

Teoría crítica, un demonio melancólico*

Critical theory, a melancholy demon

Teoria crítica, um demônio melancólico

María Rita Moreno**

RESUMEN

«La vida no vive», frase inaugural de *Minima moralia*, describe el temple melancólico con el que Walter Benjamin y Theodor Adorno caracterizan la modernidad. Ésta, en tanto escenario signado por rupturas y continuidades, patentiza una dialéctica histórica tal que conduce a un desgaste de la racionalidad filosófica demandante de una justificación del conocimiento. En este trabajo nos proponemos rastrear algunos tópicos labrados entre ambos pensadores, con el objetivo de establecer los elementos filosóficos que edifican el pasaje de un estado melancólico hacia la afirmación de una Teoría crítica. A tal efecto, en primer lugar, determinamos cómo se configura el dictamen «la vida no vive» en el ámbito específicamente filosófico. A partir de ello, elucidamos el carácter melancólico impreso en la Teoría crítica para, finalmente, indicar por qué ese talante invoca al criticismo como estrategia teórica capaz de impulsar una filosofía venidera.

Palabras clave:
modernidad,
melancolía, crítica,
Walter Benjamin,
Theodor Adorno

* Este escrito constituye un tramo del trabajo desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo “La revisión de la modernidad en la filosofía contemporánea. Derivaciones de la crítica del horizonte de experiencia moderno en el diagnóstico de las sociedades actuales”, dirigido por el Dr. Dante Ramaglia y co-dirigido por la Dra. Adriana Arpini.

** Argentina. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA). Se desempeña como profesora en la Facultad de Derecho y la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Contacto: xmariaritamoreno@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

SUMMARY

“Life does not live,” the opening phrase of *Minima Moralia*, describes the melancholic temperament with which Walter Benjamin and Theodor Adorno characterize modernity. This, as a scenario marked by ruptures and continuities, shows a historical dialectic that leads to an erosion of the philosophical rationality that demands a justification of knowledge. In this work, we propose to trace some topics worked out between both thinkers, to establish the philosophical elements that build the passage from a melancholic state to the affirmation of a Critical Theory. To this end, first of all, we determine how the opinion that “life does not live” is configured in the specifically philosophical sphere. From there, we elucidate the melancholic character printed in the Critical Theory to, finally, indicate why this mood invokes critique as a theoretical strategy capable of promoting a future philosophy.

Keywords:
modernity,
melancholy,
criticism, Walter
Benjamin, Theodor
Adorno

RESUMO

“A vida não vive”, frase de abertura da obra *Mínima moralia*, descreve o caráter melancólico com que Walter Benjamin e Theodor Adorno caracterizam a modernidade. Esta, como um cenário marcado por rupturas e continuidades, demonstra uma dialética histórica tal que leva a um desgaste da racionalidade filosófica que exige uma justificativa do conhecimento. Nossa proposta neste trabalho foi rastrear alguns temas trabalhados entre ambos os pensadores, com o objetivo de estabelecer os elementos filosóficos que constroem a passagem de um estado melancólico para a afirmação de uma teoria crítica. Para tanto, em primeiro lugar, determinamos como se configura a sentença de que “a vida não vive” na esfera especificamente filosófica. A partir daí, elucidamos o caráter melancólico impresso na teoria crítica para, finalmente, indicar porque este estado de espírito invoca o criticismo como uma estratégia teórica capaz de promover uma filosofia futura.

Palavras-chave:
modernidade,
melancolia, crítica,
Walter Benjamin,
Theodor Adorno

1. «La vida no vive»

Si los vínculos entre la materialidad histórica y el pensamiento fueran de suyo cristalinos, muchos de los recurrentes problemas filosóficos ya no serían tal cosa. Sin embargo, a pesar de esa obstinada opacidad, aquella práctica que rubricamos como «filosofía» continúa adviniendo, reinventándose cada vez que puede. Aun —y, sobre todo— cuando el mundo al que se dirige pareciera resistirse obcecadamente a transformarse en lo que ella ha soñado.

Ahora bien, ese «mundo» deja de ser uno solo cuando advertimos que, mientras un segmento de él hace números y calcula cada pliegue de una pandemia, otra parte continúa incrementando de manera indefinida sus presos políticos y sus muertos, más allá y más acá de la peste. Con nuestros ojos perfilados desde el sur, “sería pues ridículo ejercer el panglosianismo” (Fernández Retamar 2016 371) según el cual esta coyuntura seguiría siendo, a pesar de todo, la mejor de las posibles. No cabe duda de que el avance de la derecha a lo largo de todo nuestro continente, en complicidad con las ya osificadas estructuras del racismo, el patriarcado y el capital —por mencionar solo las ineludibles—, ofrece todos los motivos para el hastío y el sofocamiento de lo que pretende vivir.

Este cuadro de época parece citar el acontecido hace un siglo, en las coordenadas en que Walter Benjamin y Theodor Adorno germinaron su Teoría crítica. En tal escenario, ella tuvo desde el inicio el objetivo de alcanzar “la determinación cualitativa de la modernidad” (Adorno 2004 403), porque, ante el análisis de ambos, ella “es lo transitorio, lo fugitivo” (Benjamin 2005 256 [J 6 a, 3]). Si la modernidad puede ser concebida como un enclave histórico-cultural, el panorama de principios de siglo XX pone de manifiesto el complejo despliegue de un proceso de desagregación de la razón, mediante el cual se arriba a la institucionalización de distintos ámbitos identificables (tales como la ciencia, el arte y la filosofía misma). Este despliegue implica como una de sus consecuencias más relevantes la pluralización de lenguajes característicos de la cultura moderna. Ahora bien, conforme a lo que hemos referido, «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. «Modernidad», entonces, mienta también cierta endeblez y extenua-

ción de las relaciones entre sujetos y objetos. Este proceso es minuciosamente discernido por Adorno y Benjamin; ellos ofrecen en sus textos agudos análisis sobre las aristas más problemáticas de unas décadas signadas por la catástrofe. Sin embargo, en una misiva a sus padres — exiliados a causa de las políticas de exterminio del nazismo— del 8 de septiembre de 1939, Adorno alega que:

Sé que esta idea es una burla a toda razón de toda la gente razonable, pero no es menos una burla a la verdadera razón esta guerra [...] 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 (2006a 30).

De hecho, *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 muy elocuente. Él toma la sentencia de Ferdinand Kürnberger¹ y la estampa al inicio de su texto: «La vida no vive». Algo similar constata Benjamin al dictaminar “la experiencia de un mundo que entra en la rigidez cadavérica” (2012b 275). «La vida no vive», lema presente en el impulso de muchos de los teóricos críticos asociados al *Institut für Sozialforschung* (Wiggerhaus 2010 15), condensa un índice de lo moderno: su constitución contradictoria.

Cuando la «modernidad» muestra que «la vida no vive» indica que la estrategia de resquebrajamiento de los fundamentos míticos del mundo y la correspondiente edificación racional de los pilares de la realidad constituyen en simultáneo el proceso de enmohecimiento de esos pilares. Por eso, aquel desencantamiento del mundo, que prometía enfrentar a la conciencia con la realidad para conocerla y refundarla en clave racional, condujo a otro desencantamiento, el de la razón misma: el siglo XX redunda en análisis filosóficos que desentrañan por qué los ideales de la libertad y la emancipación, así como los de las síntesis dialécticas de una humanidad mejorada, nunca fueron conquistados de manera plena.

1 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 Herzensachen: Reflexionen und Kritiken* (1877) y *Das Schloß der Frevel* (1903).

Tanto Benjamin como 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” (Forster 2014 14), al tiempo que descubrieron “la pobreza del pensamiento social que creyó reemplazar la filosofía no solo en su capacidad explicativa, sino también y por sobre todas las cosas en su fervor transformador” (*Id.* 15). Uno y otro pensador observaron que las vías filosóficas parecían obliterarse, 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 2006b 73).

Esta dialéctica histórica empujó a ambos pensadores, empero, a la elaboración de una Teoría crítica capaz de asumir semejantes contradicciones. Cabe preguntarse, entonces, cuáles son los elementos filosóficos que edifican el pasaje de un diagnóstico letal —«la vida no vive»— hacia la afirmación de una Teoría crítica. En este escrito nos proponemos rastrear algunos segmentos del pensamiento de Walter Benjamin y Theodor Adorno conducentes a responder tal cuestión. A pesar de que sus derroteros reflexivos no pueden considerarse congruentes, sí se puede, no obstante, identificar algunas convergencias en las que leer una preocupación común. Por eso en este trabajo determinamos, en primer lugar, cómo se configura el dictamen de que «la vida no vive» en el ámbito específicamente filosófico. A partir de ello elucidamos el carácter melancólico impreso en la Teoría crítica. Finalmente, procuramos indicar por qué ese talante invoca al criticismo kantiano como estrategia teórica capaz de asumir la dialéctica moderna.

2. Una ruptura específica

De los análisis efectuados por Benjamin y Adorno se desprende la evidencia de un desgaste epistemológico y sociopolítico. A partir de la corroboración de una “falla constitutiva” (Grüner 2016 23) en las entrañas mismas de la modernidad europea, ambos filósofos señalan la presencia de esa grieta en la propia intimidad de la *praxis* filosófico-racional: el dominio de la verdad ha devenido una instancia trágica y problemática, a tal punto que la desventura de su época se muestra

también en la forma de una imposibilidad absoluta para dar solución racional a los conflictos internos.

«La vida no vive» articula, entonces, las escisiones de un periodo histórico, pero también la cohesión que permite identificarlas, la unidad que hace posible diagnosticar un estado de época generalizado y pronunciar una narración —en cuanto figura continua de un relato unitario— de las discontinuidades que signan los vínculos entre razón y realidad. Según juzgan Adorno y Benjamin, la lógica de todo un periodo histórico caracterizado por la fluctuación entre rupturas y continuidades (Jameson 2004 39) conduce la reflexión filosófica a un estado anímico muy peculiar: antes que jovial, ella se ha tornado melancólica, en la medida en que no avizora vínculos translúcidos con la materia histórica.

Sin embargo, y esto es fundamental a la hora de zanjar la solvencia de su Teoría crítica, “la ciencia melancólica” (Adorno 2006b 17) determina el rictus de la filosofía, no con la excusa de 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 2012a 190). Así entonces, esa disposición melancólica emanada de la contradicción moderna y su consecuente desgaste epistemológico implica, no obstante, la construcción de una *praxis* filosófica anclada en el epicentro del desgarramiento moderno. El motivo principal es que, aunque la atmósfera del escenario sociohistórico de principio de siglo establece que “la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida” (Adorno 2006b 17), ella misma demanda asumir esa condición mortuoria y hacer del duelo “la convicción en la que el sentimiento reaviva el mundo vaciado” (Benjamin 2012a 180).

¿Por qué un escenario definido por la impotencia de la vida propicia, a pesar de todo, la vitalidad de una filosofía crítica? Para responder esto es menester explicar de qué manera Benjamin y Adorno decodifican la ausencia de vida en el espacio específicamente filosófico. A tal fin es pertinente convocar la conferencia de 1931 llamada *La actualidad de la filosofía*, pues en ella Theodor Adorno se ocupa explícitamente de este tema. Además, este texto es especialmente relevante en el marco de lo que aquí indagamos, porque en él destaca no solamente la condensación de los nodos principales de su filosofía

posteriormente desarrollada², sino también la vinculación explícita de su pensamiento con el de Walter Benjamin. En esta alocución Adorno expone la fuerte impronta benjaminiana a partir de la cual elabora el diagnóstico de la filosofía de su época mediante el empleo de citas textuales, pero también con el uso de categorías tales como «ruina», «catástrofe», «iluminación» y otras tantas³.

En su disertación, Theodor Adorno explica que, al analizar las vinculaciones entre razón filosófica y realidad, salta a la vista que:

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 (1991a 73).

¿Qué quiere decir esto? Que ni el sujeto —su conocimiento racional— ni su objeto constituyen totalidades que puedan coincidir. La modulación contradictoria de la modernidad, la disgregación y pluralización de lenguajes e instituciones, evidencia el sustrato histórico del recurrente tópico filosófico que se enreda en la escisión sujeto-objeto.

Benjamin describe en qué consiste esa fisura irreparable:

Solamente se trata de lo siguiente: ¿cuál realidad converge internamente con la verdad? ¿Cuál verdad se prepara internamente para converger con la realidad? Solo quien responda claramente estas preguntas es «objetivo». No frente a sus contemporáneos (eso no interesa), sino frente a los hechos actuales (eso es lo decisivo) (2011 35-36).

Esto deja en claro que la frase «la vida no vive» recae también sobre la *praxis* filosófica cuando exhibe que un pliegue de la condición mortuoria generalizada anida en la concreta imposibilidad histórica

2 Tal como han mostrado, por ejemplo, Susan Buck-Morss (2011) o Antonio Aguilera (1991).

3 “La filosofía ha de disponer sus elementos [...] en constelaciones” (1991 89), “[...] iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (Id. 90), “[...] irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente” (Id. 102) son solo algunos de los numerosos pasajes incorporados por Adorno que se pueden citar al respecto.

que de ella se desprende: 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, que el conocimiento total no constituye una práctica legítima de la racionalidad del siglo XX.

Razón y realidad no pueden relacionarse —al menos no exclusivamente— mediante la forma específica de la totalidad, a causa de una disgregación constante y paulatina sobre las distintas esferas constitutivas de la vida moderna. Esa realidad no admite ya ser medida ni explicada unidireccionalmente 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 ella⁴.

A pesar de esto, y tal como muestra Adorno, las primeras décadas del siglo XX manifiestan un panorama en el que los filósofos parecieran estar más preocupados por suturar una unidad perdida que por asumir la ruptura como instancia del filosofar. Si fuera posible esquematizar los intentos filosóficos europeos —y esto es lo que se propone hacer el autor de esta conferencia— cabría decir que los esfuerzos ligados al criticismo kantiano (cristalizados en los aportes del neokantismo de la Escuela de Marburgo y en el neopositivismo en general) insistían en hacerse con el contenido de la realidad partiendo de categorías lógicas y conservando el carácter cerrado del sistema (Adorno 1991a 75). Por otro lado, en relación al impulso dialéctico de la filosofía hegeliana, Georg Lukács defendía la necesidad de articular los hechos individuales desperdigados de la vida social en el desarrollo sucesivo de una totalidad. El filósofo húngaro aseveraba que la más íntima naturaleza del método dialéctico anidaba en concebir las categorías y los hechos en general como momentos del despliegue de un todo concreto⁵.

¿Qué sucedía, empero, con las expresiones del pensamiento filosófico que procuraban abrir nuevos modos de captar lo real? Según el

4 De allí que la Teoría crítica, en las expresiones de Benjamin y Adorno, se empeñe luego en suspender la dialéctica en la instancia en que el fragmento se opone a la totalidad. Este gesto teórico —patente en *Sobre el concepto de historia* (1949) y *Dialéctica negativa* (1966)— tiene a la base el análisis que aquí referenciamos.

5 *Historia y conciencia de clase* significa un intento radical por reactualizar el método de Marx mediante una renovación y una continuación de la dialéctica hegeliana en pos de la unidad de teoría y *praxis*, por eso la recuperación de la totalidad como horizonte del pensamiento se tornó una tarea básica.

planteo de *La actualidad de la filosofía*, las diversas maniobras filosóficas que intentaban abrirse paso esgrimían, cada una a su manera, un frente de lucha que bregaba por vehiculizar la disciplina (concebida ella como el entendimiento profundo y riguroso de las estructuras objetivas 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. Esto porque, según indica Adorno, ante la derrota de la razón legitimadora, Heidegger acude a «la pregunta por el ser» en tanto una senda de restablecimiento de la relación rota⁶. Con ello, dice Adorno, reincide en la totalidad como sustrato de garantía entre la razón y la realidad, pues tal pregunta, tal cuestión, “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” (1991a 74).

Ahora bien, el análisis efectuado por Adorno acerca de la reincidencia en el esquema de la totalidad de cada uno de los exponentes filosóficos de principio de siglo⁷ no persigue evidenciar la falta de lucidez de tales o cuales pensadores y/o escuelas filosóficas. Adorno no se propone descubrir una verdad más radical que la de sus contemporáneos, sino que, por el contrario, intenta mostrar que “la filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual” (*Id.* 73). Así pues, «la vida no vive» manifiesta que el lado oculto de las líneas teóricas analizadas consiste en la liquidación de la filosofía: la melancolía radical, en cuanto el carácter singular de inicio de siglo, empuja a la construcción de una Teoría crítica —también ella radical— porque la reproducción de los modelos epistemológicos anclados en la forma de la totalidad implica, de suyo, la reproducción de las condiciones sociohistóricas que profundizan la contradicción de la que ellas mismas surgen. De allí la insistencia en la confección de una filosofía melancólica, signada por el luto más que por la jovialidad, pero, no obstante, enfocada en definir una estrategia capaz de modificar tal situación.

6 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” (1951 13).

7 Análisis mucho más extenso, llevado a cabo por Adorno con una minuciosidad a la que aquí no resulta prudente darle lugar, pues no colabora con el objetivo de nuestro texto.

Si las filosofías precedentes y contemporáneas a Adorno y Benjamin no consiguen apropiarse racionalmente de las contradicciones históricas a las que se enfrentan —y sin perder de vista que una filosofía melancólica que procura abrir sendas epistemológicas novedosas tiene “que apartarse decididamente del concepto de «verdad atemporal»” (Benjamin 2005 465 [N 3, 2])—, ¿cuál es el proceder que reaviva a la filosofía? Dicho con precisión, ¿de qué manera la historia asoma en un pensamiento que intenta no reproducir la lógica de la totalidad? ¿Mediante qué estrategia la historia es asumida como el sustrato ordenador de un viraje epistemológico?

3. Actualidad y caducidad de la filosofía

De lo expuesto en el apartado anterior queda claro que “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 82-83). El cuestionamiento que enfrenta la filosofía contemporánea, según la lectura de Adorno, se traduce en el problema de su propio devenir histórico: “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 2009 410).

Al preguntarse por la actualidad filosófica no se está cuestionando, entonces, si la filosofía «tiene sentido». La inquietud de la que germina semejante pregunta interroga, en cambio, el corazón de la *praxis* filosófica desde un punto de vista histórico. Para comprender a qué se refiere esto es preciso anudar el cuestionamiento de la actualidad de la filosofía —de su supervivencia en un contexto signado por la muerte— con una porción de las reflexiones en torno a la «caducidad».

Este concepto, trabajado ampliamente por Walter Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán*, procura condensar tanto el carácter natural de la historia como el carácter histórico de la naturaleza. Más claramente: 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. De allí que Benjamin rescate el modo en que cristaliza la caducidad en las obras del barroco alemán

pues sus autores “se representan la naturaleza como una eterna transitoriedad, y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (2012a 223).

Así entonces, «caducidad» no trata meramente de enfatizar la recíproca determinación de historia y naturaleza, sino más bien la zona en la que ambos convergen: naturaleza e historia se encuentran en su condición perecible, su transitoriedad. «Caducidad» permite acceder al doble carácter de cada uno de esos conceptos. «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. «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 139-140). De esta manera, 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 126).

¿Qué aporta el concepto de caducidad al momento de abordar la actualidad de la filosofía? Resulta provechoso en la medida en que, a partir de él, se logra enfatizar el carácter doble de los fenómenos: caducidad señala que en el anverso de la repetición se oculta la dimensión de lo nuevo, tanto como que lo determinado oculta una remisión a lo no domesticado. Este enclave dialéctico contenido en el concepto de «caducidad» posibilita, en consecuencia, apreciar la potencia de la melancolía en cuanto vector teórico él mismo doble, *i. e.*, en cuanto «demonio de los contrarios»⁸. Además, si «caducidad» indica, entre otras cosas, el anverso de la naturaleza en que reside aquello aún no domesticado, manifiesta con ello el límite de la razón y, en eso mismo, el índice de la actualidad posible de la filosofía.

8 Cf. en este mismo trabajo 2. *Una ruptura específica, la de «razón» y «realidad».*

La *praxis* filosófica como ciencia melancólica empuja a la construcción de una Teoría crítica en tanto que “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno 2005 15). Por eso, el concepto de «actualidad», como nombre de la caducidad filosófica, no alude a una potencial adjetivación de determinadas teorías en particular, ni siquiera de la filosofía en general. La condición de «actual» apunta al corazón mismo de la práctica filosófica en cuanto *praxis* moderna: su potencial incidencia en la realidad no radica en dirimir de una vez y para siempre en qué consiste ésta, sino en ejecutar, ante todo, la exposición de sus propias contradicciones. La filosofía adviene una ciencia melancólica cuando advierte el sofocamiento producido por la dialéctica moderna y, en lugar de zurrir las rupturas que la configuran, se instala en ellas para exponer sus propios límites y determinarlos como jurisdicción de su *praxis*.

«Actualidad» señala, entonces, el índice vital de la filosofía, la cual se enfrenta en la primera mitad del siglo XX a la más cruda consecuencia de su concreción: en cuanto realidad histórica, no solo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su propia caducidad. Ahora bien, ¿cómo dirimir el límite de la razón, índice de su condición moderna? A este respecto se convoca la crítica como el carácter determinante de la actualización filosófica.

4. Filosofía venidera y crítica

Para comprender por qué ambos pensadores atraviesan la melancolía con el talante de la crítica es preciso advertir una reflexión de carácter germinal: la vertida por Walter Benjamin en *Sobre el programa de la filosofía venidera*. La relevancia de este texto anida en lo que declara como su objetivo: determinar 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” (2001 75).

Claro que, si se asocia crítica a filosofía kantiana, no puede omitirse el hecho de que al momento en que Adorno y Benjamin comienzan a perfilar la crítica como la materia de su *praxis* filosófica, se había señalado ya que “la filosofía kantiana no ha podido ejercer ninguna influencia sobre las ciencias. Deja intactas completamente las categorías y el método del conocimiento usual” (Hegel 2004 50). Incluso, se

había logrado explicar en qué sentido “la filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la conciencia” (Lukács 2013 221). No obstante, salta a la vista lo siguiente: aunque, como ya afirmamos, Walter Benjamin y Theodor Adorno advirtieron el sofocamiento de la racionalidad filosófica, direccionaron igualmente sus esfuerzos hacia la construcción de una filosofía crítica. Es decir, no solo insistieron en la pertinencia de la racionalidad teórica en el marco del despliegue contradictorio de la modernidad europea, sino que precisamente, a causa de ello, modularon esa pertinencia mediante su canalización en la vía crítica.

Frente a esta aparente paradoja el texto benjaminiano resulta esclarecedor, porque constituye una explicitación de —como avisa su título— un programa filosófico; él sienta las bases a partir de las cuales ha de diagramarse la actualización de la filosofía. *Sobre el programa de la filosofía venidera* establece, primero, que el proceder contemporáneo de la filosofía merece ser revisado y, segundo, la menesterosidad de una torsión programática surgida de esa misma revisión. Así, este programa de una filosofía venidera ha de acontecer, según Benjamin, al poner en contacto la filosofía «actual» con la potencia de una filosofía que se edificó sobre una revolución: se trata de enlazar la caducidad de la filosofía —la evidencia de su límite histórico— con la potencia del pensamiento gestado por Kant. ¿Por qué?

Benjamin también analiza el panorama contemporáneo de la filosofía y descubre en él una urgencia ineludible, la de la justificación del conocimiento. Aquel desencantamiento de la razón y el consecuente desgaste epistemológico que se cierne como un problema de comienzos del siglo XX es recogido por el filósofo de manera expresa. A Benjamin la lectura del escenario histórico-filosófico le enrostra la falta de evidencia del conocimiento filosófico. Y, dado que el conocimiento filosófico ya no se justifica por sí mismo, se torna una tarea relevante recurrir a la filosofía kantiana, pues Kant y Platón “comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo” (2001 75).

Si el inicio de siglo revela un debilitamiento de la *praxis* filosófica, “la continuidad histórica [de la filosofía] asegurada por la integración al sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático” (*Ibid.*). Empero, a contrapelo de algunas de las afirmaciones de los teóricos

neokantianos coetáneos, el entramado sistemático del criticismo kantiano resulta valioso, no con el fin de demarcar los límites *dentro* de los cuales puede hacerse filosofía. El recurso a Kant se establece, en cambio, para determinar la revolución copernicana dentro del mismo pensamiento kantiano al insistir en los límites de la razón, pero con el fin de instalarse *en* ellos.

Frente a un desgaste epistemológico generalizado, la táctica 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 hizo justicia a la “exigencia de profundidad” de la filosofía al identificarla con “la exigencia de justificación” (*Ibid.*). El poder del sistema crítico anida, entonces, no en su calidad sistémica, sino, precisamente, en su criticidad.

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. Ella permitió ensanchar, densificar y refinar la razón filosófica al punto de operar el salto cualitativo. 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 2010 9).

Como se dijo, la maniobra de Benjamin estriba en efectuar la sedición del pensamiento kantiano con los mismos medios suministrados por Kant. Sin embargo, y esto vale aclararlo, 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” (*Id.* 77).

Benjamin, en 1918 —como Horkheimer años después, en su canónico ensayo de 1935, *Teoría tradicional, teoría crítica*—, aproxima

el carácter determinante que tiene el vector crítico de la Ilustración al discurrir actual de la filosofía. En *La actualidad de la filosofía* Adorno señala que la lógica más avanzada (“la nueva escuela de Viena”) ha hecho uso de los más precisos métodos de la crítica epistemológica con el objetivo de restringir todo conocimiento a lo verificable por experiencia (1991a 83-84). Benjamin apuntala el diagnóstico adorniano retro trayendo la lectura: lo problemático del devenir ilustrado no radica en su insistencia en liar conocimiento con experiencia, sino en persistir en un concepto de experiencia tan vacío⁹.

En consecuencia, “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” (Benjamin 2001 77). Para ello, resulta menester insistir en la teoría del conocimiento de Kant porque ella, más allá de su carácter sistémico, se constituye como obstinado ejercicio del límite de la razón. De esta manera, brinda elementos para programar una *praxis* capaz de dislocar el esquema de la totalidad. La Teoría crítica, entonces, cita la filosofía kantiana con el objetivo de evitar constituirse en un pensamiento de sutura: una filosofía venidera precisa de “un concepto nuevo de conocimiento” (*Id.* 81) afincado en su límite, en aquello que no puede conocer y que, en tanto tal, mienta las contradicciones constitutivas de la modernidad.

En síntesis, la actualidad de la filosofía demanda la invocación de la filosofía kantiana porque, conforme al análisis benjaminiano, 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 (*Id.* 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. De esta manera, la

9 Si bien 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 una con sus matices específicos, por supuesto). Y, como explica Benjamin, “no puede ponerse en duda que la reducción de toda la experiencia a la meramente científica no fue, con este rigor exclusivo, fiel a la intención de Kant” (2001 81).

melancolía de la *praxis* filosófica se nutre de la crítica para consumir lo que la define, ser el «demonio de los contrarios». Pues si el análisis de escenario histórico-filosófico llevado a cabo por Benjamin y Adorno cartografía la desidia y la apatía racionales, la apelación a la crítica transfigura ese extremo en su opuesto dialéctico, la profundidad teórica que, desde la actualidad filosófica, vislumbra la proyección de una filosofía venidera.

5. Conclusiones

El recorrido que hemos propuesto ha procurado entrelazar segmentos de la temprana filosofía benjaminiana con los de la también temprana filosofía adorniana. Esto de manera tal que pudiera elevarse a la superficie no una estricta concordancia entre ellas, sino, más precisamente, el rodeo efectuado por ambas en torno a una preocupación común. En consecuencia, hemos podido mostrar que, ante la disgregación patente de los elementos sociales, políticos, epistemológicos de la modernidad, Theodor Adorno desbroza el periplo filosófico contemporáneo hasta lograr extraer de él la pregunta que marca la época: ¿es acaso actual la filosofía misma? Luego, establecimos que esa interrogación refiere más o menos explícitamente a la cavilación benjaminiana en torno a una filosofía del porvenir.

Más de una década antes de que Adorno pronunciara ante los estudiantes de la Universidad de Frankfurt *La actualidad de la filosofía*, el problema del presente filosófico se le había manifestado a Walter Benjamin también. Al respecto, él afirma que:

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 2001 77).

Así, entonces, la respuesta al problema de la actualidad filosófica —el asunto de su límite histórico, 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 se configura 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 juvenil perspectiva de Benjamin, 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 planteada por el escenario sociopolítico a la filosofía. «La vida no vive» expresa, entonces, no solo la impronta contradictoria de la modernidad, sino también el doble ritmo de la melancolía que de ella emerge. La pregunta «¿acaso la filosofía misma es en algún sentido actual?» condensa el pliegue melancólico del tedio y el sofocamiento en relación a la racionalidad misma. Pero, dado que toda actualidad se comprende desde la caducidad a la que alude implícitamente, el carácter melancólico arrastra ese límite histórico a otro sentido de sí mismo. De esta manera, la pregunta por la actualidad de la filosofía 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 2001 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.

Sin dudas, «la vida no vive» signa la *praxis* filosófica con la impronta de la melancolía. Ahora bien, dado que la melancolía es un «demonio de los contrarios», ella estimula la superación del panglosianismo, para usar la expresión de Fernández Retamar con la que iniciamos este escrito. Por eso ahora, al momento de finalizarlo, parece pertinente continuar la cita del pensador cubano para iluminar con ella en qué sentido la Teoría crítica, gestada a dos tiempos por Adorno y Benjamin, constituye una maniobra de resistencia ante la imagen desoladora que Europa le ofrecía a los vencidos de la historia por aquel entonces. Si ante tal escenario resulta ridículo ejercer el panglosianismo:

más ridículo aún, sin embargo, sería entregarse a la desesperanza que ha estado de moda, y dar por muertas las cosas en cuyo deceso

afirman creer los ruidosos ideicidas domesticados que acompañan en el papel a los homicidas y a sus patronos. La historia, que por cierto en español es mujer, está bien lejos de haber concluido (Fernández Retamar 2016 371).

Así pues, es la dialéctica histórica la que empuja a la perseverancia en la filosofía crítica, pues son las mismas rupturas de la modernidad las que, en lugar de anular la razón, la estimulan a persistir en la crítica.

Adorno señala que la constatación de la muerte filosófica en las intermediaciones de la primera mitad del siglo XX conduce a la pregunta por la actualidad de la filosofía. Benjamin codifica esa misma inquietud en su interrogación por la configuración sistemática de la filosofía del porvenir. Ambos encuentran 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. La Teoría crítica labrada por ambos, entonces, se constituye como un pensamiento determinado por el carácter antagónico de la realidad, el cual está obligado a mostrar, consecuentemente, la discontinuidad histórica y, en ese sentido, la discontinuidad en la determinación objetiva tanto como subjetiva. Por ello, la Teoría crítica enhebrada por ambos filósofos sube a la superficie de nuestro tiempo e invoca un grito de resistencia filosófica para seguir combatiendo en estos tiempos aciagos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. "Actualidad de la Filosofía". *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991a. 73- 102.
- Adorno, Theodor. "La idea de historia natural". *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991b. 103- 134.
- Adorno, Theodor. *Teoría estética*, trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- Adorno, Theodor. *Cartas a los padres*, trad. G. Mársico. Buenos Aires: Paidós, 2006a.
- Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2006b.

- Adorno, Theodor. “¿Para qué aún la filosofía?”. *Crítica de la cultura y la sociedad II*, trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2009. 401-414.
- Aguilera, Antonio. “Lógica de la descomposición”. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991. 9-70.
- Benjamin, Walter. “Sobre el programa de la filosofía venidera”. *Iluminaciones IV*, trad. R. J. Blatt Weinstein. Madrid: Taurus, 2001. 75-84.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*, trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. *Denkbilder. Epifanías en viajes*, trad. S. Mayer. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*, trad. C. Pivetta. Buenos Aires: Gorla, 2012a.
- Benjamin Walter. “Zentralpark”. *El París de Baudelaire*, trad. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012b.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. N. Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- Fernández Retamar, Roberto. *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016.
- Forster, Ricardo. *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Grüner, Eduardo. “Teoría crítica y contra-Modernidad”. *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, coord. J. G. Gandarilla. México D. F.: Akal, 2016. 19-60.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, intr. F. Larroyo. México D. F.: Editorial Porrúa, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Jameson, Fredric. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, trad. H. Pons. Barcelona: Gedisa, 2004.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas. Madrid: Gredos, 2010.

Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. M. Sacristán. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Razón y Revolución, 2013.

Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, trad. M. Romano Hassán. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.