheimer, se señalará expresamente.

<sup>179</sup> John Foster Dulles (1888-1959), secretario de Estado durante la presidencia de Dwight D. Eisenhower.

<sup>180</sup> Nikita Serguéievich Jruschov (1894-1971), dirigente de la Unión Soviética durante una parte de la Guerra Fría y Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética.

específica? ¿Puede acaso la muerte continuar siendo el índice de la dialéctica histórica del presente? ¿Sigue siendo el sufrimiento el indicador del camino redentor? Según las exactas palabras de Horkheimer, “nuestra pregunta es: ¿a partir de qué intereses escribimos nosotros desde el momento en que ya no hay partido, desde el momento en que la revolución se ha vuelto improbable? (*Ibidem*, p. 39). Incluso, con la característica precisión adorniana: “¿es actual la política en un tiempo en que no se puede hacer política?” (*Ibidem*, p. 33).

La pregunta sobre la actualidad de la Teoría Crítica supone en este escenario un hecho inexorable: la redención no logra avistarse en el horizonte político próximo. En su conferencia de 1969, *La teoría crítica, ayer y hoy*, Horkheimer explica que “antes esperábamos la revolución en Alemania, porque reinaba el nacionalsocialismo. Hoy nos interesan esencialmente cosas más concretas en los Estados en los que nosotros vivimos” (1986, p. 64). Desde el punto de vista de Adorno, la causa del embotamiento revolucionario cobra la forma de una inconmensurabilidad patente. Ella encuentra su núcleo práctico en la desproporción diagnosticada por Adorno “entre el hecho de que se haya liquidado a los judíos, enterrándolos vivos porque no valían la segunda bala y la teoría a partir de la que uno se promete que cambiará el mundo” (*Ibidem*, 2014, p. 23).

Otra vez, el problema se manifiesta en su vertiente epistemológica. A causa de una incongruencia entre una teoría y una práctica que señalan con claridad hacia un panorama epistemológico ya desgastado, Horkheimer y Adorno bosquejan la posibilidad y pertinencia de la preparación de un nuevo manifiesto dialéctico y materialista. Lo cardinal en esta reflexión sobre el programa fundacional de una filosofía venidera diseñado por Benjamin es aquello que los solicita a Horkheimer y Adorno de manera constante, edificando cada uno de los focos problemáticos que proponen. Se trata de la importancia que asume la figura del interlocutor social en las especulaciones que ambos consuman respecto de la labor crítica de los productores de teoría.

En el diálogo sostenido por los dos pensadores asoman, como puntos de emergencia que determinan el ritmo del pensar, zonas de viraje y detenimiento definidos por la figura del lector concreto y su rol político. La actualidad de las inquietudes epistemológicas de una teoría pretendidamente crítica se define, entonces, por su

capacidad de cundir. La pregunta por la actualidad se configura en esta nueva atmósfera sin abandonar el programa epistémico sostenido desde el inicio (el de la interpelación conceptual ante los fragmentos vestigiales de la historia). No obstante, en esta ocasión, cobra especial relevancia el sentido social de la filosofía al incorporar como un protagonista de la reflexión los destinatarios de la Teoría Crítica.

Y frente a esto, desde la óptica lúcida de quienes escriben siempre al modo de una política de intervención, el análisis se revela sumamente devastador. Dos son los punzantes dictámenes disparados con el objetivo de situar geopolíticamente la criticidad y sacudir el letargo de la teoría. Por un lado, Horkheimer sentencia: “ante esto [el nuevo manifiesto crítico que se proyecta en la discusión] nos dirán: en Rusia no es posible difundirlo, en EE.UU. y en Alemania no tiene ningún valor, a lo sumo en Italia y Francia. No convocamos a nadie a nada” (*Ibidem*, p. 64). Por otro lado, Adorno dictamina: “tengo la sensación de que el mundo oriental, bajo el estandarte del marxismo, fuera a sustituir a la civilización occidental. De este modo, toda la dinámica histórica se desplazaría (...) Acaso alguna vez terminarán por tragarse a Europa” (*Ibidem*, p. 31-32).

Esta especie de antropofagia teórica y cultural como salida posible de un nihilismo teórico-político en las distintas versiones que Europa se daba de sí a sí misma es el tambaleante futuro que Adorno divisa por aquellos años para la Teoría Crítica. Según la discusión, “hay que considerar bien a quién se le está hablando” (*Ibidem*, p. 31). Cabe, entonces, plantear la pregunta por la actualidad de la Teoría Crítica y su consiguiente programa epistemológico en una reformulación del siguiente tipo: “¿qué se le quiere decir al mundo occidental?” (*Ibidem*, p. 31); en definitiva, ¿a quién le habla la Teoría Crítica?

El nuevo manifiesto proyectado bajo los cánones de los frankfurtianos nunca fue escrito. No obstante, tampoco cesaron de escribir. Max Horkheimer y Theodor Adorno dieron a luz algunas de sus obras más importantes después de constatar de qué iba la actualización de la Teoría Crítica por esos años. Lo que resulta indudable, no obstante, es que los pronósticos adornianos cristalizan una lectura del desplazamiento que sufre de hecho el enfoque crítico en las siguientes décadas.

Este desplazamiento ha sido interpretado de diversas maneras. Una exégesis contundente es la que se desprende del mismo núcleo frankfurtiano en manos de Albrecht

Wellmer. Desde su punto de vista, las obras de Adorno y Horkheimer (los representantes de la Teoría Crítica que consiguieron sobrevivir al nazismo) no pueden ser reducidas a la imagen apocalíptica proyectada por *Dialéctica de la Ilustración*. Si bien este texto puede ser interpretado como el “ejemplo de una crítica radical que utiliza la exageración como método de conocimiento” (Wellmer, 2013, p. 187), no debe perderse de vista el comportamiento que sus autores tuvieron respecto de esa obra años después.

Wellmer explica que, luego de su regreso a Alemania, los autores inicialmente mantuvieron en secreto el libro incluso ante sus alumnos. La razón es que el diagnóstico oscuro y despiadado vertido en *Dialéctica de la Ilustración* “no encajaba con el contexto de la tentativa de reconstrucción de las instituciones democráticas y de una cultura democrática en la Alemania posfascista” (*Ibidem*, p. 174).

Justo por eso, uno de los impulsores de la más contemporánea Teoría Crítica originada en Frankfurt sostiene que Adorno fue

“la persona que volvió a descubrir lo auténtico de la cultura alemana en medio de la contaminación reaccionaria de sus tradiciones, haciéndolo accesible para la conciencia de la generación de posguerra que estaba moralmente confundida y quebrada en su identidad.” (Wellmer, 2013, p. 175)

En ese sentido, la Teoría Crítica más joven, representada por el rostro de Adorno y sin olvidar el pilar fundamental que éste encontró en Benjamin, constituyó una posición que no sólo criticó con ahínco y rigor la filosofía alemana idealista y más conservadora, sino que también y en la misma medida, hizo patentes los rasgos emancipadores de esa tradición.

Aunque hay buenas razones para afirmar que la Teoría Crítica ha evolucionado más allá de los iniciales planteos de Adorno y Benjamin (y Horkheimer también, por supuesto) gracias a su apertura hacia las tradiciones intelectuales y políticas de las democracias occidentales en manos de Jürgen Habermas y Axel Honneth (entre otros); no se puede afirmar una oposición entre la Teoría Crítica temprana y la contemporánea tan livianamente.

Según Wellmer, el punto de encuentro de las dos caras de la Teoría Crítica -la gestada durante la guerra y la consolidada durante la democracia- es paradójico si se tiene en cuenta que las dos perspectivas de la modernidad que sostienen una y otra parecen ser incompatibles. No obstante, el mismo pensamiento adorniano otorga elementos para poner esto en discusión en la medida que en él se rastrean ciertas discontinuidades.

Wellmer diferencia en el seno de la filosofía de Adorno dos tendencias diferentes; una, de naturaleza mesiánica vinculada a la filosofía de la redención. En ella se combinan motivos judío-mesiánicos, cristianos y metafísicos, “su correlato es el diagnóstico de un plexo de obnubilación total de la sociedad actual, que únicamente admite la esperanza de una redención, pero ninguna praxis transformadora” (*Ibidem*, p. 186). La otra tendencia de la filosofía adorniana, la eminentemente crítica, es aquella que promueve la realización concreta aquí y ahora de las ideas de verdad, libertad, justicia y belleza. El objetivo de esta crítica “no es el concepto como tal, es decir, el lenguaje en cuanto medio de la razón; por el contrario, el objetivo de la crítica es el uso cosificador del lenguaje” (*Ibidem*, p. 188).

Así entonces, Wellmer entiende que los impulsos filosóficos centrales de la Teoría Crítica más antigua, especialmente los adornianos, no han perdido del todo su validez. Desde su perspectiva, la actualidad de la filosofía crítica de la primera ola se da en el marco de la renovación de la Teoría Crítica en torno a las teorías de la democracia. Juega un rol importantísimo a este respecto la crítica de Adorno al uso cosificador del lenguaje propia de la segunda tendencia adorniana recién aludida (de allí el posible nexo con la filosofía de la acción comunicativa promovida por Habermas).

Axel Honneth, otra de las figuras contemporáneas asociadas a la Teoría Crítica, entiende que la potencia de esta escuela de pensamiento pareciera haberse convertido en una figura perteneciente al pasado en la medida que “ya no es posible ver el capitalismo como un sistema unitario de racionalidad social” (Honneth, 2009, p. 28). Dicho con otras palabras, la conciencia de la pluralidad cultural junto con la disparidad de los movimientos de emancipación social ha complejizado las expectativas respecto de las tareas de una Teoría Crítica.

Sin embargo, a pesar de estos factores y a sabiendas de esa disparidad fáctica, Honneth pone de relieve la actualidad de la Teoría Crítica. Según entiende, esta actualidad se configura en que, más allá de los diferentes métodos y objetos, lo que aúna a los diversos autores de la Escuela de Frankfurt “es la idea de que las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales” (*Ibidem*, p. 7). Desde la perspectiva honnethiana, sigue siendo actual indagar las causas sociales de una patología social.

Es decir, en un contexto en el que el lazo entre la filosofía y el análisis de la sociedad amenaza romperse de manera irreversible, Honneth sostiene que la Teoría Crítica representa aún la posibilidad de investigar si la organización de las prácticas e instituciones sociales no conlleva un menoscabo del potencial de la razón humana.

Lo característico de los diversos intelectuales vinculados a la Escuela de Frankfurt ha sido su convicción respecto de que ese potencial se despliega en procesos de aprendizaje históricos en los cuales las soluciones racionales de problemas están indisolublemente ensambladas con conflictos de monopolización del saber. Por eso es importante incorporar a la Teoría Crítica los aportes de las innovaciones teóricas contemporáneas. Ahora bien, en este contexto, Honneth detecta algo central que nombra sucintamente. Él dice que

“el concepto de razón con el que la Teoría Crítica intenta captar los incrementos de racionalidad de la historia humana está sujeto a la presión de incluir criterios ajenos y nuevos, no europeos; por eso no sorprende que el concepto de racionalidad social deba ampliarse y diferenciarse permanentemente para poder dar cuenta del carácter multiforme de los procesos sociales de aprendizaje.” (Honneth, 2009, p. 41)

Después de decir esto, Honneth establece que la filosofía crítica tal y como ha sido desarrollada desde Horkheimer a Habermas sólo podrá cobrar actualidad en un presente histórico complejo si no renuncia a su interés principal, la liberación del sufrimiento. El proyecto crítico asegura, entonces, su futuro en la medida que afirma el interés emancipador supuesto en la capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica.

Es de sumo interés reparar en la mención honnethiana sobre la actualización de la Teoría Crítica. Si bien él (como Wellmer) elaboran agudas reflexiones que exceden por mucho lo que aquí hemos expuesto, el recorte efectuado por nosotros funciona como una muestra suficiente para plantear una serie de cuestiones. Así entonces, que no se pierda de vista que el interés de nuestra alusión a los pensadores alemanes ejecutores de la contemporánea Teoría Crítica está determinado por las preguntas que, a nuestro juicio, es relevante formular.

Honneth señala como uno de los retos ineludibles de la filosofía crítica actual la incorporación de procesos racionales no europeos. Desde la época del exilio -cuanto menos-, la Teoría Crítica cobró un carácter no sólo transnacional, sino que consiguió un carácter global posibilitado por la superposición de contextos (geográficos, políticos, institucionales) en los que se desplegó (Jay, 2003, p. 54). ¿Es esta la respuesta contemporánea acerca del destinatario de la Teoría Crítica formulada por Adorno en los '50?

Aunque sea sencillo rastrear cierto rasgo excluyente en el diagnóstico de Jay -en la medida que entiende tal carácter global ceñido a la raigambre europea y norteamericana (en la que se resaltan nombres como los de Nancy Fraser, Angela Davis, Agnes Heller, Peter Dews, Andrew Arato, Seyla Benhabib, entre otros)- no cabe duda que la Teoría Crítica ha defendido la inclusión de diversas voces y se ha desplegado a partir de ellas.

No obstante, resuena a este respecto el diagnóstico de 1956 según el cual, a la hora de pensar el receptor de una filosofía crítica, el Oriente pareciera tragarse al Occidente. Entonces, ¿cómo comulga este canibalismo epistémico con las lecturas contemporáneas que localizan la actualidad de la Teoría Crítica en la ampliación de fronteras hacia lo «no europeo»? ¿En qué sentido convive con la salvación de los elementos potentes y auténticos de la cultura alemana, tal como lo advierte Wellmer?

Para definir el horizonte en que se insertan tales cuestiones, se torna apropiado mencionar una sentencia adorniana pronunciada en esa misma discusión. Adorno labra un dictamen categórico que resuelve la cuestión de la actualidad de la Teoría Crítica. Él sentencia: “no hay que llamar a la defensa del mundo occidental” (Adorno y Horkheimer,

2014, p. 32). ¿Por qué el filósofo se pronuncia en semejante términos? ¿Qué dirección marca para la actualidad crítica en el nuevo escenario histórico en el que se inserta?

Se trata, a nuestro juicio, de una decisión política y epistemológica por igual (como si acaso ambas esferas pudiesen dissociarse la una de la otra) la cual define las ramificaciones de la filosofía adorniana y de la filosofía benjaminiana en igual medida. Esto porque la indagación de una historia de la razón tanto como la inmersión desenfrenada en las características expresivas de la modernidad condujeron a Adorno y Benjamin a una zona de claridad epistémica muy grande: la racionalidad instrumental no sólo se empeña en dominar, no sólo configura una esfera ontológica acomodada a las necesidades de su dominio, sino que, además y, en consecuencia, el despliegue de esta racionalidad mata.

El problema de la actualidad de la filosofía y su viabilización crítica no es, como se dijo, un problema emergido del deseo reivindicatorio del caudal filosófico alemán. El problema de la actualidad filosófica se configura desde el inicio como una cuestión epistémico-política emanada de la situación histórica que puso en aprietos los vínculos fluidos entre teoría y práctica, entre la razón conceptual y la realidad tan huidiza como espinosa.

El recorrido desplegado a partir de ese punto condujo al estudio puntilloso de la modernidad. Adorno y Benjamin entendieron que la inconmensurabilidad de la filosofía con lo que pretendía pensar era la expresión de una cuestión más profunda, furtiva. La contradicción abismal entre el concepto filosófico y aquello representado por tal concepto se les mostró como la consecuencia de una dialéctica cubierta por la apariencia legal del progreso y signada por el silenciamiento.

Este contexto, y no otro, da forma, sentido y urgencia a la pregunta por el destinatario filosófico. La reflexión sobre la modernidad y la determinación del ritmo de su dialéctica brinda el marco político a partir del cual comprender no sólo por qué la filosofía se actualiza como crítica dialéctica, sino también quién resulta su interlocutor.

Entonces, ¿a quién está dirigida la Teoría Crítica? A los fragmentos expulsados por el despliegue dialéctico de la historia. Pero, ¿quiénes pueden constituirse como tales

fragmentos? Sin duda que los oprimidos, tal como lo manifestó Benjamin. Ahora bien, ¿qué y quiénes resultan los oprimidos por ese despliegue?

Nos atrevemos a afirmar que el indicio de estos oprimidos queda señalado en la perspectiva que sugiere otra vía de actualización de la Teoría Crítica. En las primeras décadas de este milenio, casi un centenar de años después de las primeras reflexiones programáticas de una filosofía venidera, la filosofía latinoamericana ha configurado ciertos núcleos de sus reflexiones bajo el ala de la Teoría Crítica.

No obstante, estos aportes no han sido pensados al modo de una ampliación de los horizontes iniciales de esta matriz filosófica. Tampoco se han propuesto como la posibilidad de un diálogo entre europeos y «no europeos», para usar la terminología honnethiana. En palabras de Gandarilla Salgado

“la suerte de la Teoría Crítica pareciera expresar una mudanza de escenario y manifestar un relevo de sentido que la puede hacer recuperar su pertinencia si es capaz de colocarse no desde el centro ignorando las periferias, sino desde los márgenes.” (Gandarilla Salgado, 2014, pp. 163-164)

No se trata, en consecuencia, de una simple proliferación latinoamericana de la Teoría Crítica, como si se tratara de una ampliación de los lugares geográficos en que puede desarrollarse la criticidad al estilo adorniano o benjaminiano. Lo que ha acontecido, más bien, es un traslado, una mudanza radical de un lugar a otro. Incluso, una traslación semántica de la Teoría Crítica.

La contundencia de este viraje en el sentido de la crítica se encuentra en la especificidad histórica de quienes hoy la enuncian. Si la filosofía crítica, tal y como fue reflexionada por Benjamin y Adorno, no renuncia a la verdad, y entiende que ella es indisociable del núcleo temporal que la configura; así entonces, la particularidad histórica de esos colectivos aludidos por Honneth bajo la rúbrica «no europeos» ha de afectar la constitución misma de la verdad.

Ahora bien, ¿qué debe entenderse por «criterios ajenos y nuevos, no europeos»? ¿Es viable sostener esto en el marco del *dictum* adorniano, según el cual no hay que gastar energías en defender Occidente? Asumir una respuesta directa puede resultar peligroso.

No obstante, la composición de la afirmación de Honneth brinda una pista de la que podemos sujetarnos.

Honneth sostiene, por un lado, una ampliación de la Teoría Crítica, una acción cuya connotación alude al rasgo positivo de una acción afirmativa. No obstante, el filósofo refiere el objeto de esa ampliación con una enunciación ciertamente negativa, «lo no europeo», según sus propias palabras.

Puede leerse, entonces, cierta tensión en la raíz de este planteo. La Teoría Crítica debería ejecutar una suerte de ensanchamiento por la sumatoria de algo que, en sí mismo, no tiene otro nombre más que aquel que le es dado por el mismo sujeto artífice de esa expansión. La Teoría Crítica no debe renunciar a su impulso emancipador, claro. Y ese impulso tampoco puede ignorar que el mundo se ha ampliado más allá de Europa. Sin embargo, eso otro sólo se afirma en la referencia al sujeto que enuncia la condición de actualidad de la filosofía crítica. Al menos, la afirmación profesada por el filósofo alemán no se concreta más que bajo la figura de una elipsis.

¿Cuál es el sujeto que sí es nombrado? El europeo, el sujeto por antonomasia de la Teoría Crítica quien empuña el desafío de la expansión, si se nos antoja la interpretación maliciosa. ¿Cuál es, sin embargo, el objeto de esa ampliación? Pues, como la naturaleza irracional en la interpretación benjaminiana de la dialéctica ilustrada, permanece innombrado. Su definición positiva, en todo caso, se desprende de aquello de lo que no participa. Él es lo «no europeo». Esto es, su ser se define por su no ser, su identidad la extrae de su condición marginal, de su no pertenecer al núcleo de Europa.

Aún más. Estas otras racionalidades son advertidas en el planteo honnethiano como racionalidades pasibles de ser incorporadas a un despliegue más abarcador de la historia de la racionalidad humana. Resuena esto también en el planteo actualizante de Wellmer. Desde su perspectiva, la actualidad del pensamiento crítico gestado por los fundadores de la Escuela de Frankfurt se encuentra no en el énfasis que tales filosofías pusieron en relación al estado catastrófico del mundo, sino en los elementos -como sus

filosofías del lenguaje- que ellas brindan para la construcción crítica de las democracias contemporáneas<sup>181</sup>.

En uno y otro planteo la potencia de la Teoría Crítica se actualiza en el gesto constructivo de aquellas comunidades que se definen por su exterioridad -habitan los márgenes de Europa- y, en simultáneo, por su participación en las prácticas democráticas. Este compromiso actualizador de la crítica supone conducir la humanidad, universal circunscripto entre lo europeo y lo «no europeo», por caminos éticos y políticos que, aunque son conscientes de las patologías de la razón, logran sobreponerse a ellas mediante estrategias racionales que reivindican el ideal ilustrado de la emancipación.

Sin embargo, la asunción de una responsabilidad política en los términos de una teoría situada en la tensión europeo-«no europeo» es, desde la perspectiva de quienes sostienen la mudanza de escenario de la criticidad, el *quid* problemático de esas vías de actualización. El gesto inclusivo ha sido interpretado por estos teóricos como el signo de un “proceder socialdemócrata que vacía de contenido a lo democrático y lo vuelve acomodaticio a los intereses del capital corporativo y multinacional, promueve un muy limitado diálogo de estos autores con su circunstancia, lo reduce a una interlocución ‘entre ellos mismos’” (Gandarilla Salgado, 2014, p. 163).

El carácter problemático se asienta en la tensión a partir de la que se abriría la historia de la racionalidad y obtendría carácter de concreción contemporánea. Resuenan aquí las reflexiones sobre el «todos» implicado en la historia progresiva<sup>182</sup>. La naturaleza no expresada en la superficie de la maniobra actualizadora de apertura, entonces, se vincula a un hecho histórico que define la modernidad: el acto fundante del colonialismo en cuanto modo de expansión económica, cultural, política y social que diversas patrias europeas promovieron a costa de las regiones «no europeas» (Latinoamérica, India, África, entre las más afectadas). Precisemos esto.

---

<sup>181</sup> Evidentemente, ambos aspectos están implicados recíprocamente y es claro que Wellmer no desconoce esta arista de la filosofía crítica inicial. Sin embargo, aquí señalamos el énfasis puesto por el pensador alemán en relación al momento positivo de los análisis críticos.

<sup>182</sup> Cfr. *Supra* Capítulo 2: 1. Producción histórica del sufrimiento; 1. 2. Primera situación límite: la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional.

Es realmente difícil no identificar la alusión «no europeos» con este otro extremo de la afirmación europea. La utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de las colonias a partir del elocuente «descubrimiento de América» constituye

“una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva, de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del racismo (...), y de una planificación técnica y racional del dominio despótico y cruel del poder establecido sobre millones de seres humanos inermes.” (Grüner, 2010, p. 19)

Distintos pensadores han leído en esto la mundialización del por aquel entonces emergente poder capitalista: este momento histórico que da nacimiento a aquello que se menciona como modernidad decantó en el asentamiento de los centros hegemónicos en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identifican como Europa- y en el establecimiento como ejes centrales del nuevo patrón de dominación de la colonialidad y la modernidad. Así pues, “con [la colonización de] América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano, 2007, p. 94).

La estructura de dominación y explotación llamada colonialismo se caracteriza desde entonces por el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada («no europea») detentado por otra de diferente identidad («europea»), y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. (*Ibidem*, p. 93) Este fenómeno histórico-económico ha engendrado dentro suyo a la colonialidad. Ésta es, propiamente, un fenómeno que, aunque no tan antiguo como el colonialismo, ha probado ser más profunda y duradera en varios aspectos.

¿Por qué? Pues porque la colonialidad alude a una matriz del poder cuya estructura es sumamente compleja: ella entrelaza el control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza y los recursos naturaleza, del género y la sexualidad y -lo que nos interesa en el marco de nuestras reflexiones- el control de la subjetividad y del conocimiento. En esta dirección se afirma que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, pues esta última no hubiera podido desplegarse como lo hizo sin haberse desplegado en simultáneo la colonialidad del poder.

No queremos diluir el norte de nuestra investigación, dictado por la criticidad de las filosofías de Benjamin y Adorno. La pregunta que asoma al traer a colación estas disquisiciones es aquella que interroga sobre la intersección entre el núcleo de nuestra tesis y los aportes que acabamos de incorporar: ¿qué sentido tiene convocar las investigaciones sobre la colonialidad en una reflexión que aborda ciertas zonas de los pensamientos de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno? La respuesta, lo advertimos desde ya, tiene más bien el tono de la inquietud que el de la certeza.

La colonialidad del poder implica un modo muy específico de subjetivación: él se asienta en el eurocentrismo. En cuanto combinación de etnocentrismo y sociocentrismo europeos (Restrepo y Rojas, 2010, p. 135), el eurocentrismo consiste en la afirmación mitológica según la cual Europa es preexistente a ese patrón de poder llamado colonialidad, “un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad” (Quijano, 2007, p. 95). En este orden de ideas se consolida uno de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad, a saber, el referido al modo de subjetivación antes mencionado: “una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos.” (*Ibidem*, p. 95). En definitiva, europeos y «no europeos».

Es decir, la colonialidad consiste en la sujeción de ciertos sectores de esa abstracta humanidad - los fragmentos no europeos - a “un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales” (Quijano, 2011, p. 227). A partir de esto puede problematizarse la lectura honnethiana de la actualidad de la Teoría Crítica en varios sentidos. En primera instancia, porque la incorporación de racionalidades no europeas ya aconteció mediante ese proceso de re-identificación histórica, sometiendo con ello el ejercicio de la memoria y las identidades -tan caros a las filosofías de Adorno y Benjamin- a una violencia rapaz.

La incorporación de diversas y heterogéneas historias culturales a una historia de la racionalidad define los procesos modernos desde su misma fundación. Y esta incorporación, debe quedar claro, no aconteció sólo en relación a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital y el establecimiento del capitalismo

mundial, sino que la hegemonía subsumidora de Europa también concentró bajo su ala “todas las formas de control de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (*Ibidem*, p. 227).

La atribución de nuevas identidades geo-culturales negadoras de las ya producidas previamente por los «no europeos» y su correspondiente asunción en una historia de la racionalidad explicada por los europeos configuró un universo de relaciones intersubjetivas entre Europa y las demás poblaciones del mundo. Este universo ha estado atravesado desde el inicio por la dialéctica exclusión-inclusión: se excluyeron las multiformes historias previas y sus diagramaciones históricas en pos de su incorporación a una racionalidad y una historia hegemónicas.

Es lo que Eduardo Grüner llama el doble movimiento del pensamiento eurocéntrico:

“por un lado ha deglutido las *historicidades diferenciales* de las otras (muchas y mayoritarias) culturas (...) al postular su *particularismo* como *universalismo*, al pretenderse el Todo de *la Civilización*, de *la Razón*, de *la Historia*; por otro, y con el mismo gesto, ha admitido, sí, la diferencia del Otro, pero postulándola como una absoluta y radical *alteridad*, construyendo respecto de ella una completa *exterioridad* que pareciera decir: «Allí los tienen, ellos son los otros, con los cuales nada tenemos que ver», como si esa *otredad particular* no fuera un producto de la barbarie colonial, hoy disfrazada de «globalización».” (Grüner, 2010, pp. 23-24)

La inclusión de otras racionalidades oculta, en consecuencia, los procesos concretos de producción de lo europeo y lo «no europeo» al tiempo que, simultáneamente, silencia que la inclusión ya se ejecutó bajo la clave del dominio. La diferencia entre uno y otro extremo de las racionalidades democráticas contemporáneas es una diferencia producida mediante un ejercicio de poder muy determinado.

Dicho de otro modo, el problema del despliegue de la racionalidad europea no ha sido su falta de escucha y encuentro con otras racionalidades, sino que la maniobra eurocéntrica ha subsumido esas expresiones hasta hacerlas funcionar en beneficio propio. Así entonces, el gesto inclusivo supone la exclusión de un momento histórico concreto. La escucha de otras racionalidades y cultura «no europeas» debiera, en principio, al menos

prestar atención a la constitución del sujeto que enuncia, esto es, del sujeto europeo y su racionalidad.

Y esta es, precisamente, la tarea que emprendieron a inicios del siglo XX Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Este es el punto de convergencia que encontramos, entonces, entre los planteos críticos de los dos filósofos alemanes protagonistas de nuestra investigación y las discusiones que vienen desplegándose en Latinoamérica: para ambos enfoques, el examen crítico de la constitución y funcionamiento de una racionalidad (instrumental para los alemanes, hegemónica y eurocentrada según los latinoamericanos) es el núcleo clave para desentrañar las complejidades de la modernidad.

Desde ambos enfoques, *grosso modo*, la constitución de esa racionalidad se erige como dominio; y, según ambas perspectivas, lo dominado es condenado a muerte y reducido al sufrimiento. En esa misma dirección, ambos abordajes sostienen que los problemas epistemológicos conducen por su misma lógica hacia el ámbito de lo artístico y lo cultural. Desde el punto de vista de quienes discuten expresamente las implicaciones del eurocentrismo, una de las aristas indisociables de la colonialidad del poder es, justamente, la colonialidad del saber. Incluso, esta noción resalta la dimensión epistémica de la colonialidad del poder. Ella señala la incorporación de diversas historias culturales a un único patrón de racionalidad.

La inclusión de esas divergentes historicidades culturales, de distintas experiencias, historias, recursos «no europeos» a un mundo europeizado, significó para ese mundo una determinada configuración intelectual de orden global y unitaria en torno del poderío occidental y europeo.

De más está decir que ni Adorno ni Benjamin incorporan en sus filosofías categorías semejantes. Pero, aunque no hay una identificación de la racionalidad instrumental y cada uno de sus vectores articuladores con el despliegue de la modernidad en términos de la colonialidad, sí puede rastrearse en el pensamiento de ambos filósofos una reflexión sostenida en torno a los basamentos que determinan las características más definitorias del eurocentrismo. De allí el veredicto adorniano sobre lo indefendible que resulta Occidente.

La advertencia político-epistemológico según la cual una Teoría Crítica no debe llamarse a defender Occidente tiene como fundamento el agudo análisis que tanto Benjamin como Adorno hicieron de las aristas definatorias de la modernidad. Cada una de las constelaciones conceptuales y los guiños semánticos que habitan los textos de ambos pensadores alemanes señala alguno de los vectores a partir de los que es posible desarrollar el complejo problemático que hoy se manifiesta bajo la rúbrica modernidad/colonialidad<sup>183</sup>.

De hecho, la inquietud por actualizar la filosofía tiene como punto de partida la afirmación del fragmento vestigial. ¿No hay una afinidad tan nítida como secreta entre esto y la particularidad histórica que constituye el punto de vista latinoamericano? Incluso, la caracterización monadológica del fragmento que los pensadores alemanes argumentan sólo fundamenta con mayor fuerza aquellas afirmaciones que sostienen la contundencia del pensamiento marginal.

Así como Lukács logró poner de manifiesto que las derivas categoriales del idealismo alemán responden una por una al despliegue del capitalismo como sistema que no sólo produce objetos determinados, sino que incide en los procesos de subjetivación<sup>184</sup>; así también suena pertinente indagar en la conformación histórica que bulle en las categorías que Adorno y Benjamin confeccionan para pensar su complejo socio-histórico.

Así entonces, una historización de la Teoría Crítica podría exponer las afinidades que unen subterráneamente uno y otro extremo de la filosofía que pretende identificarse con ese nombre. Mostrar, por ejemplo, los vínculos entre totalidad-fragmento y centro-periferia, entre sufrimiento-redención y racismo-revolución, explorar si acaso el régimen enigmático de lo verdadero no intuye modos epistemológicos silenciados, enlazar lo que de actualidad-muerte haya en la colonialidad del poder/saber e incluso determinar si el

---

<sup>183</sup> «Grupo Modernidad/colonialidad» es, de hecho, la nomenclatura que sirve para identificar a un grupo de pensamiento crítico gestado en América Latina desde el comienzo del siglo XXI, fundamentalmente. Si bien la configuración de este grupo está atravesada por la multiplicidad de perspectivas disciplinares y la determinación de distintos problemas, todos ellos comparten el punto de vista decolonial. Entre sus representantes más destacados pueden mencionarse los nombres de Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, entre otros.

<sup>184</sup> *Cfr. Supra* Capítulo 2: 3. *Anudamiento de verdad y sufrimiento en las instancias fundacionales de la dialéctica de la Ilustración*; 3. 2. *Situación límite objetiva: la inaccesibilidad del nómeno es histórica.*

sufrimiento constitutivo de la racionalidad europea no refiere el sufrimiento concreto de los cuerpos que hicieron posible su expansión.

En definitiva, explorar los puntos de encuentro y desencuentro entre el proyecto epistemológico de actualización filosófica operado por Benjamin y Adorno y aquel pensamiento crítico contemporáneo que sienta sus bases en Latinoamérica y el Caribe y encuentra sus raíces en el pensamiento radical de José Martí, Mariano Moreno, Frantz Fanon y un largo etcétera; pero también y, sobre todo, en la cultura edificada hasta hoy por comunidades aborígenes muy divergentes respecto de eso aludido como «no-europeo» y en las prácticas y conocimientos de todos aquellos que no figuran con nombre propio en las discusiones académicas pero que resisten en las profundidades de la historia, haciendo de su sufrimiento el arma más efectiva contra la tiranía de la opresión.

Walter Benjamin y Theodor Adorno convocan con sus filosofías a la rememoración del sufrimiento concreto con que se despliega la historia ilustrada y se empeñan en la construcción divinamente violenta de una era histórica nueva en la que Occidente ya no puede ser defendido. ¿Es acaso actual el impulso de este programa? El poeta martiniqués Aimé Césaire arroja con el filo de un cuerpo horadado por el sufrimiento la síntesis exacta que da respuesta al problema de la actualidad de la Teoría Crítica:

“El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse, y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.

Europa es indefendible.” (Césaire, 2006, p. 13)

Así entonces, quizás resulte elocuente indagar el talante catastrófico de Latinoamérica y el Caribe para una teoría que la sigue nombrando como «no europea». Quizás el punto de vista marginal constituya el rito de transformación, el umbral político-epistémico, el fragmento que consigue expresar críticamente la totalidad, el objeto que dicta el ritmo del sujeto (y su razón) y la oscuridad que ilumina la blancura de la

Ilustración. Quizás el rodeo del enigma se convierta en la imputación del descubrimiento del misterio: Europa se explica -no de manera concluyente ni unidireccional- por su capa desechada (sus colonias africanas, caribeñas y latinoamericanas). La catástrofe histórica se amplía y revela una totalidad insospechada, lo que le permite devenir momento epistémico revolucionario.

## Conclusiones

Al inicio de esta investigación definimos las coordenadas a partir de las cuales tornar comprensible la reflexión que pretendíamos llevar a cabo: ellas estaban determinadas por el específico entrecruzamiento de modernidad y Europa. Desde esa zona lanzamos la flecha estableciendo como su blanco el problema de la actualidad filosófica y configurando su trayecto en la búsqueda de los cimientos de la construcción de la Teoría Crítica acuñada según la perspectiva de Walter Benjamin y Theodor Adorno. El camino recorrido ha acabado con algunas disquisiciones relativas al pensamiento latinoamericano.

Cómo ha sido posible efectuar el deslizamiento de un extremo al otro es algo que sólo puede ser comprendido por el rumbo asumido en nuestro recorrido. La cuestión de la verdad y su conocimiento en tanto una inquietud fundamental, a la postre de otros tópicos filosóficos desarrollados por Benjamin y Adorno, representa la hebra con la que enlazar diversas telas de nuestra investigación y así, una vez reunidas, construir una imagen elocuente de nuestro periplo.

Nos ocupamos, ante todo, de dilucidar minuciosamente aquello que apareció apenas esbozado en la introducción, esto es, la configuración exacta de la falla moderna en las primeras décadas del siglo XX europeo. En *Actualidad programática de la Teoría Crítica* montamos la escena protagonizada por Adorno y Benjamin al poner en juego la cadencia a dos tiempos de la modernidad. A través de la reconstrucción sintética de los despliegues correspondientes a las esferas de la ciencia, el arte y la filosofía, expusimos la inconmensurabilidad entre el desarrollo de las capacidades técnicas y científicas, la proliferación de lenguajes e instituciones disponibles, por un lado, y, por otro, el empobrecimiento de las capacidades espirituales expresadas en la cultura.

En la imagen propiciada por una «instantánea histórica», planteamos una lectura según la cual, el estado agónico de la filosofía determina la pregunta por su actualidad. Identificar esta cuestión como la decodificación ejecutada por Adorno y Benjamin en relación a las capacidades filosóficas para vincularse con la verdad constituye uno de los núcleos insoslayables del primer capítulo. En la medida que se comprende el análisis del entramado social realizado por los dos filósofos, se comprende la contundencia de la

imposibilidad histórica estructurante de sus pensamientos. Como hemos podido analizar, tal imposibilidad significa que a la racionalidad filosófica ya no le es dado ambicionar una especulación en términos de totalidades. El doble ritmo de la modernidad europea -su gesto expansivo y contractivo- queda así expuesto no sólo en relación al deterioro epistemológico generalizado, sino también en cuanto determinante de la instancia liminar cernida sobre la praxis filosófica: ella se encuentra suspendida en la frontera que separa su vitalidad de la muerte.

El escenario histórico planteado en estos términos otorgó el marco de comprensión de las tareas adjudicadas por Benjamin y Adorno a la práctica filosófica. Así entonces, se comprendió por qué ambos pensadores juzgan que al pensamiento filosófico contemporáneo, cadavérico y exhausto a causa de sus estructuras obsoletas, no se le demanda tan sólo la ejecución de tales o cuales acciones, sino que, en orden a su actualización, se le presenta el compromiso irrecusable de su transmutación.

La configuración del interrogante sobre la actualidad filosófica y el establecimiento de su rol vertebral en la temprana Teoría Crítica constituyen, entonces, algunos de los primeros hallazgos a los que arribamos. La caracterización de la pregunta que cuestiona si acaso es actual la filosofía en cuanto el inicial eje articulador de la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin puso de relieve el fundamento sustancial de su insistencia en la crítica y la dialéctica tanto como la dirección que la imbricación de ambas vías toma. Reconocer el cuestionamiento acerca de la actualidad filosófica como una de las inquietudes alrededor de las que gravita el resto de las preocupaciones de las que se ocupan los dos filósofos, permitió comprender desde un ángulo peculiar la singular incorporación hecha por Adorno y Benjamin de la densidad de la dialéctica histórica y la perspectiva crítica.

Con el propósito de discernir lo concerniente a la apropiación de la crítica, mostramos que la reflexión benjaminiana en torno a la filosofía venidera resulta fundante en no pocos sentidos, pues ella conforma el núcleo a partir del cual germinan las ramificaciones características y definatorias de la Teoría Crítica. El carácter programático de la actualización filosófica aparece definido por la actualización que ella logre hacer del caudal kantiano.

La razón de ello es doble, en consonancia con el carácter doble de la modernidad: la teoría del conocimiento kantiana asume el problema de la certeza del conocimiento duradero y, en simultáneo, se ocupa también de la dignidad de una experiencia pasajera. Cifrar la actualidad filosófica en estos términos explica el itinerario entero de los recorridos teóricos de uno y otro pensador, pues, en función de la lectura que hemos propuesto, la condición liminar de la filosofía es asumida por ellos en la forma de una especial responsabilidad, la de la justificación de las prácticas cognoscitivas de la filosofía. Ello inserta en la racionalidad filosófica la advertencia de su límite histórico -el pensamiento sobre las totalidades- y organiza, así, la construcción de una Teoría Crítica capaz de efectuar la sedición del pensamiento kantiano con los mismos medios suministrados por Kant.

El modo en que los dos pensadores capitalizan los recursos de la Ilustración contra ella misma encuentra en la reflexión sobre el «origen» su válvula de paso. En tanto que «origen» implica un régimen de comprensión histórica cuyas unidades constitutivas germinan a partir de cierta afinidad entre dos tiempos -entre lo efectivamente sido y lo que no logró ser-, la inquietud crítica sobre la actualidad filosófica atravesada por la perspectiva originaria posibilitó captar la complejidad de la dialéctica histórica. La apropiación de la vertiente dialéctica realizada por Benjamin y Adorno adquiere su impronta específica en el descubrimiento de una zona teórica que habilita la diagramación de una lógica original entre lo muerto y lo que se presume actual.

Por medio de la insistencia en lo muerto logramos, entonces, trazar los cimientos de una Teoría Crítica del conocimiento capaz de apropiarse de la dialéctica doble de la modernidad: el núcleo temporal de lo verdadero emerge en medio de un escenario de desgaste epistemológico gracias al encuentro posibilitado por la dialéctica entre los vivos y los muertos, entre aquello que no alcanzó plenitud (y quedó por ello a la zaga del desarrollo histórico) y la escucha de esa incompletitud en el escenario actual.

En consecuencia, la conjugación de actualidad y originariedad filosófica permitió indicar en qué sentido Adorno y Benjamin no sólo capitalizan la vía crítica y la vía dialéctica en un ejercicio crítico del conocimiento interceptado por la dialéctica histórica, sino que, a causa de ello mismo, explicó también cómo consuman la subversión del

esquematismo sistémico y la del mecanicismo dialéctico. El encuentro de filosofía y muerte en la raíz misma del ejercicio filosófico que Adorno y Benjamin proponen aclara cómo la consistencia de la teoría de conocimiento kantiana es cernida con la potencia de la dialéctica; al poner en primer plano la experiencia histórica, el conocimiento de la verdad emerge en su actualidad en la medida que consolida su contenido con la presencia contradictoria de lo ausente.

Así entonces, al ordenar la gestación de la temprana Teoría Crítica en torno al problema de la actualidad filosófica, se señaló el punto preciso de convergencia entre la muerte y la vida en el seno mismo de la modernidad: el conocimiento del núcleo temporal de la verdad adviene horizonte posible de la actividad filosófica en la medida que ella cifra su agonía en la demanda irrecusable de restaurar lo que no logró concluir. A partir de esto establecimos dos cuestiones de suma relevancia para el desarrollo de nuestra investigación.

En primer lugar, la afirmación según la cual la esperanza filosófica propiciada por el carácter restaurador supuesto en toda inconclusión afirma su potencia en la incompletitud de los vestigios con que se manifiesta la vida moderna de Europa. El juicio sumario sobre la potencia de la racionalidad filosófica a la hora de transformar el mundo deviene tarea inconclusa, no frustración irremediable. Este punto es consumado en las filosofías de Adorno y de Benjamin en una propuesta concreta: si a la filosofía le es dado actualizar la transfiguración del escenario histórico, ello depende de que configure su práctica como una interpretación.

La particularidad teórica de la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin no se define, entonces, sólo por la conjugación del caudal crítico con el dialéctico, sino por el engarce de ellos en el plan epistemológico de una interpretación. Este programa no alude a una prescripción según la cual haya que pensar o escribir. Se trata, en cambio, de un proyecto, un intento lanzado a la apertura de nuevas líneas de acción. Entonces, sólo porque la filosofía ha interpretado de manera deficiente se torna preciso que insista en la crítica de su actividad y autojustifique su conocimiento. Empero, dado que el material de su trabajo anida en lo fragmentario producido históricamente, esa crítica precisa ser atravesada por la dialéctica a partir de la cual esos fragmentos cobran la figura que le es

propia. Así entonces, la pregunta por la actualidad filosófica identifica los elementos presentes en las filosofías de Adorno y Benjamin mediante los cuales se denuncia la abstracción supuesta en el antagonismo entre la interpretación del mundo y su transformación.

Ahora bien, al respaldar la propuesta de una interpretación con la dialéctica originaria de la muerte-actualidad, conseguimos determinar que la interpretación promovida por la temprana Teoría Crítica no se modula al modo de un restablecimiento, sino, más bien, como una redención. La esperanza de la actualización filosófica se detiene en los vestigios a fines de explorar en ellos un pasado que cifra desde las catacumbas su incidencia actual. De allí que la interpretación consecuente de la crítica del conocimiento se desarrolle como interpretación de lo oprimido, lo despreciado, lo rechazado.

De esa manera, conseguimos triangular la sintaxis histórica revelada por lo originario con el plan epistemológico de actualización filosófica y una política interpretativa: las expulsiones acontecidas epistemológicamente son correlativas de las expulsiones ejecutadas en el ámbito político. Entre unas y otras se teje la historia del despliegue de la modernidad. Esto explica la incidencia práctica de la apuesta interpretativa, pues la interpretación sólo se consume como interpretación crítica en tanto incorpora como el material de su trabajo los vestigios contradictorios de los órdenes legales vigentes política y epistémicamente. La práctica cognoscitiva orientada a interpretar el mundo que alimenta las filosofías de Adorno y Benjamin se perfila como un ejercicio de resistencia; por eso, el programa epistemológico de actualización filosófica diseñado por la Teoría Crítica adviene intervención política.

En aras de avanzar en la exposición de la politicidad troquelada en el ejercicio crítico de la interpretación insistimos en su capacidad de detectar el anudamiento objetivo de verdad y sufrimiento. Esta amalgama, expresión ella misma de la concurrencia epistémico-política, redireccionó nuestra reflexión hacia una nueva instancia. En función de comprender los fundamentos del proyecto epistemológico de la Teoría Crítica ideada por Benjamin y Adorno, resultó necesario discernir de qué modo y en qué sentido verdad y sufrimiento se requieren entre sí, así como también determinar la configuración exacta de ese entrelazamiento.

Con el objetivo de indicar cómo han llegado a converger verdad y sufrimiento y en qué sentidos Benjamin y Adorno diagraman una epistemología cuyo ámbito de injerencia se halla recíprocamente unido a la esfera política e histórica, explicamos que la Teoría Crítica consolida su distintivo carácter incisivo al rastrear la producción política de lo sufriente mediante una genealogía histórica de la razón.

El Capítulo 2, en consecuencia, procuró discernir las tensiones presentes en las filosofías de la historia desplegadas por Walter Benjamin y Theodor Adorno. Para ello, resolvimos ordenar la propuesta de *Sufrimiento, facies hipocratica de la historia* a través de la clave contenida en una «situación límite». Esta perspectiva posibilitó establecer con rigor los elementos esenciales en la producción histórica del sufrimiento llevada a cabo durante la modernidad manteniendo, en simultáneo, absoluta fidelidad hacia la exposición dialéctica. Incorporar el concepto «situación límite», en consecuencia, hizo viable la sistematización de los diversos niveles en lo que ambos filósofos abordan la falla constitutiva de la modernidad a causa de la cual verdad y sufrimiento han devenido inescindibles sin desdibujar el carácter contradictorio y agónico constitutivo de cada uno de estos niveles.

Formulamos, entonces, un camino a través de cuatro situaciones límite: la relativa a la paradoja histórica de la excepcionalidad tradicional, la referida a la paradoja dialéctica de la Ilustración, la situación límite de una racionalidad tan mítica como ilustrada, y la concerniente a la decadencia del progreso. Entre ellas cuatro delimitamos el perímetro exacto en el que se inserta la dialéctica actualidad-muerte, determinante de la dualidad moderna y, por eso mismo, esencial para la Teoría Crítica de cuño adorniano y benjaminiano.

El recurso a la situación límite de la excepcionalidad tradicional expuso la articulación del sufrimiento como el estado de excepción eternizado gracias a la operatividad de la lógica progresiva de la historia y, con ello, elucidó cómo el carácter bífido de la modernidad encuentra en la ley del progreso continuo el marco legal que legitima el carácter expansivo y ascendente mediante el usufructo de los cuerpos concretos sometidos a su ley. La normativa prescripta por el progreso histórico apuntala su justificación en la contundencia de la lógica de la identidad y muestra en ello la mutua

referencialidad entre los ámbitos epistemológicos y políticos: en cuanto ley vigente para «todos» los partícipes de la modernidad europea, la ley del progreso implica forzosamente el sometimiento de lo divergente bajo la figura de lo idéntico en aras de la efectividad del dominio de la regla. Así, la lógica que organiza el conocimiento en la forma de la identidad garantiza y refuerza el dominio de la ley y, en consecuencia, la reproducción del sufrimiento.

Esta connivencia político-epistemológica fundamenta el despliegue de la metahistoria de la razón llevado a cabo por nuestros autores, caracterizada por nosotros en la paradoja de la racionalidad ilustrada. A partir del análisis riguroso de la situación límite contenida en la dialéctica de la Ilustración desandamos los diversos aspectos de la dialéctica histórica toda, en la cual la verdad -en cuanto conciencia racional pero también en cuanto configuración de la realidad encarnada en personas e instituciones- se ha constituido en una unidad esencial con el sufrimiento.

La objetividad histórica del sufrimiento proviene de la escisión fundante de la racionalidad ilustrada, la del sujeto-objeto. Ésta, surgida a causa del temor mítico hacia la irracionalidad de la naturaleza, esclarece no sólo el régimen aporético del conocimiento moderno, sino también los fundamentos por los cuales todo lo existente es reprimido bajo el yugo de la identidad de un sí-mismo. La constitución de una racionalidad de lo idéntico instaaura como su estructura ineludible la creación de un «otro» sobre el cual ejercer dominio. La caracterización del desdoblamiento fundante entre sujeto y objeto y la dialéctica del dominio entre ellos implicada sostiene los desdoblamientos y dialécticas entre *μύθος* y *λόγος*, esencia-apariencia y racionalidad-mímesis como el andamio a partir del cual se consolida la dinámica histórica del progreso-decadencia cifrada en la categorización civilización-barbarie. Esta constelación de dialécticas regidas por la identidad estructural del dominio racional cristaliza las distintas aristas en las que se modula el devenir dialéctico de la historia gracias al cual el sufrimiento constituye el lado oscuro de la verdad.

El programa actualizador de la filosofía venidera configurado en la reivindicación de algunos segmentos de la filosofía kantiana y la denuncia del concepto ilustrado de experiencia consigue aquí la claridad de sus fundamentos; este plan responde al desfase

entre los objetivos ilustrados -afirmativos, expansivos, emancipatorios- y sus consecuencias -contradictorias, contractivas y generadoras de sufrimiento-. Dirigir la exposición de la dialéctica ilustrada en cuanto el despliegue histórico de los pares de opuestos complementarios develó con especial énfasis, entonces, que el régimen epistemológico que separa unilinealmente lo verdadero de lo falso responde a un esquema más complejo y de largo alcance, organizado lógicamente y políticamente por tendencias emancipatorias fundadas sobre el dominio opresivo de aquello que lo contradice. La comprensión de la dialéctica de la Ilustración según esta lectura fundamenta, consecuentemente, la puesta en marcha de un plan de rescate epistemológico con el cual atacar el germen mismo de la bifurcación de las fuerzas de la modernidad.

El abordaje específico de la situación límite expresada en la decadencia del progreso consiguió discernir, por lo tanto, otra de las características específicas del proyecto epistemológico de la Teoría Crítica dispuesta por Benjamin y Adorno: la pregunta por la actualidad filosófica se reformula en este contexto como la interrogación acerca de si es acaso posible un ejercicio de la razón y una práctica epistemológica que no profundice aún más el estado permanente de la excepción.

Si la actualización filosófica se alcanza mediante la ejecución de un determinado proyecto epistemológico, éste, atento a las expresiones contradictorias de la dialéctica de la Ilustración, asume como su norte rector la aniquilación de la idea de progreso. En tanto que el conocimiento ilustrado se constituye como la determinación de lo verdadero según la lógica de la identidad (la cual asume en el dominio su función histórica), aquellas «desviaciones», «diferenciales de tiempo» y perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico -las contradicciones que retraen el talante expansivo de la modernidad-, materializan los fragmentos en que la filosofía actualiza su relación con el núcleo temporal de la verdad.

La caracterización de las contradicciones modernas como situaciones límite permitió, en consecuencia, comprender que ellas no sólo apuntan las dificultades de la modernidad europea, sino que ofrecen también la clave para transfigurarlas: la filosofía erigida con el pulso de la actualidad-muerte encuentra en lo expulsado por la línea expansiva de la modernidad el vector de su criticidad, a partir del cual dimensiona el

desplazamiento del binomio progreso-decadencia hacia la fuerza contenida en la dialéctica sufrimiento-redención.

Así entonces, hallamos otra de las expresiones de las interferencias entre epistemología y política: la redención concreta para ambas esferas depende de un contundente ajuste de cuentas con el pasado sufriente. Ahora bien, ya que la situación límite de la subjetividad -momento fundacional de la dialéctica histórica y escenario de la racionalidad filosófica- revela que el autodomínio constituye la contracara dialéctica de la constitución de un sujeto capaz de objetivar la naturaleza, ¿es acaso posible un ejercicio de la razón y una práctica epistemológica redentora?

Según esto, la pregunta por la actualidad filosófica encuentra un nuevo pliegue dentro suyo, el cual cuestiona en qué medida le es dado a la racionalidad dominante acceder a las esquivas que patentizan el sufrimiento impreso en la verdad. Para responder a ello nos propusimos averiguar si el sufrimiento anudado a la subjetividad alude dialécticamente a un contenido emancipatorio y redentor presente en el modo de ser de los objetos. Sin embargo, la situación límite de la objetividad reveló que el sufrimiento de los objetos no puede ser esclarecido si no es en la remisión a la maniobra de objetivación ejecutada por el sujeto ilustrado.

A causa de ello, convocamos las distinciones elaboradas por Benjamin en relación a una crítica de la violencia. Ellas introducen una tensión dialéctica más en el amplio espectro de las contradicciones vertebrales de la modernidad, la de la distinción que separa medios de fines. Si la dialéctica de la Ilustración encuentra el origen del anudamiento de verdad y sufrimiento en el desdoblamiento fundamental de sujeto-objeto tanto como en los desdoblamientos complementarios que lo refuerzan, la reflexión sobre la violencia permitió aseverar que esos desdoblamientos cobran consistencia gracias a la fuerza de la oposición instrumental de medios-fines. El abordaje de la violencia implicada en el acto de objetivación consigue abarcar, entonces, la situación límite de la racionalidad subjetiva expresada en la instrumentalización del medio.

El plan teórico de Adorno y Benjamin se muestra, gracias a esto, en cuanto una crítica a la lógica instrumental materializada como crítica epistémica de la lógica de la identidad de la razón y crítica política de la lógica del progreso histórico. Asimismo,

determina en qué sentido el proyecto epistemológico de la temprana Teoría Crítica precisa para su consumación no sólo una nueva teoría del conocimiento atenta al núcleo temporal de la verdad atada al sufrimiento, sino, más precisamente, una que esté atravesada por una filosofía de la historia crítica.

La pregunta por la actualidad filosófica, transfigurada ya como pregunta acerca de la posibilidad de una teoría que detenga la reproducción del sufrimiento, cobró con esto una nueva enunciación: en medio del anudamiento de lo político, lo epistemológico y lo histórico, Benjamin y Adorno se cuestionan si acaso la lógica que estructura la vida bajo el régimen de la instrumentalidad es absolutamente aporética o, por el contrario, si le es dado al proyecto de la Teoría acceder al momento divino de la violencia revelado en el régimen instrumental.

En esa dirección, nuestra indagación encontró un rasgo capital de la situación límite relativa a la instrumentalización del medio (y en su remisión a los análisis benjaminianos sobre la violencia): aquel que señala con precisión el horizonte inesperadamente mesiánico de las situaciones límite. El esquema instrumental, esencial en las objetivaciones políticas, y epistemológicas, admite ser habitado contra sí mismo mediante la suspensión en la zona medial.

La expresión de la bifurcación mesiánica dentro de las entrañas instrumentales se encuentra indicada de manera paradigmática en la situación límite del lenguaje. Ella termina de explicar la consistencia del sufrimiento objetivo al mostrar que la estructuración de la racionalidad supone la negación del momento mimético. Esto es, en la medida que el conocimiento racional se levanta sobre la determinación del sujeto sobre el objeto y no en la imitación recíproca de seres lingüísticos, violencia de la racionalidad subjetivista y mimesis comunicativa de los entes lingüísticos representan dos arterias epistémico-políticas irreconciliables dentro de un mismo escenario histórico. El análisis de la situación límite del lenguaje condujo, entonces, a la exposición acabada del núcleo contradictorio de la situación límite de la racionalidad moderna, pues muestra como una de sus tensiones irreductibles la de racionalidad-mimesis.

Así entonces, logramos configurar el diagnóstico total sobre el que se levanta la construcción de una Teoría Crítica como respuesta al problema de la actualidad filosófica.

El abordaje de las diversas situaciones límite que le dan forma a la modernidad propició la explicitación de la estrategia epistemológica vinculada a la producción del sufrimiento histórico: la escisión fundante de la Ilustración, ya que introduce una diferencia radical entre sujeto y objeto, impide de suyo la reconciliación. Genéticamente, estructuralmente, la razón subjetiva en cuanto tal sólo puede sostenerse en la afirmación de la escisión. Por eso, la naturaleza y los objetos todos permanecen en estado de duelo: ellos lamentan su mutilación y la muerte progresiva de su caudal lingüístico tanto como su permanecer absolutamente desconocidos. Un programa epistemológico en la clave de la Teoría Crítica no puede menos que declarar, entonces, la absoluta preeminencia de los objetos en pos de darle voz a su sufrimiento y conseguir así, una vinculación con los fragmentos vestigiales de la modernidad actualizadores de su práctica.

En consecuencia, en cuanto el medio esencial de la objetivación y modulación de la racionalidad subjetivista por antonomasia, la explicación de la condición liminar del lenguaje apunta la potencia divina de la violencia racional: en la esfera del lenguaje aparece no sólo la zona en que la estructuración instrumental de medios y fines cuaja con nitidez, sino también la cristalización de la potencia divina de los medios. El duelo provocado por la violencia de la racionalidad subjetivista es actualizado por Benjamin y Adorno en la forma de un enfrentamiento dialéctico destinado a reparar epistemológicamente el dolor de los involucrados en el hecho. Así, el análisis de la condición medial precisada en la situación límite concerniente al lenguaje discernió de qué manera la Teoría Crítica impulsada por Adorno y Benjamin funda la posibilidad de hacer una filosofía crítica, dialéctica y actual -relacionada con la verdad pero impugnadora de la reproducción del sufrimiento-: ambos aprovechan la latencia mesiánica de la instancia medial y la tornan umbral de paso.

La particular ligazón que establecimos entre la mediación suspendida, la negatividad, y la condición liminar de las contradicciones modernas ayudó a efectuar una lectura de las filosofías de la historia de uno y otro pensador con el objetivo primordial de relevar la trama epistemológica que habita todo su despliegue. El proyecto epistemológico direccionado desde la inquietud por la actualidad filosófica recorre la dialéctica ilustrada

entera, por eso la negatividad de los procesos históricos cifrada en el momento medial de cada situación límite constituye no sólo un juicio histórico, sino una brújula epistémica.

El carácter expansivo-contractivo de la modernidad ofrece en la fragmentación de todo lo real la patencia insoslayable de la negatividad en el proceso dialéctico de la Ilustración. La negatividad, entonces, hace de la interpretación crítica una tarea creativa en la medida que le dicta socorrer al objeto de los peligros del contexto en que se lo amenaza en su núcleo de verdad. Así, en la medida que el despliegue histórico de la Ilustración explicita el núcleo temporal de la verdad en la negatividad del sufrimiento y dolor consecuentes de las maniobras de la racionalidad subjetivista, señala también el espacio desde donde abrir epistemológicamente una nueva manera de interpretar. Al mismo tiempo, establece la configuración política de ese conocimiento en la asunción responsable del compromiso de darle voz al sufrimiento.

Las filosofías críticas de Benjamin y Adorno no sólo descubren la falla constitutiva que sostiene el desarrollo de la modernidad en sus distintos niveles, sino que, justo por ello, identifican esa misma falla hacia dentro de la propia racionalidad y la tuercen en beneficio de la actualización filosófica. El éxito de la Teoría Crítica, depende, en consecuencia, del énfasis que logre imprimirle a cada instancia de mediación negativa, es decir, de la capacidad que ella tenga de saltar del medio instrumental-mítico al mesiánico-divino.

Así entonces, mostramos las derivaciones resultantes de la inquietud sobre la actualidad filosófica, establecimos el direccionamiento de la amalgama de procedimientos crítico y dialécticos en el seno de la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin, y, además, expusimos el sustento histórico que hace de la negatividad dialéctica la materia de la interpretación crítica y de la teoría del conocimiento la demanda insoslayable de una dialéctica histórica. Dicho de otro modo, la pregunta por la actualidad filosófica condujo a la definición de la interseccionalidad de la epistemología y la política en la mutua implicación de crítica negativa y dialéctica racional.

Ahora bien, la lectura originaria de la historia ilustrada explicó en qué sentido la inquietud por la actualidad filosófica avanza en el seno mismo de la Teoría Crítica hacia la pregunta que cuestiona el modo en que se efectiviza la escucha del sufrimiento que

constituye la verdad. De allí que nos ocupáramos de mostrar que el plan epistemológico desarrollado por Benjamin y Adorno asoma en el siglo XX como la concreción histórica de una política dialéctica en la medida que hace de la interpretación crítica del sufrimiento una crítica artística.

Esta es, en consecuencia, la dirección que imprimimos al contenido del Capítulo 3. Allí tendimos un lazo entre el plan epistemológico de la Teoría Crítica y el característico despliegue estético de las filosofías de Benjamin y Adorno. Ya que la exploración de nuestra investigación estuvo motivada desde el principio por la cuestión relativa a la actualidad filosófica, *Teoría Crítica, una epistemología encarnada de la memoria* propició una explicación sobre las motivaciones epistemológicas que sostienen y direccionan las estéticas de uno y otro pensador.

Debido a ello, argumentamos que el momento estético aparece para la temprana Teoría Crítica en todo el esplendor de su objetividad, ella es una esfera filosófica históricamente necesaria y políticamente relevante. Las problemáticas contenidas en la pregunta por la actualidad filosófica y la descripción del entretejido de situaciones límite que le dan forma a la modernidad configuraron la estética de Adorno y de Benjamin como la zona en la cual la negatividad implicada en la zona medial de cada situación límite encuentra su versión umbralada.

El plan epistemológico de la Teoría Crítica avanza hacia la esfera estética porque en ella se fortalece el momento crítico gracias a una experiencia dialéctica: el objeto artístico le enrostra a la subjetividad racional lo no-simultáneo, lo expulsado por las normativas del progreso y la identidad. La experiencia estética habilita la emergencia de la violencia en su vertiente divina, pues los dos vectores que impulsan la Teoría Crítica de Benjamin y Adorno se ven potenciados cuando ella asume el compromiso crítico de diseñar una teoría del conocimiento que eleve a la superficie el lado oscuro de la dialéctica histórica.

La construcción de una epistemología crítica cobra sentido práctico, entonces, cuando ella no sólo expone la dialéctica decadencia-progreso en su faceta muerte-actualidad, sino que la conduce a su latencia tensional del sufrimiento-redención. El abordaje del carácter catastrófico -la descripción de la arista actualizadora del duelo en la

fuerza de su irrupción inesperada y su devenir imprevisible- reveló este sentido mesiánico de la catástrofe moderna: la racionalidad subjetivista no para de matar; no obstante, sólo porque ha ocurrido el desastre cabe esperar una redención.

Tanto Adorno como Benjamin discernen la catástrofe como la realidad constitutiva de la verdad. Por ello, la dirección epistemológica de la Teoría Crítica dirige la criticidad del conocimiento hacia la densidad de la negatividad catastrófica: ella constituye el índice que marca no totalizar el fragmento ni hipostasiar la totalidad, no absolutizar las determinaciones puestas por el sujeto ni eternizar las condiciones bajo las que aparecen los objetos.

Atentos a ello, advertimos que la utopía histórico-política es asumida en la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin al modo de una utopía epistemológica: el horizonte de un mundo transformado comienza a definirse en la apertura de un régimen epistémico que hace del sufrimiento la instancia inmediata de la verdad, el dispositivo de su denuncia y el umbral de su transmutación.

Nuestra caracterización de un *Jetztzeit* epistemológico estableció la raigambre histórica del proyecto epistémico de una interpretación crítica. La interrupción del *continuum* histórico supone la interrupción del *continuum* epistemológico, abrir con la razón aquello expulsado por la razón misma mediante la experimentación de un terreno en el que el «yo» pierde el protagonismo característico de la racionalidad subjetivista e intenta una comunicación de orden mimético-corporal. La reciprocidad dialéctica de pensamiento y acción, de epistemología y política, en definitiva, la apropiación del *Jetztzeit* epistémico, resulta de transformar la filosofía de la historia al tiempo que se transforma la teoría del conocimiento. La utopía epistemológica asentada en terrenos estéticos se mantiene fiel a la negatividad en la medida que se materializa como «apocatástasis de la historia», es decir, en tanto que actualiza la condición cadavérica de los sujetos y los objetos resultantes del proceso dialéctico de la Ilustración.

De esa manera, las estéticas benjaminiana y adorniana emergen con la contundencia de la necesidad histórica: el recorrido por la temprana Teoría Crítica comandado por la perspectiva de la actualidad filosófica determinó la forma en que el espacio de la estética resuelve la ejecución de una epistemológica interpretación crítica

que efectiviza políticamente la escucha de lo sufriente. El punto de vista de la actualidad filosófica ofreció, entonces, claridad sobre tres puntos fundamentales de la estética germinada en la Teoría Crítica de Adorno y Benjamin.

En primer lugar, el enfoque epistemológico de la estética crítica propuesta por ambos pensadores alemanes muestra que la crítica de arte es una práctica que versa sobre el todo social. Así entonces, el carácter doble de la modernidad encuentra en la negatividad estética el prisma a partir del cual refractarse. La exploración de la negatividad estética en la clave del umbral/situación límite/condición medial explicó no sólo la autonomía de la obra de arte, sino, aún más, la condición social de esa autonomía: en tanto producto de la falla constitutiva de la modernidad, la obra de arte se diagrama como autónoma en la medida que es negativa, deviene crítica en tanto es autónoma y opuesta a la sociedad de la que surge, y emerge como transfiguradora del orden de lo real en tanto es crítica.

El carácter monadológico del objeto artístico, su calidad autónoma y objetiva, escudriña su potencia epistémica porque revela que su contenido histórico, en cuanto «entramado expresivo», no significa políticamente debido a sus efectos; su materia histórica cristaliza, en cambio, en la experiencia del sufrimiento que propicia. Con ello desactiva también la manía identificadora de la racionalidad, pues el objeto artístico propone juzgar el todo social desde el punto de vista del fragmento que él es.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, nuestra perspectiva epistemológica de la estética crítica de ambos filósofos mostró que la reciprocidad de estética y política en tales planteos no resulta simplemente de su ligazón con la verdad y la operatividad social, sino, más precisamente, de la denuncia de los regímenes ilustrados de la verdad de la que es capaz la experiencia estética. El núcleo epistemológico de la estética no implica una concepción de la obra de arte como la residencia o manifestación de la verdad (al estilo del idealismo alemán o heideggeriano, por ejemplo), sino que la potencia epistémica del ámbito artístico resulta de su capacidad de denuncia del régimen vigente del conocimiento.

Si lo propio de la racionalidad ilustrada anida en la violencia por ella ejercida en relación a las objetividades que manipula y en el silenciamiento del carácter lingüístico de las cosas resultante de esa violencia, el núcleo epistemológico albergado en la

modernidad estética consiste precisamente en la puesta en cuestión del antropocentrismo ilustrado que ella propicia. Insistir en la primacía de la determinación subjetivo-racional de la realidad significa reproducir el sufrimiento como condición de lo verdadero. Ya que la huida del hombre de la naturaleza se muestra como la quebradura de la unidad de vida y conocimiento, el programa de una filosofía venidera como respuesta a la inquietud de la actualidad filosófica se concreta en la medida que la teoría del conocimiento (resultante de la demanda de una autojustificación del mismo) es interceptada por la dialéctica histórica cristalizada en la experiencia estética.

En este sentido, la incorporación de la distinción kantiana entre «fin» y «finalidad» apuntada en las inmediaciones de lo estético permitió advertir que la zona estética se presenta especialmente valiosa para el plan de la Teoría Crítica en tanto que ella señala una especial impugnación del esquema instrumental. La vía de una «finalidad sin fin» señalada por la experiencia estética alude a la concepción no instrumental del conocimiento. A partir de ella, el conocimiento no se ve reducido a un simple medio diluido en la consecución de fin diagramado, sino que, brota en la inmediatez de la mediación.

La apertura estética de esta condición liminar despoja al conocimiento de cualquier entelequia y lo conduce a imaginar una geografía donde la legislación lógica de la identidad y la legislación histórico-político del progreso resultan impotentes. La arteria mesiánica de la epistemología crítica germinada en las filosofías de Benjamin y Adorno halla en esto su oportunidad histórica concreta: la destitución instrumental suscitada por el modo de ser del objeto artístico abre la vía para la escucha comprometida del sufrimiento en la medida que derroca la violencia de la racionalidad subjetivista e instrumental.

Así pues, arte y filosofía se actualizan en la forma de una estética dialéctica; ambos niveles convergen en el seno de la modernidad europea en la medida que determinan el sufrimiento histórico en fundamento y objetivo políticos del programa epistemológico de la Teoría Crítica.

En tercer lugar, el abordaje epistemológico de la estética benjaminiana y adorniana permitió comprender la operatividad práctica de un plan epistemológico cuya actividad

definitoria es la interpretación. En las estéticas epistemológicas de Adorno y Benjamin, la interpretación crítica de objetos artísticos no recubre el sentido silvestre de ellos (tal como lo advierten otras perspectivas contemporáneas -*Cfr.* Introducción-), sino que expone la escisión interpretación-transformación como otra expresión de los desdoblamientos modernos.

La interpretación consume la praxis crítica como programa filosófico y como programa estético simultáneamente, pues conjuga una autojustificación del conocimiento con la escucha atenta del duelo de lo sufriente. Por eso el programa actualizador de la filosofía proyecta una interpretación crítica: ella ataca despiadadamente el carácter dual de la modernidad en la medida que se constituye como un programa epistemológico encarnado en la experiencia estética.

El punto de vista epistemológico expuso, en consecuencia, la interpretación crítica como la zona de conjugación exacta de las esferas artística y filosófica. De igual manera, esa perspectiva ofreció la clave para comprender que en las filosofías de Adorno y Benjamin, no sólo se advierte la verdad ligada al sufrimiento, sino que, además, se pone en marcha la construcción de una práctica cognoscitiva mesiánica, edificada sobre la experiencia de la violencia divina que habita las inflexiones de la historia moderna.

Por lo tanto, fue posible dilucidar la imagen de una nueva modulación epistémica de la verdad emanada de la impugnación de la oposición interpretación-transformación ejecutada por la temprana Teoría Crítica. En la medida que la Teoría Crítica formula su intervención específica en el epicentro de las continuidades y discontinuidades que definen la falla constitutiva de la modernidad europea, ella misma hace de la interpretación una actividad de combate en la que la razón mítica y la historia progresiva son desafiadas hasta la muerte. Por eso afirmamos que es posible identificar en la epistemología estética de Benjamin y Adorno una trasfiguración del régimen misterioso de la verdad al punto de vista epistemológico según el cual la verdad se comporta como un enigma.

En definitiva, el planteo que comenzó como una pregunta acerca de la actualidad de la filosofía orientó sus ramificaciones hasta arribar a la afirmación según la cual la verdad no debe ser encontrada si permanece fiel a su devenir negativo. El auténtico gesto

político del conocimiento consiste, en cambio, en el rodeo riguroso del recuerdo, en la escucha sistemática de la violencia luctuosa que ampara el núcleo temporal de la verdad.

«Sufrimiento», en cuanto «origen» de una epistemología crítica, articula un régimen de actualización filosófica cuyo ejercicio interpretativo se abre a la doble comprensión de lo muerto-actual. El esfuerzo programático por actualizar la filosofía se configura en la politización de la interpretación crítica mediante la insistencia en una memoria programática. El carácter huidizo de la verdad mostrado por la figura del enigma discierne por completo la determinación del caudal político-epistemológico de la interpretación, según lo entienden Adorno y Benjamin. La interpretación resulta la llave de actualización filosófica en tanto que asume como su fundamento no la mera exposición del sufrimiento, sino una práctica mesiánica de reparación.

La conmemoración epistemológica implicada en la interpretación cobra sentido como intento filosófico de salvación porque ella consiste, precisamente, en el ejercicio cognoscitivo destinado a oír empeñosamente y darle voz al clamor inconcluso y mutilado de los asesinados por la racionalidad ilustrada. En ese sentido, argumentamos que una epistemología modulada como «interpretación crítica» de las obras de arte actualiza la filosofía en la medida que actualiza el sufrimiento como núcleo histórico de la verdad: la Teoría Crítica gestada por Adorno y Benjamin hace de la interpretación la actividad mediante la cual lo sufriente es arrancado de la conminación histórica a la que lo sometió la modernidad en su despliegue contradictorio.

Esto permite confirmar nuestras presunciones iniciales. Walter Benjamin y Theodor Adorno construyen una Teoría crítica sobre la potencia estética y dialéctica no para salvar la filosofía, sino que se empeñan en actualizar la filosofía para discernir la redención de los expulsados por la dialéctica ilustrada.

Efectivamente, nuestros análisis sobre las disquisiciones realizadas por ambos filósofos respecto de verdad, arte y modernidad articulan de manera original un plan epistemológico en el seno de la temprana Teoría Crítica. Sólo porque el objeto artístico muestra el lado oscuro de la historia se advierte la estética como un eje fundamental para la Teoría Crítica. Y sólo porque la política es excluyente y contradictoria, resulta la epistemología ineludible en el momento de la actualización filosófica.

El despliegue argumental efectuado a lo largo de los tres capítulos consiguió mostrar que Adorno y Benjamin consuman el diseño de una teoría del conocimiento capaz de mostrar, primero, que el sufrimiento constituye objetivamente la historia de la verdad, y, segundo, que ese sufrimiento resiste y se impone con la violencia enigmática de una obra de arte.

Ahora bien, estos elementos previstos, la disposición que asumieron en el desarrollo de la investigación y los goznes que se desenredaron en cada nivel de análisis revelaron que la pregunta por la actualidad filosófica admite aún un pliego más. El mismo ritmo de nuestra investigación condujo al contenido de ese pliegue en las entrañas mismas de la inquietud epistemológica inicial.

Después de haber mostrado el modo en que se configura la pregunta en torno a la actualidad filosófica y de haber expuesto el modo en que se modula el proyecto epistemológico que surge como la respuesta a esa cuestión, resultó pertinente preguntarse si sigue siendo esta propuesta epistemológica en algún sentido actual. Empezar una investigación sobre los planteos de la Teoría Crítica en las versiones de Walter Benjamin y Theodor Adorno nos instó a cuestionar si ellos acaso enraízan de alguna manera en los escenarios que hoy, casi un siglo después, habitamos. Dicho sin rodeos, lo que cabe preguntarse es cómo se actualiza aquí y ahora la Teoría Crítica.

Estas interrogaciones reúnen los dos extremos de nuestra investigación: ellos ponen en contacto la modernidad europea con la que iniciamos la reflexión y la topografía latinoamericana, a la que arribamos. El punto de encuentro entre ambos constituye, antes que un término medio, una zona crítica condensada en la sentencia adorniana según la cual una Teoría Crítica no puede ni debe defender Occidente.

El trayecto que trazamos a lo largo de los tres capítulos de nuestra indagación permitió comprender la relevancia especial a la discusión mantenida por Adorno y Horkheimer en 1956. A causa de esta autoevaluación de la Teoría Crítica, la cuestión de la actualidad filosófica volvió a reformularse como la pregunta que inquiere sobre el norte filosófico en un contexto en que la política ha devenido un terreno complejo. Así entonces, gracias a que comprendimos la importancia de la pregunta por la actualidad filosófica pudo identificarse la interrogación por la actualidad de la Teoría Crítica y discernirse la

preeminencia que asume en ella la figura de su interlocutor. En el mismo sentido, el enfoque por nosotros propuesto permitió recortar con especial énfasis el diagnóstico adorniano acerca del desplazamiento de la Teoría Crítica a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Asimismo, el encare epistémico de las estéticas benjaminiana y adorniana, emplazado en el anudamiento de verdad y sufrimiento emanado de las situaciones límite mediante las que la modernidad fortalece su devenir expansivo-contractivo, reveló los fundamentos de aquellas lecturas que sostienen la actualidad de la Teoría Crítica en la inclusión de racionalidades divergentes: en lugar de denunciar el aspecto crucial del dominio subjetivista de la racionalidad ilustrada, advertimos en ellas ciertos refuerzos que asocian los procesos de diferenciación social a la incorporación de las contradicciones en el dominio único de la identidad.

En ese sentido, el *dictum* adorniano que declina la defensa de Occidente aparece como la llave con la cual torcer estas actualizaciones de la Teoría Crítica contra sí mismas. Conforme al itinerario previo de nuestra investigación, leímos en el dictamen de Adorno la solidez de una decisión política y epistemológica definitoria del caudal crítico construido por él y por Walter Benjamin. El proyecto entero de la Teoría Crítica elaborada por ambos pensadores condujo la interrogación sobre la filosofía venidera a la comprensión de la opresión política sostenida en la estrategia epistemológica que declara la identidad universal de la verdad.

Cómo trazar una tangente entre estas cuestiones y la relevancia del destinatario de la Teoría Crítica encuentra en la inquietud sobre la actualidad filosófica la clave de su respuesta, pues esta pregunta permite reunir los aportes presentes en la filosofía de Benjamin y Adorno y el pensamiento emergido de las zonas que constituyen los fragmentos expulsados de la historia moderna: Latinoamérica, el Caribe, África, el Sur global. Entonces, en tanto que los concretos cuerpos sufrientes, los múltiples saberes silenciados y los recursos necesarios que propiciaron el crecimiento y fortalecimiento de la veta expansiva de la modernidad europea provienen de las regiones «no europeas», el carácter bífido de la modernidad, su constitución contradictoria signada por la presencia de la muerte, cobra otra fisonomía.

Los aportes emanados del proyecto epistemológico que Adorno y Benjamin empuñaron como su responsabilidad teórica renuevan su actualidad cuando se tamiza la construcción de la temprana Teoría Crítica con las denuncias sobre la colonialidad del poder/saber surgidas en las últimas décadas en el trasfondo oscuro de la modernidad europea. Los planteos críticos de los dos filósofos alemanes protagonistas de nuestra investigación potencian su vena epistemológica y política cuando se advierte que la constitución de la racionalidad europea y moderna sesudamente por ellos desmontada define el núcleo histórico de su verdad en el despliegue colonial que da origen a Europa y su subjetividad.

Una investigación de la Teoría Crítica construida por Walter Benjamin y Theodor Adorno en los términos en que la hemos propuesto conduce a comprender cierta dimensión insospechada de sus pensamientos: la actualidad de la filosofía crítica se define aquí y ahora por la presencia de los muertos que se mantienen en pie lucha; es decir, por el talante catastrófico contenido en la constitución histórica de Latinoamérica y el Caribe. En consecuencia, nuestra indagación del problema de la actualidad de la filosofía en el seno de la Teoría Crítica gestada por ambos pensadores alemanes ha determinado la manera en que, desde sus propias categorías, se trama un cambio de escenario que concreta de manera canónica el origen de una filosofía crítica cifrado entre la vida y la muerte.

Quiénes son los muertos que vociferan su duelo y demandan la interpretación memorial de su sufrimiento se define no en la ampliación de un relato histórico de la racionalidad, sino, quizás, mediante la denuncia de ese relato en la forma del duelo concreto: la catástrofe umbral asoma en Latinoamérica como la ruina histórica de la trama capitalista-colonial-moderna. La interrogación aquí y ahora sobre la actualidad de la filosofía deviene, entonces, la interpelación surgida del desplazamiento de la Teoría Crítica. Proseguir en la exploración de estas cuestiones constituye la materia de nuestras futuras investigaciones. No obstante, la pregunta arrojada por el itinerario de esta tesis merece ser planteada como una de sus conquistas: ¿a quién le habla hoy la Teoría Crítica?

## Bibliografía

Adorno, Th. (1991a). *Actualidad de la Filosofía*. En *Actualidad de la filosofía* (J. L. Arantegui Tamayo, Traductor) (pp. 73- 102.). Barcelona: Paidós.

Adorno, Th. (1991b). La idea de historia natural. En *Actualidad de la filosofía* (J. L. Arantegui Tamayo, Traductor) (pp.103-134). Barcelona: Paidós.

Adorno, Th. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia: 1928-1940* (J. Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez, Traductores). Madrid: Trotta.

Adorno, Th. (2003a). “El ensayo como forma”. En *Notas sobre literatura* (A. Brotons Muñoz, Traductor) (pp.11-34). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2003b). “Introducción a los Escritos de Benjamin”. En *Notas sobre literatura* (A. Brotons Muñoz, Traductor) (pp. 548-562). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2003c). “Reconciliación extorsionada”. En *Notas sobre literatura* (A. Brotons Muñoz, Traductor) (pp. 242-269). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2004). *Teoría estética* (J. Navarro Pérez, Traductor). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Traductor). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2008a). Aldous Huxley y la utopía. En *Crítica de la cultura y sociedad I* (J. Navarro Pérez, Traductor) (pp. 85-107). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2008b). Moda atemporal. Sobre el jazz. En *Crítica de la cultura y sociedad I* (J. Navarro Pérez, Traductor) (109-120). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2009a). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad II* (J. Navarro Pérez, Traductor) (pp. 401-414). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2009b). Progreso. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (J. Navarro Pérez, Traductor) (pp.547-565). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel* (J. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2013a). *Estética 1958-1959* (S. Shwarzböck, Traductora). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Adorno, Th. (2013b). *Introducción a la dialéctica* (M. Dimópulos, Traductora). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto* (M. Dimópulos, Traductora). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. (2017). *Ontología y dialéctica* (L. S. Carugati, Traductora). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Traductor). Valencia: Pre.Textos.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento* (F. Costa y E. Castro, Traductores). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago de Chile: metales pesados.
- Andersson, D. T. (2014). Destrucción/Construcción (M. Azar, Traductor). En: *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz y E. Wizisla, Editores) (pp. 361-415). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Aristóteles (2011). *Política* (M. García Valdés, Traductora). Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (1992). Zentralpark. En *Cuadros de un pensamiento* (S. Mayer, Traductora) (pp. 173-218). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Benjamin, W. (2001a). La enseñanza de lo semejante. En *Illuminaciones IV* (R.J. Blatt Weinstein, Traductor) (pp. 85-89). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2001b). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En *Illuminaciones IV* (R. J. Blatt Weinstein, Traductor) (pp. 59-74). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2001c). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Illuminaciones IV*. (R. J. Blatt Weinstein, Traductor) (pp. 75-84). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2002). El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán. En *Ensayos IV* (J. F. Yvars y V. Jarque, Traductores). Madrid: Editora Nacional.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Traductores.). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En Reyes Mate, M. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2007). El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Obras II*, 1 (J. Navarro Pérez, Traductor). Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2009). Para una crítica de la violencia. En *Estética y política* (T. J. Bartoletti, J. Fava, Traductores.; M. Vedda, Revisión Técnica.; R. Buchenhorst, Prólogo) (pp. 33-64). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán* (C. Pivetta, Traductora). Buenos Aires: Gorla.
- Benjamin, W. (2014). *Calle de mano única* (A. Magnus, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

- Benjamin, W. (2015). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (A. Weikert, Traductor). En W. Benjamin *et al.* *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (pp. 25-67). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: la marca editora.
- Benjamin, W. (2016). *Afinidad electiva. Escritos sobre Hugo von Hofmannsthal* (M. G. Burello, Traductor y Editor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Benjamin, W. (2017a). En pos del contenido. En *La tarea del crítico* (A. Magnus, Traductor; M. Dimópulos, Editora) (pp. 129-134). Santiago de Chile: Huerders.
- Benjamin, W. (2017b). Una y otra vez. En *La tarea del crítico* (A. Magnus, Traductor; M. Dimópulos, Editora) (pp. 53-59). Santiago de Chile: Huerders.
- Berdet, M. (2017). La trilogía política. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (P. Oyarzún R., C. Pérez López y F. Rodríguez, Editores) (pp. 51-78). Santiago de Chile: LOM.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura* (C. Aira, Traductor). Buenos Aires: Manantial.
- Bolle, W. (2014) Historia (M. Vedda, Traductor). En *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz y E. Wizisla, Editores) (pp.527-590). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Bonnet, A. (2007). Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo. En *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política* (J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler, Compiladores) (pp.37-72). Buenos Aires: Herramienta y México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (N. Rabotnikof Maskivker, Traductora). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Buck-Morss, S. (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (M. López Seoane, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: la marca editora.
- Caro, R. (2008). La idea de historia natural en Theodor W. Adorno. En Caro, R. y Trucco, O. *Lecturas sobre T. W. Adorno* (pp. 13-105). Villa María: Edivim.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo* (M. Viveros Vigoya, Traductora). Madrid: Akal.
- Cussó-Ferrer, M. (1992). La última frontera de Walter Benjamin. Investigaciones para un filme. En *Para Walter Benjamin. Documentos, ensayos y un proyecto* (I. Scheurmann y K. Scheurmann, Editores) (pp. 162-169). Bonn: Arbeitskreis selbständiger Kultur-Institute-AsKI.
- Del Valle O., N. (2015). La herencia de la Escuela de Frankfurt. Nota introductoria”. En *La Actualidad de la Crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (N. Del Valle O., Editor) (p. 9-24). Santiago de Chile: metales pesados.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Lo que vemos, lo que nos mira* (H. Pons, Traductor). Buenos Aires: Manantial.

- Forster, R. (2012). *Benjamin: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Traductora). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Fittko, L. (1988). *Mi travesía de los Pirineos: evocaciones 1940-1941* (A. Sánchez Pascual, Traductor). Barcelona: Muchnik.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Adrogué: La Cebra.
- García, L. (2015). “Medialidad pura. Lenguaje y Política en Walter Benjamin”, *Recial*, 8 (6) 1-1. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/12964>
- Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2013). *Un género culplable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Godot.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-Modernidad. En *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (J. G. Gandarilla, Coordinador) (pp. 19-60). México D. F.: Akal.
- Hauser, A. (2011). *Historia social de la literatura y el arte*. España: Debolsillo.
- Hegel, G. W. E. (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (F. Larroyo, Estudio Introductorio y Análisis). México D. F.: Editorial Porrúa.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Estética* (H. Giner de los Ríos, Traductor). Buenos Aires: Losada.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones de la filosofía de la historia* (J. M. Quintana Cabanas, Traductor). Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. E. (2015). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Traductor) (pp. 9-38). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo* (J. Gaos, Traductor). México: Fondo de cultura económica.
- Hillach, A. (2014). Imagen dialéctica (F. M. García Chicote, Traductor). En *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz y E. Wizisla, Editores) (pp. 643-708). Buenos Aires: Las Cuarenta.

- Hofmannsthal, H. v. (1990). La carta de Lord Chandos. En *La carta de Lord Chandos y algunos poemas* (J. García Terrés, Traductor y Editor). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía completa* (F. Gorbea, Traductor). Barcelona: Ediciones 29.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (G. Mársico, Traductora). Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (E. Albizu y C. Luis, Traductores) (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1986). La teoría crítica, ayer y hoy. En *Sociedad en transición* (J. Godo Costa, Traductor) (pp. 55-70). Barcelona: Planeta.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental* (H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Traductores) La Plata: Terramar.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana* (V. Viqueira, Traductor). Madrid: Gredos.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica* (M. J. De Ruschi, Traductora). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2016). *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX* (C. Piña Aldao, Traductora). Madrid: Akal.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (J. C. Curutchet, Traductor). Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural* (A. Bixio, Traductora). Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento* (R. R. Aramayo y S. Mas, Editores y Traductores). Madrid: Antonio Machado.
- Kant, I. (2010a). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (R. R. Aramayo, Traductor). En *Kant III* (pp. 317-325). Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2010b). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Traductor). Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2010c). Crítica del Juicio (M. García Morente, Traductor). En *Kant III* (pp. 9-314) Madrid: Gredos.
- Kracauer, S. (2006). El ornamento de la masa. En *Estética sin territorio* (V. Jarque, Traductor y Editor) (pp. 257-274). Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia; Consejería de Educación y Cultura.
- Leibniz, G. (2011). *Monadología* (E. de Olaso, Traductor). Madrid: Gredos.
- Leslie, E. (2015). *Walter Benjamin: la vida posible* (L. Vodanovic, Traductora). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

- Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"* (H. Pons, Traductor). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica* (M. Ortelli, Traductora). Buenos Aires: Godot.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (M. Sacristán, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Martín Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona/México: Gustavo Gili.
- Marx, K. (1959). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (W. Roces, Traductor). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (M. Vedda, F. Aren y S. Rotenberg, Traductores). Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2014a). Contribución a la Crítica de la Economía Política. Prólogo (P. Scaron, Traductor). En *Antología* (H. Tarcus, selección, introducción y notas) (pp. 199-203). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2014b). El Capital. Prólogo a la primera edición (P. Scaron, Traductor). En *Antología* (H. Tarcus, selección, introducción y notas) (pp. 219-336). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2014b). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología* (P. Scaron, Traductor; H. Tarcus, selección, introducción y notas) (pp. 59-61). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Menke, Ch. (2011). *Estética y negatividad* (P. Storandt Diller, Traductor). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Pérez Soto, C. (2010). *Sobre Hegel*. Santiago de Chile: LOM.
- Platón (2010). *Banquete* (M. Martínez, Traductor). Madrid: Gredos.
- Platón (2010b). *Fedro* (E. Lledó, Traductor). Madrid: Gredos.
- Platón (2011). *República* (C. Eggers Lan, Traductor). Madrid: Gredos.
- Plotino (2015). *Enéadas I-III* (J. Igal, Traductor). Madrid: Gredos.
- Prestifilippo, L. A. (2017). *El lenguaje del sufrimiento. Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, Compiladores) (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (E. Lander, Compilador) (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética* (M. Petrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello, Traductores). Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Restrepo, E. y A. Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura* (A. Suárez, Traductor). México: Siglo XXI.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. (F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Traductores). Madrid: Trotta.
- Sontag, S. (2005). *Contra la interpretación* (H. Vázquez Rial, Traductor). Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Spengler, O. (1993). *La decadencia de Occidente* (M. G. Morente, Traductor). Barcelona: Planeta.
- Steiner, U. (2014). Crítica (M. Ferrari, Traductora). En *Conceptos de Walter Benjamin* (Wizisla, E. y Opitz, M., Editores) (pp. 241-304). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Tiedemann, R. (2005). Introducción del editor. En *Libro de los Pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Traductores.) (pp. 7-33). Madrid: Akal. pp. 7-33.
- Tischler, S. (2007). Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases. En *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política* (J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler. Compiladores) (pp. 111-128). Buenos Aires: Herramienta/ México: Universidad de Puebla.
- Vedda, M. (2012). Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán. En W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* (C. Pivetta, Traductora) (5-51). Buenos Aires: Gorla.
- Villacañas, J. L. y García, R. (1996). Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción, *Daimon. Revista de Filosofía*, 13, julio-diciembre, pp. 41-60.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (J. L. Arántegui, Traductor). Madrid: Visor.
- Wellmer, A. (2013). *Líneas de fuga de la modernidad* (P. Storandt Diller, Traductor). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort* (M. Romano Hassán, Traductor). México D.F.: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza* (J. Muñoz Veiga e I. Reguera Pérez, Traductores). Madrid: Gredos.