

## Adorno, (im)potencia y utopía abismática

### *Adorno, (im)potence and abysmal utopia*

Moreno, María Rita



 Moreno, María Rita \*\*

xmariaritamoreno@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

#### Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: BIANUAL

vol. 18, núm. 2, 2022

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 25 Julio 2022

Aprobación: 15 Septiembre 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6323331002/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1826157>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial 4.0 Internacional.

Cómo citar este artículo:: APA: Moreno, M. (2022). Adorno,  
(im)potencia y utopía abismática. *Nuevo Itinerario*, 18 (2), 18-34.  
DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1826157>

**Resumen:** En este artículo parto de la reflexión en torno a la relación entre el abismo de la filosofía de Theodor Adorno (su confinamiento en el *Gran Hotel Abgrund*, al decir de Georg Lukács) y el carácter utópico que habita en ella de manera espectral. En concreto, procuro mostrar que la filosofía adorniana, lejos de ser un pensamiento meramente reactivo o impotentemente resignado, constituye, en cambio, una teoría que lucha por no dimitir la potencia de la razón al tiempo que critica la razón moderna sin reparos. A tal fin, en primer lugar, caracterizo el abismo de la modernidad como una fisura provocada por la contradicción de dos vectores, uno positivo y otro negativo. En segundo lugar, abordo la expresión de esa fractura en el par de opuestos sujeto-objeto. A continuación, indico que el análisis de Adorno sobre el par sujeto-objeto desbroza una negatividad abismal, la cual puede ser abordada en cuanto pliegue divergente de la modernidad. Desde ese punto, finalmente, argumento en torno a un utopismo negativo como eje abismático de la filosofía adorniana. Así, espero mostrar que la tracción negativa de la modernidad modula la teoría crítica de Adorno como potencia creativa que aspira a imaginar una vida no-dañada.

**Palabras clave:** Theodor Adorno, utopía, sujeto, objeto, modernidad.

**Abstract:** In this article I start from the reflection on the relationship between the abyss of Theodor Adorno's philosophy (his confinement in the *Grand Hotel Abgrund*, according to Georg Lukács) and the utopian temper that inhabits it in a spectral way. Specifically, I try to show that the Adornian philosophy, far from being a merely reactive or impotently resigned thought, constitutes, instead, a theory that fights not to resign the power of reason while criticizing modern reason without hesitation. To this end, first of all, I characterize the abyss of modernity as a fissure caused by the contradiction of two vectors, one positive and the other negative. Secondly, I address the expression of that fracture in the pair of opposites subject-object. Next, I indicate that Adorno's analysis of the subject-object pair uncovers an abysmal negativity, which can be approached as a divergent fold of modernity. From that point, finally, I argue around a negative utopianism as the abysmal axis of Adornian philosophy. Thus, I hope to show that the negative pull of modernity modulates Adorno's critical theory as a creative power that aspires to imagine an undamaged life.

Keywords: Theodor Adorno, utopia, subject, object, modernity.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el prólogo de 1962 a *Teoría de la novela* Georg Lukács acuña una expresión que en lo sucesivo opera como juicio y descripción:

Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el “Gran Hotel Abismo” al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como “un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación del Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, solo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas” (Lukács, 2010, p. 20).

El *Grand Hotel Abgrund* (tal su fórmula en alemán) condensa la idea de que la acidez crítica de los intelectuales de la primera generación frankfurtiana se cobija, a pesar de todo, en el resguardo acondicionado de una habitación de lujo, *i. e.*, en la contemplación de la tragedia del mundo, impotente para su efectiva transformación. La astucia lukacsiana radica en el contenido polivalente del que *Abgrund* es susceptible, pues la palabra alemana indica, primero, el abismo que separa la praxis crítica de los frankfurtianos del objeto sobre el que recae y, segundo, alude el núcleo de esa cesura: la expresión *Ab-grund* también insinúa la ausencia de causa o fundamento[1].

En ese sentido, el señalamiento lukacsiano puede leerse como la crítica a “la pérdida de fundamento o piso (*Grund*) sobre el cual se puede apoyar la tarea crítica con seguridad” (Jay, 2016, p. 12) en la medida en que, conforme a la perspectiva del filósofo húngaro, la orientación de la teoría crítica de Theodor Adorno y Walter Benjamin[2] falla al no establecer como su fundamento la posición de vanguardia del movimiento proletario. La condición abismal de la teoría crítica, entonces, radica en su incapacidad para hacer piso en la materia social a la que Lukács no solo no renuncia, sino que siempre incorpora como momento insoslayable de su teoría: para él, “la esencia metódica del materialismo histórico no puede separarse de la «actividad práctico-crítica» del proletariado” (Lukács, 2014, p. 115).

Empero, cabe preguntar por qué la filosofía de Theodor Adorno se configura abismalmente. Es que —podría argumentarse— la condición abismática del pensamiento frankfurtiano no fue modulada por todos los intelectuales de la primera generación de igual modo. No es lo mismo, por ejemplo, la inmersión marcusiana en el énfasis abismal de las luchas estudiantiles de los ‘60 que la dialéctica negativa puesta en aprietos cuando “los activistas estudiantiles de fines de la década del ‘60 le reclamaban a Adorno que reconociera en ellos a los verdaderos continuadores —por otros medios— de la teoría crítica” (Schwarzböck, 2006, p. 17).

Quizás por eso, en este plexo, la filosofía de Adorno ha sido recurrentemente caracterizada en cuanto cerrada a la vena revolucionaria de las clases populares. Me refiero a cierta tendencia exegética que contrapone de una manera muy específica los aportes de la crítica cultural de Adorno y Walter Benjamin, por ejemplo, en cuanto dos epítomes de las vías posibles para la crítica arrojada al abismo del siglo XX. Según esta exégesis, Benjamin asume el papel de quien defiende la cultura de masas al interpretar la destrucción del aura como

---

## NOTAS DE AUTOR

- \* Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA). Es docente de la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre temas de Teoría crítica. Participa en grupos de investigación vinculados a los estudios críticos de la modernidad.
- \* El presente trabajo se encuentra vinculado con el Proyecto de Investigación 2022-2024 “Transposiciones y actualizaciones contemporáneas de teorías críticas (Benjamin, Adorno y Arendt)” FFyL-UNCuyo.

una posibilidad de crear arte de otra manera (Benjamin, 2015). Adorno, en cambio, sería un intelectual conservador respecto de las creaciones culturales. En el debate así propuesto, se confirma el confinamiento de la filosofía de Adorno en las habitaciones del *Gran Hotel Abgrund*, ya que se le adjudica una posición elitista ante los cambios en la cultura generados por el capitalismo[3].

Pero, ¿efectivamente puede predicarse del pensamiento adorniano el ser una mera contemplación producida sobre las mullidas sillas del *Hotel Abgrund*? En este artículo planteo que Lukács tiene razón, aunque en un sentido diferente al de su argumentación. La filosofía de Theodor Adorno posee un carácter abismal, pero no debido a la ausencia de un fundamento sino, más bien, porque el fundamento sobre el que se levanta es precisamente el abismo de la modernidad. Es decir, la condición abismática declarada por el filósofo húngaro no corresponde unilateralmente a una condición de la teoría, sino también a una situación social ella misma abismática. De hecho, es entre la condición teórica y la situación histórica donde se inscribe la producción teórica adorniana. Esto porque, a pesar de que pueda determinarse con razón la renuencia de Adorno a sostener el protagonismo de la clase trabajadora como sujeto histórico en tanto que “en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero” (Horkheimer, 1974, p. 245), es evidente que su desconfianza acerca de la potencia revolucionaria adjudicada a la conciencia de clase del proletariado se ha mostrado en el curso sucesivo del siglo XX como una orientación tan fundada como consistente. El señalamiento lukacsiano adquiere otro semblante si se tienen en cuenta la admisión de la Tercera Internacional acerca de “estabilidad relativa” en que había entrado el capitalismo, el Pacto Ribbentrop-Molotov y la victoria del nacionalsocialismo gracias a una cantidad nada despreciable de voto obrero (Buck-Morss, 2011, p. 91).

Decir que Adorno permanece cerrado al devenir del mundo, que abdica de la potencia crítico-transformadora de la filosofía materialista, resulta un juicio un tanto homogéneo que no se hace cargo de las contradicciones inscriptas expresamente por el filósofo como nervio vital de su praxis racional. Tampoco sortea esta dificultad la afirmación contraria (una que sostenga la completa apertura de Adorno a las problemáticas sociales que su filosofía procura analizar). Es cierto que expresiones sustanciales como “sin imagen directriz”[4] alimentan el rasgo escéptico del pensamiento adorniano, aparentemente empecinado en una concepción de la historia como un proceso de decadencia y caída, insensible al contenido ambivalente de la modernidad cultural y social (Allen, 2016, p. 164). No obstante, también es cierto que, más allá de las lecturas que caracterizan la filosofía adorniana en tales términos, puede identificarse otra vía de análisis para recorrer la filosofía de Adorno a partir de la consideración de una teoría crítica afincada en el abismo de la modernidad. Se trata de un abordaje cuyo horizonte está marcado por la potencia corrosiva que la filosofía adorniana puede ejercer en torno a los ejes opresivos de la modernidad capitalista y occidental: en tal dirección, el carácter abismático del pensamiento de Adorno hace justicia al abismo sobre el que se vierte. No se trata, claro, de una directa y transparente correspondencia entre la teoría y su objeto, sino que el abismo teórico dialoga con la fragmentación general con que se experimenta la modernidad.

Así entonces, si la teoría crítica de Adorno se muestra “ni arraigada (*grounded*) ni tampoco flotando libremente (*free-floating*) (sino) en algún otro lado de un mapa que incluía utopías aún por divisar” (Jay, 2016, p. 14), resulta oportuno preguntar cuál es la relación entre el abismo de la filosofía adorniana (su falta de fundamento) y la utopía de la que ella misma es capaz. Aunque no voy a detenerme en el tema de la utopía en general en la medida en que ello supondría profundizar en la estética adorniana —tal como lo lleva a cabo Albrecht Wellmer (1993)[5], por ejemplo— sí quisiera abordar, en cambio, solo una arista nuclear del tema: en concreto, me interesa indagar la vinculación entre la potencia creadora de la filosofía adorniana y el abismo del que se la acusa.

¿Cómo es posible afirmar un aspecto creador y utópico en una filosofía que, además de declararse negativa, ha sido caracterizada como cerrada en sí misma (Habermas, 1996)[6]? En este artículo busco mostrar que la filosofía de Adorno, lejos de ser un pensamiento meramente reactivo o impotentemente manso, constituye, en cambio, una filosofía que lucha por no dimitir la potencia de la razón (aunque simultáneamente critique

esa razón sin reparos). A tal fin, en primer lugar, caracterizo el abismo de la modernidad como una fisura provocada por la contradicción de dos vectores, uno positivo y otro negativo. Tal fisura cristaliza en el par de opuestos sujeto-objeto, cuyo abordaje en una meta-historia de la razón moderna se examina en segunda instancia. A continuación, indico que el análisis de Adorno sobre el par sujeto-objeto desbroza una negatividad abismal la cual puede ser abordada en cuanto pliegue creativo de la modernidad. Desde ese punto, finalmente, argumento en torno a un utopismo negativo como eje abismático de la filosofía adorniana. Así, espero exponer que para Adorno la vinculación entre el abismo de la experiencia moderna y el abismo de la praxis racional puede tejerse una potencia creativa que aspira a imaginar una vida no-dañada.

## 2. ABISMO Y FRACTURA

Si la filosofía de Adorno no representa un pensamiento acomodaticio surgido de las habitaciones suntuosas del *Hotel Abgrund*, sino una praxis racional instalada en el abismo histórico de la modernidad, ¿qué puede decirse de este último? ¿Qué hace que la primera mitad del siglo XX pueda ser experimentada en tales términos? En función de caracterizar sucintamente el carácter abismal de la modernidad con el que dialoga la filosofía de Adorno resulta oportuno remitir el concepto “situaciones de modernidad”, empleado por Fredric Jameson en su ensayo de una ontología del presente. Jameson construye ese concepto con el propósito de indicar el “movimiento de una dialéctica de oposiciones hasta el surgimiento de un «fundamento» o *Grund*” (2004, p. 56). “Situación de modernidad” es, entonces, un término narrativo que intenta la cuadratura del círculo que dibuja la modernidad como complejo histórico y cultural, en particular para “mantener unidas dentro de sí sus características contradictorias de pertenencia e innovación” (2004, p. 56).

La nomenclatura propuesta por Jameson procura conjugar dos dimensiones de la modernidad aparentemente contradictorias: por un lado, el aspecto unitario, mediante el que es posible abordarla como una esfera identificable que reúne fenómenos reconocibles; por otro lado, el aspecto múltiple de lo moderno, a partir del que se busca reconocer que tales fenómenos no se instituyen unilateralmente ni devienen de manera homogénea, sino que se diferencian debido a su carácter dialéctico y a las diversas experiencias históricas de las sociedades organizadas según el modo de producción capitalista. Por eso, “situación de modernidad” es un concepto cuya efectividad no se agota en su poder descriptivo acerca de lo moderno, sino que se amplifica y complejiza en tanto que sugiere la presencia de un fundamento desde el que abordar la dinámica de oposiciones, la mentada “cuadratura del círculo”. Se trata, claro, de un fundamento que no desconoce ni unifica la dialéctica implicada en las contradicciones suscitadas por la modernidad, sino que se “abisma” gracias a ellas. Pero, ¿en qué consiste tal fundamento, en el marco de la filosofía adorniana?

Para Adorno, el panorama de principios de siglo XX manifiesta la modernidad tardía como un movimiento histórico dual, resumido en la expresión con que se abre *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*: “la vida no vive” (Adorno, 2006, p. 24). La sentencia condensa una concepción de la modernidad como tiempo histórico traccionado merced a la fuerza de un doble flujo, un movimiento contradictorio que se mueve tanto expansivamente (“la vida”) como regresivamente (“no vive”). Eduardo Grüner captura este doble movimiento en la figura de una fractura:

La modernidad sería un complejo histórico-cultural fundado en la constatación de una realidad, por decirlo rápidamente, dividida contra sí misma. La modernidad no es ni una monolítica unidad ni una indeterminable diseminación: es una fractura. Se la puede llamar, simplificando hasta la caricatura, fractura entre explotadores y explotados (Marx), entre la voluntad de poder y la “risa” zaratustriana (Nietzsche), entre la conciencia y el inconsciente (Freud). Y aun habría que agregar la más difícil de identificar con un nombre propio: la que, entre los siglos XVI y XX, dividió el mundo entero contra sí mismo, por el proceso de colonización (Grüner, 2011, p. 66).

El fundamento de las situaciones de modernidad, entonces, se “abisma” contra sí en la figura del doble flujo, productor de la fractura: la negatividad contenida en la contradicción de fuerzas, la cual se manifiesta diferentemente —tal como desglosa el fragmento recién citado (explotadores-explotados, consciente-

inconsciente, colonizador-colonizado, pero también civilización-barbarie, mito-logos, medio-fin, etc.)—. Si se prosigue la línea de eslabones en el ámbito lógico y el de la teoría del conocimiento, la negatividad resultante de la fisura moderna aparece en un par categorial tan insoslayable como transversal, el de sujeto-objeto. Esta dupla de opuestos —el abismo que se tiende entre uno y otro— constituye un epicentro pertinente para abordar la contradicción moderna de fuerzas en la medida en que cristaliza la fluctuación entre rupturas y continuidades, determinante de las diversas situaciones de modernidad. Así pues, detenerse en algunas consideraciones efectuadas por Adorno en torno a ese par conceptual puede echar luz sobre el fundamento abismático de su filosofía y, en consecuencia, puede aproximarnos a la comprensión del fundamento sobre el que se erige la apertura utópica contenida en su pensamiento.

### 3. LA FRACTURA SUJETO-OBJETO

Dado que Adorno concibe la polaridad moderna de fuerzas en clave dialéctica aborda cada uno de los extremos merced a la inconmensurabilidad que define la relación entre ambos; “sujeto” y “objeto” constituyen conceptos que plantean dificultades lógicas y epistemológicas al momento de intentar circunscribir inequívocamente a qué se refieren. Por eso, en *Sobre sujeto y objeto*, texto donde trabaja expresamente sobre este par categorial, indica que “los conceptos de sujeto y objeto (mejor: aquello a lo que se refieren) tienen prioridad sobre toda definición” (Adorno, 2009, p. 559): de manera crucial, refieren un algo que se resiste a la fijeza implicada en todo acto de definición.

Eso referido por “sujeto” y “objeto” resulta huidizo porque se trata, ante todo, de una relación: ambos extremos no valen tanto en sí mismos, sino que solo pueden ser comprendidos en su mutua mediación. En ese sentido, argumenta Adorno, “la separación de sujeto y objeto es real y apariencia” (2009, p. 660). Es verdadera porque da cuenta de la escisión como característica estructural del mundo moderno (lo que se ha aludido previamente como “fractura”): sujeto y objeto expresan la separación lógica —el abismo— sobre la que se modula la experiencia moderna de conocimiento en la que lo que conoce se distancia de y se enfrenta a lo conocido. Es falsa porque esa escisión abismal constituye un hecho histórico, es decir, no necesario; por tal razón, Adorno considera que no puede hipostasiarse ni convertirse en invariante. Así pues, la tensión contenida en la relación sujeto-objeto cristaliza la consistencia de la fractura histórica en una doble dirección, ya que enuncia, primero, las contradicciones del devenir moderno y, segundo, los elementos de la crítica filosófica a ese mismo devenir.

Es que, según argumenta Adorno, “solo la autorreflexión social del conocimiento le proporciona a éste la objetividad de la que carece mientras obedece a las coacciones sociales imperantes en él sin pensarlas. La crítica de la sociedad es crítica del conocimiento, y viceversa” (2009, p. 665). Entonces, para su teoría resulta relevante no solo abordar la dimensión social de la praxis racional y el conocimiento que de ella resulta, sino, en la misma medida, extraer de la crítica de la sociedad elementos racionales que incidan críticamente tanto en la esfera del conocimiento como en la social. Así pues, en tanto que sujeto-objeto mientan el abismo moderno en la esfera de la teoría del conocimiento, desandar el juego de potencias contrarias que anidan en semejante relación puede propiciar una instancia para desentrañar ciertos rasgos de un utopismo abordado en clave adorniana.

En efecto, para Adorno, la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo debe elevarse por encima de lo que existe (Cook, 2015, p. 16), pero no afirmativamente sino a partir de la propia negatividad. En esa dirección, para comprender el sentido del pliegue utópico de la filosofía adorniana es preciso tener en cuenta que ésta no procura superar la tensión que habita entre los extremos sujeto-objeto, pero tampoco busca la supresión de uno o ambos extremos. Según Adorno, “la contraposición cruda de sujeto y objeto en el realismo ingenuo es necesaria históricamente y no se puede suprimir mediante un acto de la voluntad” (2009, p. 663). En consecuencia, su teoría se torna crítica en la medida en que se apropia del movimiento doble de la modernidad de modo tal que la materialidad histórica que lo produjo se vuelva evidente hasta el punto de demandar su

propia recomposición (Echeverría, 1986, p. 50). En ese sentido, “la vida no vive” —condensación del carácter abismal de la modernidad— da cuenta de la dirección adorniana impresa en sujeto-objeto: antes que una conclusión sintética y unívoca, se trata de la expresión de una tensión que no permite el aletargamiento de la praxis racional.

La teoría crítica adorniana no se modula como la superación ni la negación de los polos desgastados en que la modernidad se ha expresado, sino que encuentra en el par sujeto-objeto “categorías de la reflexión surgidas, fórmulas para algo no unificable; no algo positivo, no estados de cosas primarios, sino absolutamente negativos, expresión únicamente de la no-identidad” (Adorno, 2005, p. 167). Adorno se vuelca hacia una crítica de la razón moderna no ya para establecer sus límites sino para determinar el núcleo de catastrófica irracionalidad —la situación por la que “la vida no vive”— mediante el recorrido del despliegue material de la razón y la consecuente determinación crítica de la bifurcación sujeto-objeto.

#### 4. SUJETO-OBJETO Y META-HISTORIA RACIONAL

Al abordar la configuración sujeto-objeto en tanto histórica, Adorno elabora la razón moderna en cuanto algo abierto en su devenir[7]. Por eso, a pesar de que la filosofía adorniana confecciona una mordaz crítica de la razón moderna, evita empero hipostasiar su lógica: la crítica de la razón supone una historización de su devenir, concebido éste como no necesariamente cerrado. La caracterización de una historia de la razón moderna permite vislumbrar la vía creativa y el espectral utopismo de Adorno; concretamente, “*Dialéctica de la Ilustración* no solo es *sui generis* en la historia de la filosofía; es un texto que pugna por diseñarse para transmitir un nuevo tipo de pensar filosófico” (Echeverría, 2010, p. 45). En efecto, el canónico texto, por un lado, profundiza en la modulación adorniana de la dicotomía sujeto-objeto en cuanto surgida y devenida; por otro lado, y en relación con lo precedente, avanza en la búsqueda de un pliegue diferencial dentro de la praxis racional de la modernidad.

En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Max Horkheimer no solo sientan insoslayables ejes para efectuar la crítica de las sociedades configuradas por el capitalismo, sino que, al mismo tiempo, afirman la importancia de sostener un proyecto racional capaz de ofrecer resistencia a la administración de la totalidad de la experiencia o, dicho de otro modo, “llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se torna irónica, no quisieron desistir, empero, del trabajo del concepto” (Habermas, 1996, p. 135). La obra puede ser comprendida como un texto que asume la tarea de indagar la dialéctica expuesta por el abordaje materialista de la historia en clave benjaminiana; más específicamente, en relación a la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia* (Wiggershaus, 2010, p. 411) puesto que su análisis de la ley del progreso —las dificultades respecto del sujeto de esa norma y su carácter paradójico— es traducido y desplegado por Adorno y Horkheimer en la forma de una “metahistoria de la razón” (Wellmer, 2013, p. 165).

En tal meta-historia el acto fundamental de la modernidad lo constituye la institución de la oposición subjetividad-objetividad. Según se desprende del análisis, subjetividad y objetividad configuran un entramado dialéctico cuyo desgarramiento sostiene la fisura moderna y el abismo que de ella se desprende. Adorno y Horkheimer explican que la separación sujeto-objeto cristaliza conceptualmente el desgarramiento de un todo inconmensurable y originario. En ese todo, la naturaleza —esto es, lo no-humano, la existencia puramente natural, animal, vegetal— compone desde tiempos primitivos “el peligro absoluto” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 45). En la medida en que el humano se atemoriza ante el poder natural, imprevisible e infinito, produce un abismo entre él y eso que lo atemoriza: sujeto-objeto es la expresión racional de una praxis orientada a desencantar el poder de “lo otro”, inicialmente la naturaleza. Ambos filósofos identifican tal praxis con el nombre “Ilustración”, maniobra racional enfocada a mermar la inconmensurabilidad de un terror natural.

El alejamiento humano respecto del todo indiferenciado al que antes pertenecía organiza el acto de subjetivación. Es importante indicar que la configuración del sujeto que aparece en este texto es la que Adorno

sostiene en sus obras posteriores (Schwarzböck, 2008). El sujeto surge, entonces, como consecuencia de un acto de “trans-animalización” (Echeverría, 2010, p. 48) de lo humano merced al cual “lo otro”, configurado como objetividad, “es forzado a aparecer como un verdadero «des-orden», como una presencia hostil, como una proyección del propio sujeto pero en negativo” (Echeverría, 2010, p. 47).

Esta explicación, por supuesto, no pretende ser histórica en un sentido meramente fáctico: Adorno y Horkheimer no refieren el origen de la dicotomía sujeto-objeto mediante una historia de datos. Se trata, antes bien, de un recurso racional guiado por el intento de comprender la densidad de las contradicciones que le dan forma a la fisura de la modernidad. De allí que, al profundizar en las determinaciones de esa producción originaria del abismo sujeto-objeto, Adorno[8] no se base en documentos histórico-científicos sino en documentos culturales.

En *Odiseo, o mito e Ilustración* (excurso I de *Dialéctica de la Ilustración*) Adorno ofrece una descripción concisa de la subjetividad conforme al objetivo general de la obra, i. e., “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). Este excurso trabaja expresamente en una historia de la subjetividad (enmarcada ella a su vez en la meta-historia de la razón): expone la manera en que la configuración de la racionalidad moderna –en cuanto instrumento de dominio– responde a un esquema de la configuración de la subjetividad en relación a su oposición respecto del objeto (dado que, como se dijo, ambos extremos solo se comprenden en su mutua mediación).

Adorno traza una original interpretación de Odiseo, comprendiéndolo como “uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 16). Para el filósofo, el héroe escenifica ejemplarmente la tensión sujeto-objeto como polos de la experiencia moderna porque representa con claridad la conducta sacrificial que cimenta el abismo tendido entre sujeto y objeto. Odiseo es un héroe modélico porque renuncia a su carácter natural; el héroe es tal debido a que mediante artimañas racionales —atarse para oír el canto de las sirenas sin sucumbir a su encanto, por ejemplo— consigue sobreponerse a la tentación implicada en todo factor objetivo. Ya no el deseo, sino la renuncia a lo deseado fundamenta la soberanía de sí, su autonomía.

Tal renuncia instituye el fundamento abismal de la razón moderna, ya que las estrategias puestas en juego para vencer las tentaciones objetivas son interpretadas por Adorno como la puesta en marcha de la racionalidad instrumental: una razón que identifica la renuncia al deseo y al placer con la conquista de la libertad subjetiva, entendida ésta en cuanto dominio de lo otro y dominio de sí mismo. A ello se refiere Adorno cuando indica que la Ilustración se revierte en mitología (Wiggershaus, 2010, p. 414): la originaria subjetivación instituye el logos en el mítico desencantamiento de las fuerzas naturales. La prehistoria subjetiva muestra la idealización sobre la que se afirma en la medida en que el sujeto es tal solo si se cierra sobre sí y niega la divergencia de la otredad objetual.

Así entonces, Odiseo muestra el proceso mítico “del sí-mismo –infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza [*Naturgewalt*]” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 60). Es decir, el personaje homérico consolida la forma “sujeto” como ente de renuncia racional y al objeto, como ente irracional, inscribiendo una fractura asentada en la disposición instrumental de la razón, el sacrificio y el desecho de cualquier experiencia mimética:

Con el concepto de “razón instrumental” Horkheimer y Adorno pretenden sacar las cuentas a un entendimiento calculante que ha usurpado el puesto de la razón. Ese concepto tiene también la función de recordar que la “racionalidad con arreglo a fines” levantada a totalidad borra la distinción entre aquello que reclama validez y aquello que es útil para la autoconservación, echando abajo las barreras entre validez y poder (...). La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica —éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. (Habermas, 1996, p. 149).

## 5. DOBLE IMPOTENCIA MODERNA

Al inicio de este escrito se dijo que “sujeto” y “objeto” nombran una relación; ahora puede precisarse esa afirmación indicando que “sujeto” y “objeto” nombran una *relación instrumental*, la del dominio racional de lo otro. Semejante relación no solo instituye la razón como una praxis de dominio y alejamiento abismal de sus extremos, sino que, en el mismo sentido, una modulación de la subjetividad en cuanto centro de dominio implica la supresión de la relación mimética con la naturaleza: en lugar de conocer racionalmente lo otro, el conocimiento ha devenido en el contexto de la modernidad expresa negación de lo diferente, lo “irracional”. La razón instrumental lubrica sus mecanismos con la lógica de la identidad[9]; ésta no solo niega lo que escapa de sí misma, sino que lo excluye. Así, la racionalidad de dominio no se acerca a lo que dice conocer — imitándolo, abriéndose miméticamente a ello— sino que se aleja al imponerle su propia forma. La autonomía ilustrada del sujeto se sostiene, consecuentemente, en el “sustrato mitológico en el que el sí mismo aparece como sacrificio a sí-mismo [*Opfer an sich selbst*]” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 67).

El enfrentamiento entre sujeto y objeto fortalece tanto el abismo de la modernidad como a la subjetividad, pues a ésta se le atribuye el poder de determinar lógicamente la naturaleza: el sujeto discierne la objetividad y utiliza la racionalidad como instrumento de dominio y control y, así, busca detener el poder objetivo de la naturaleza. Horkheimer y Adorno “hacen frente a la razón instrumental con una «anamnesis» o memoria que sigue el rastro a los movimientos de una naturaleza que se revuelve, que se irrita y protesta contra su instrumentalización[10]” (Habermas, 1993, p. 89). Ser sujeto equivale a dominar, y dominar equivale a instrumentalizar: consiguientemente, el abismo moderno se define por la objetividad como un “otro irracional” y la subjetividad como un “sí mismo desencantado”.

El carácter abismático sobre el que se modula la filosofía adorniana se vincula con una reducción de lo objetivo a lo irracional mediante una instrumentalización de la razón. Ahora bien, al respecto, es preciso tener en cuenta que para Adorno “objeto” no nombra meramente la naturaleza o las cosas, puesto que, insisto, en el seno de la modernidad capitalista sujeto-objeto nombran una relación. Así, el humano, presuntamente sujeto, se trata a sí mismo como un objeto que debe dominar. Es que, desde la perspectiva adorniana, el sujeto replica consigo mismo el acto de inmovilización de las potencias operado sobre la naturaleza. De tal modo, el carácter objetual del humano radica en su consolidación como un sí-mismo permanente al precio de mantenerse idéntico a sí mismo. El sí-mismo por el que se reconoce el sujeto es el supuesto necesario de una naturaleza idéntica y sometida, disponible y pasiva. La Ilustración es mítica, entonces, por la lógica de su propia dialéctica según la cual la autonomía subjetiva —el abandono de la irracionalidad natural— compromete en simultáneo la amputación de ese sí-mismo creado. En otras palabras, “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).

El relato de *Dialéctica de la Ilustración* explica la internalización del sacrificio y afirma que escapar de tal proceso de subjetivación requeriría más que una nueva experiencia social (Jarvis, 1998, p. 33). El abismo moderno, entonces, se instituye cuando la autonomía del yo subjetivo de Odiseo se sobrepone a las distintas adversidades al precio de desencantarse a sí mismo (subjetivándose) y desencantar las fuerzas exteriores (objetivando la naturaleza). Es decir, el dominio sobre las fuerzas naturales cimentado en la instrumentalización de la razón deviene también dominio de las fuerzas subjetivas, esto es, instrumentalización de la propia subjetividad: “el héroe (...) escapa al sacrificio sacrificándose. La historia de la civilización es la historia de la interiorización del sacrificio [*die Geschichte der Introversion des Opfers*]. En otras palabras: la historia de la renuncia [*die Geschichte der Entsagung*]” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 68).

Instrumentalizar la razón implica el dominio de la naturaleza que “se perpetúa en el dominio de seres humanos sobre seres humanos y que encuentra su reflejo espiritual en el principio de identidad: en el empeño inmanente de todo espíritu a asimilarse a su otro” (Adorno, 2020, pp. 45-46). Así entonces, en Odiseo cristaliza el abismo moderno que ronda consistentemente la filosofía de Adorno: el héroe es el prototipo

de la tensión sujeto-objeto porque representa la instrumentalización de sí mismo y de lo otro al definir la astucia de su razón en la forma del sacrificio. Para Adorno es importante mostrar que la subjetividad, tanto concepto de la teoría del conocimiento como instancia inesquivable de la experiencia histórico-social, no resulta una unidad fundada sobre sí misma ni una totalidad que pueda fungir como fundamento de la superación del abismo moderno. El análisis adorniano acerca de la subjetividad “es la crítica a la teoría lukacsiana del sujeto, montada al final de cuentas con la totalidad hegeliana” (Tischler, 2007, p. 115). Si para la perspectiva lukacsiana el proletariado constituye tanto el sujeto de acción fundante de una experiencia histórica como su objeto en cuanto fundamento de la ontología histórica, el talante abismal del pensamiento adorniano se define por enfatizar, precisamente, el costado abismático de la polaridad: para él, el sujeto se torna objeto por su origen instrumentalizado, el temor infundido por la potencia inconmensurable de lo otro (la naturaleza).

El análisis adorniano expresa claramente el proceso cíclico —no progresivo— de las situaciones de modernidad: parten de la contraposición a la naturaleza como condición objetiva de la subjetividad, pero el proceso solo se cumple “invirtiendo su sentido fundamental, en la medida en que implica el sacrificio necesario de una dimensión de ese factor subjetivo, la condena de una parte del mismo a situación excedentaria o sin derecho a la existencia” (Echeverría, 1986, p. 58). El abismo sujeto-objeto se fundamenta y sostiene en la contradicción que lo hace posible; es decir, su meta es la emancipación y el conocimiento racional, pero para lograrla internaliza el dominio de la naturaleza como autodomínio y como sometimiento al orden excluyente de la identidad, lo cual, empero, impide tanto la emancipación como el conocimiento.

En síntesis, en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer exponen que tanto la objetivación como la subjetivación se llevan a cabo para dominar la naturaleza atemorizante en la forma del conocimiento objetivo y la emancipación subjetiva; no obstante, ambos fines se hallan fracturados, pues “el predominio de lo objetivado en los sujetos, que les impide llegar a ser sujetos, le impide asimismo el conocimiento de lo objetivo” (Adorno, 2005, p. 164). Si la irreductibilidad de la contradicción sujeto-objeto se inscribe tanto en la experiencia cognitiva como en la experiencia histórica, entonces, el sujeto no conoce (sustantivamente) lo que objetiva —puesto que se aleja de lo otro y reduce lo diferente a la irracionalidad—, pero tampoco logra ser feliz merced a la subjetivación —en la medida en que renuncia a su deseo y fundamenta su subjetividad en la renuncia sacrificial—. Tal doble imposibilidad expresa pasmosamente el arruinamiento experiencial de la modernidad, la clara manifestación del abismo en que consiste la “vida dañada”.

## 6. APORÍA/UTOPIA

La lectura de la modernidad como incapacidad subjetivo-objetiva (es decir, en cuanto impotencia para ser feliz e impotencia para conocer) es percibida por las generaciones sucesivas de la Escuela de Frankfurt como fruto del contexto (el exilio) en que se escribió *Dialéctica de la Ilustración*. Según Albrecht Wellmer, por ejemplo, el pensamiento adorniano se torna en este momento realmente abismal —en sentido lukacsiano— en la medida en que “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” (Wellmer, 2013, p. 186).

En una dirección similar Jürgen Habermas señala que la potencia crítica de Horkheimer y Adorno por aquellos años radica en su hacerse cargo del problema que significa denunciar la razón instrumental desde un enfoque materialista que se sabe emanado de esa misma instrumentalización y que, por tanto, “no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica” (Habermas, 1993, p. 89). No obstante, según argumenta, “en su *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno sólo pretendieron ya desarrollar esta aporía, pero no intentaron buscar un camino que los sacara de ella” (Habermas, 1993, p. 89).

Entonces, ¿el análisis del abismo moderno se agota en su explicación? ¿La crítica adorniana satura su horizonte de incidencia cuando señala el carácter abismático de la modernidad, sin poder excederlo? Acaso volvemos al inicio: la doble impotencia que Adorno vierte en la modulación moderna sujeto-objeto pareciera confirmarlo como pensador abismático, si se admite la aporía como una expresión del abismo. Sujeto-objeto mientan la relación donde pende el abismo de la impotencia moderna: autonomía cercenada, conocimiento trunco de la otredad. No obstante, es menester advertir que la impotencia, en cuanto ángulo negativo de la modernidad, no puede ser abordada omitiendo el aspecto dialéctico de la sociedad moderna, la cual no se mantiene con vida con sus contradicciones o a pesar de sus contradicciones, sino a través de su contradicción; (...) precisamente este motivo *a través* del cual la sociedad está escindida y potencialmente desgarrada es al mismo tiempo eso a través de lo cual reproduce su propia vida (Adorno, 2020, p. 44)

Adorno no toma la doble impotencia unilateralmente; la experiencia histórico-racional de la modernidad no constituye solamente un callejón sin salida, sino que también su propio carácter negativo constituye un vector lo suficientemente sólido como para ser cepillado a contrapelo —para usar una imagen benjaminiana— y revelar, entonces, otra dimensión posible de las situaciones de modernidad. La impotencia puede ser abordada como (im)potencia porque, como llegó a entender Adorno, la utopía sólo podía abordarse negativamente (...). La negatividad utópica de Adorno (...) funciona a través de la crítica inmanente. No puede proporcionar un modelo de cómo sería una buena vida, sino que solo examina cómo es nuestra vida "dañada". Espera interpretar esta vida dañada con suficiente atención e imaginación para permitir que se muestren indicios de una posible vida no dañada[11] (Jarvis, 1998, pp. 8-9).

La filosofía adorniana repliega el abismo impotente sobre sí mismo y hace de la negatividad una (im)potencia. La presencia de un rasgo utópico en su pensamiento es modulada de una manera muy específica: aunque denuncia sagazmente la lógica de la identidad y la razón instrumental de la modernidad, Adorno no renuncia a la praxis racional, sino que la redirecciona. Es decir, se concentra en la fuerza contenida en la negatividad, capaz de fisurar la superficie moderna, desacoplarla y ponerla en crisis. De allí que, en lugar de borrarla, Adorno se empeñe en una teoría crítica que profundiza la negatividad y la lleva a su extremo; claro que no de manera absoluta, sino materialmente: "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 [*Leiden beredt werden zu lassen*] es condición de toda verdad" dice Adorno en su *Dialéctica negativa* (2005, p. 28). Con ello queda de manifiesto que, si la razón moderna opera mediante la relación sujeto-objeto una praxis de renuncia y negación de lo divergente, lo que queda es el sufrimiento en cuanto núcleo de la vida dañada. Tal núcleo, aunque negado, persiste. De allí que la teoría crítica adorniana, en tanto que no renuncia a la verdad, la comprende solo en su estricta constitución sufriente: la manifestación de lo verdadero se halla condicionada por la explicitación del sufrimiento mientras que, en simultáneo, comprender el sufrimiento demanda una alteración epistemológica.

En consecuencia, el viraje de la crítica adorniana —su rasgo de apertura hacia un pliegue diferencial— asume el reto epistemológico de indagar la fuerza negativa de la modernidad; más precisamente, asume el desafío de desbrozar en ese sufrimiento no solo una genealogía histórica de la razón sino también de ir "más allá" —como se expresa en la cita anterior—, transmutar, entonces, la impotencia moderna en un potencia utópico-abismal. Para usar el lenguaje de Adorno, se trata de encontrar el modo de que la razón en el contexto de la modernidad puede prestarle voz al sufrimiento. Pero, ¿qué implica prestar voz a ese sufrimiento?

## 7. UTOPÍA Y ABISMO RACIONAL

En este aspecto resuena un eco de la ambición benjaminiana: Adorno busca abrir una utopía racional en la que filosofía pueda relacionarse con lo particular y marginado (Pensky, 1997). Empero, "el proyecto de redimir la naturaleza dominada concentrando la atención en los márgenes materiales de los discursos racionales tiene que acomodarse al proyecto característico de Adorno de rescatar lo no idéntico del centro

del concepto”[12] (Pensky, 1997, p. 5). Llevar a cabo tal tarea implica poner de manifiesto el itinerario del desarrollo de la Ilustración en su doble tempo de subjetivación-objetivación en cuanto proceso dialéctico de modernización. Es decir, en rigor, este proceso ilustrado, conducente a la «nueva forma de barbarie» que Adorno y Horkheimer detectan como problema insoslayable de la modernidad, aunque contradictorio, no es necesariamente aporético.

Pese a que la caracterización histórica contenida en *Dialéctica de la Ilustración* facilita la construcción de un diagnóstico aciago, en la obra de Adorno pueden rastrearse dimensiones de una filosofía que, aunque no adquiere rasgos inmediatamente afirmativos, sí insiste en una reflexión que elabore lo meramente dado. Contra el positivismo y el idealismo filosóficos (también, contra un materialismo abstracto) Adorno afirma que “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” (2005, p. 261). Si la contradicción sujeto-objeto —índice de la fisura moderna entre un vector expansivo y otro regresivo— ha puesto en crisis la correspondencia teoría-praxis, entonces, por un lado, la praxis no puede ser reducida a una mera teoría (en la medida en que no hay estricta correspondencia), pero, en segunda instancia, la praxis no puede instituirse como restricción directa de la teoría.

Teoría-práctica y sujeto-objeto, en cuanto pares dialécticos, no constituyen síntesis armónicas. No obstante, para Adorno, el abismo abierto entre cada polo de los pares no implica por necesidad una paralización de la racionalidad filosófica sino que, por el contrario, en esa contradicción puede leerse la potencia merced a la cual oponerse a la disposición instrumental de la razón. Si la dialéctica de la Ilustración expresa la modernidad según un movimiento negativo de oposición sujeto-objeto, la teoría crítica adorniana se opone, empero, a la representación de un desarrollo lineal, continuo y sin mediaciones de esa oposición. Por eso, 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, 2013, p. 259).

Así entonces, frente a la facticidad de la fisura moderna, Adorno propulsa una filosofía creativa, esto es, resistente frente a la aporía del abismo moderno. Empero, la utopía de una potencia creadora no es ingenua porque no propone saltar la contradicción mediante un ejercicio denodado de la racionalidad filosófica, sino que se implanta en el epicentro del abismo y procura vincularse racionalmente con lo que la razón instrumental ha excluido sistemáticamente:

Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en (...) lo carente de concepto, singular y particular (...). Su tema serían las cualidades por ella degradadas, en cuanto contingentes, a *quantité négligeable*. 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 de concepto (Adorno, 2005, p. 19).

El rasgo utópico, diferencial, de la filosofía adorniana surge del abordaje no unívoco en torno a la fractura de la modernidad. Ahora bien, la mediación adorniana —en cuanto espacio de raigambre filosófica— emplazada entre las fuerzas contradictorias “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” (Adorno, 2013, p. 330). Así, mediar la doble impotencia de la modernidad con su fuerza negativa implica efectuar simultáneamente una filosofía crítica —porque el pensar quiere relacionarse con la verdad— y una filosofía dialéctica —porque esa verdad no es presentada como algo cosificado, sino que es buscada en la negatividad del sufrimiento histórico—.

La teoría crítica de Adorno, entonces, en tanto pensamiento dialéctico, asume como su tarea histórica un específico reto epistemológico: captar aquello que no sigue el ritmo progresivo de la historia, mostrar aquello que se mantiene sufriendo. En esa dirección, puede afirmarse que el rasgo utópico de la filosofía adorniana no consiste en la postulación de una imagen cerrada de cierta sociedad ideal, sino que su utopía deviene epistemológica en la medida en que consiste en el desarrollo de una teoría orientada a aproximarse a lo verdadero, es decir, dirigida a experimentar racionalmente lo no-simultáneo atendiendo a lo negado por la racionalidad instrumental.

Adorno no evidencia lo problemático de una realidad devenida contradictoriamente para, una vez realizado eso, restaurar un núcleo original con sus potencias atrofiadas. En lugar de borrar el abismo moderno, toma la contradicción que da sustento a la racionalidad instrumental y la vuelve contra sí misma para mostrar que la homogeneidad presupuesta en la lógica identitaria está, en realidad, atravesada por marcas, estrías de las potencias negativas.

Consecuentemente, Adorno abre una veta creativa a partir de la negatividad no solo cuando se apropia del abismo de las situaciones de modernidad, sino, aún más, cuando el fundamento de la condición abismática es expuesto en cuanto “verdad negativa” (Adorno, 2013, p. 334). El carácter utópico de su filosofía cristaliza epistemológicamente, por lo tanto, en su intento por modificar la relación con lo verdadero. Si la racionalidad instrumental se empeña en reproducir la contradicción abismática de la oposición entre sujeto y objeto, la verdad negativa expresa que, aunque no es posible un fundamento racional afincado en un concepto positivo de verdad (tal como podría estar garantizado por una inmediata identidad de razón-realidad, teoría-praxis, sujeto-objeto, etc.), esa interpretación de la imposibilidad de fundamento, al contrario del señalamiento lukacsiano, es lo suficientemente fuerte para soportar la construcción de otra epistemología.

En esta clave, el *Abgrund* significa no solo una impotencia, sino el esfuerzo por construir una teoría en el abismo, en la tensión entre la falta de fundamento y la resistencia a la resignación teórica. Tal es el sentido del carácter utópico que habita espectralmente en la filosofía adorniana: ante la vida dañada, persiste en su referencia a la verdad solo en la medida en que ésta no puede concebirse como algo cosificado, sino como algo vivo.

El pensamiento determinado por el carácter antagónico y abismático de la modernidad está obligado a mostrar la discontinuidad en la determinación tanto objetiva como subjetiva. Esto constituye un paso insoslayable para una filosofía que pretende ser algo más que mera tautología —o sea, un pensamiento que repite las determinaciones instrumentales de la razón—. De allí que Adorno busque algo más que mostrar la explicación del sufrimiento y su constitución histórica.

## 8. CONCLUSIONES

La línea epistemológica ensayada por Theodor Adorno denuncia el carácter instrumental del despliegue ilustrado de la razón sin perder de vista la (im)potencia negativa mediante la que esta misma puede ser descoyuntada. Este hecho negativo se sostiene en el carácter materialista de la filosofía de Adorno, expresado en la afirmación según la cual la praxis filosófica es posible en el “primado de la historia sobre el ser” (Adorno, 2013, p. 46).

La negatividad es materia histórica no solo en cuanto ángulo oscuro de la modernidad, impotencia doble que impide la libertad subjetiva y el conocimiento objetivo, sino también en el sentido de 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, en algo distinto a sí mismo, a fin de cuentas, en algo que se contradice a sí mismo (Adorno, 2013, p. 47).

Consecuentemente, si el despliegue de la Ilustración encuentra su dialéctica en un acto de desdoblamiento y oposición sujeto-objeto —esto es, en un acto de negatividad evidente—, el resquicio utópico no se esconde en la omisión “de” esa negatividad, sino en la suspensión “en” esa negatividad. Por lo tanto, el rasgo creativo contenido en la “utopía epistemológica” adorniana no consiste en hallar los conceptos pertinentes para pensar correctamente, tampoco en “especular sobre el estado de reconciliación” (Adorno, 2009, p. 661); la teoría crítica de Adorno afirma una potencial vida no-dañada no como “la unidad sin diferencias de sujeto y objeto ni su antítesis hostil, sino la comunicación de lo diferenciado” (Adorno, 2009, p. 661).

El abismo ilustrado sujeto-objeto 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

subjetivista. Para entrar en contacto con la verdad, entonces, es preciso advertir que esa recíproca mediación de los momentos subjetivos y objetivos manifiesta que ni el todo ni el fragmento le están dados a la razón de manera inmediata. Adorno hace de la dialéctica sujeto-objeto el índice de verdad negativo de la modernidad; 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 abismo negativo.

Así entonces, la utopía epistemológica diagramada por Adorno persigue asestar el carácter abismático de la modernidad no en la búsqueda de soluciones por fuera de ella, sino instalándose en la savia misma de esa problematicidad. ¿Por qué afirmar el talante utópico de semejante estrategia epistemológica? En primera instancia, porque contra toda forma mítica de la identidad instrumentalizadora, Adorno argumenta que “un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía” (2005, pp. 62-63). Como explica Rose, “«utopía» es otra forma de denominar la tesis de que el pensamiento no dialéctico es pensamiento cerrado, porque implica que el objeto ya está capturado. Ver que el objeto no está capturado es ver la «utopía»” [13] (1978, p. 48).

La apertura adorniana hacia un pliegue novedoso de la modernidad no administra de antemano ni su contenido ni su devenir porque ella es, necesariamente, algo negativo frente al dictamen de lo existente. Y, en la medida en que se opone a lo existente, está indefectiblemente también sometida a lo existente: la utopía no puede concebirse si no es en relación con aquello a lo que contradice; su contenido y forma remiten negativamente a lo existente. “Querer la utopía” no implica, por lo tanto, construir lo existente como si fuera eso mismo inmediatamente la utopía. Tampoco negar absolutamente lo existente como si todas sus determinaciones fueran sin más desechables. “Querer la utopía” apunta a establecer el pensamiento en medio del abismo para torcer su rasgo inesperado, cepillándolo también a contrapelo (reitero la imagen benjaminiana).

Construir (y no reconstruir) en el epicentro del abismo demanda un trabajo con la negatividad histórica; la teoría crítica de Adorno aspira a que algún día la utopía forme parte de la historia, pero a sabiendas de que 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. En efecto, la utopía es asumida por la teoría crítica adorniana epistemológicamente porque “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). En definitiva, por lo tanto, la insistencia de Adorno en una utopía epistemológica tiene como fin evitarle a la filosofía su propio fetichismo.

Si las situaciones de modernidad se muestran como doble impotencia, la filosofía adorniana sostiene que, “teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa” (Adorno, 2005, p. 22). La modernidad, para Adorno, puede oponerse a pesar de todo a su propia tendencia; de allí que se oponga al conocimiento de la totalidad, a la reconciliación final y a los fundamentos últimos mediante la afirmación abrumadora de que el todo es lo falso (Pensky, 1997, p. 44). Es decir, pese a que la filosofía no puede cambiar la historia por sí misma (puesto que afirmar algo semejante implicaría afirmar la correspondencia inmediata teoría-praxis), la transformación de la materia histórica tampoco ha de revertirse prescindiendo de ella. A la filosofía se le escapa todo el tiempo lo verdadero; no obstante, renunciar a ella significaría renunciar a la racionalidad como fuerza histórica: “el trabajo de la autorreflexión filosófica consiste en desenredar esa paradoja” (Adorno, 2005, p. 21).

¿Cuál es, entonces, el aspecto creativo de la utopía adorniana? ¿Cómo conducir las situaciones de modernidad a otro pliegue de sí mismas? Conclusivamente puede decirse que la utopía adorniana es negativa: en modo alguno pretende asegurar cuándo y cómo la nueva sociedad debe llegar, ni siquiera sostiene la probabilidad de que llegue. En cambio, su objetivo perenne radica en resistir la liquidación de la posibilidad de una experiencia realmente nueva. Adorno no da garantías ingenuas acerca de la inevitabilidad de la reconciliación de las fuerzas contradictorias de las que se compone la fisura moderna, sino que se empeña en resistir la liquidación de aquella posibilidad de una experiencia nueva (Jarvis, 1998, p. 222).

Si la dialéctica de la Ilustración expresa un mundo tan instrumentalizado como contradictorio, asumir su decadencia y cerrazón comporta condescendencia con aquello mismo que se señala. Juzgar la historia según la clave de lo decadente repite el juicio del progreso como réplica invertida. Es decir, afirmar el carácter aporético de la vida dañada implica aseverar el curso homogéneo de la historia, tal como sucede en el discurso ilustrado acerca del progreso. Por eso, Adorno enfatiza la fuerza negativa, porque el acto de oposición sujeto-objeto no solo inaugura la era ilustrada —con la consecuencia ya mentada de una doble impotencia—, sino que también instituye la negatividad como (im)potencia, es decir, como fuerza y materia de la historia.

La filosofía adorniana quiere darle voz al sufrimiento en la medida en que advierte los límites de la racionalidad instrumental, pero también, en la medida en que asienta esos límites sobre la sustancia histórica configuradora de la modernidad, la negatividad:

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 2013, p. 45).

Adorno labra una teoría crítica atenta tanto a las estructuras históricas determinantes de la configuración de lo movido en el despliegue histórico, como también a la negatividad incrustada en ese devenir. Así, el talante utópico y creativo de la filosofía adorniana se muestra como impulso destructivo: se trata, en definitiva, de la destrucción impiadosa de la resignación pesimista en la forma de la construcción de una teoría crítica afincada en la (im)potencia abismal de la modernidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2008). Sin imagen directriz. En: *Crítica de la cultura y la sociedad I* (J. Navarro Pérez, Trad.) (pp. 255-263). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2009). Sobre sujeto y objeto. En: *Crítica de la cultura y la sociedad II* (J. Navarro Pérez, Trad.) (pp. 659-674). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2013). *Introducción a la dialéctica* (M. Dimópulos, Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. (2020). *Lecciones sobre dialéctica negativa: fragmentos de las lecciones de 1965-1966* (M. Vedda, Trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Madrid: Akal.
- Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, W. (2015). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: W. Benjamin y otros, *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (pp. 25-67). Buenos Aires: La marca editora.
- Buck-Morss, S. (2011). Origen de la dialéctica negativa. *Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (N. Rabotnikof Maskivker, Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Caro, R. (2008). La idea de historia natural en Theodor W. Adorno. En: R. Caro y O. Trucco, *Lecturas sobre T. W. Adorno* (p. 13-105). Villa María: Eduvim.
- Cook, D. (2015). Adorno's Global Subject. En: S. Giacchetti Ludovisi (Comp.), *Critical Theory and the challenge of praxis. Beyond Reification* (pp. 5-17). England/USA: Ashgate.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. CDMX: Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. CDMX: Era.
- Grüner, E. (2011). Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. En: E. Grüner (Coord.), *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe* (pp. 15-74). Buenos Aires: CLACSO.

- Habermas, J. (1993). *Textos y contextos* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1996). *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En: *Teoría crítica* (E. Albizu y C. Luis, Trads.) (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente* (H. Pons, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno. A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Jay, M. (2016). Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt. En: S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 11-41). CDMX: Porrúa.
- Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica* (M. Ortelli, Trad.). Buenos Aires: Godot.
- Martín Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona/México: Gustavo Gili.
- Pensky, M. (1997). Introduction: Adorno's Actuality. En: M. Pensky (Ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. (pp. 1-22). New York: State University of New York.
- Schwarzböck, S. (2006). Tesis de doctorado: *El problema de la felicidad en Theodor W. Adorno: Aspectos políticos y estéticos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía Y Letras. Recuperado de <http://repositorio.filo.ub.a.ar/handle/filodigital/1439>
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tischler, S. (2007). Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases. En: J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Comps.), *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política* (pp. 111-128). Buenos Aires: Herramienta/México: Universidad de Puebla.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (J. L. Arántegui, Trad.). Madrid: Visor.
- Wellmer, A. (2013). *Líneas de fuga de la modernidad* (P. Storandt Diller, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort* (M. Romano Hassán, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.

## NOTAS

[1] La partícula Grund (poéticamente presente en el apellido paterno de Theodor Adorno, Wiesengrund) se traduce como causa, suelo, fundamento, motivo.

[2] Junto con Ernst Bloch, estos son los nombres aludidos expresamente en el mentado prólogo de Teoría de la novela (2010, p. 20).

[3] En Latinoamérica esta manera de interpretar la filosofía de Adorno quedó asentada en *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, donde Jesús Martín Barbero afirma que “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” (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»” (1991, p. 62).

[4] En el texto homónimo Adorno argumenta que “sobre las imágenes directrices y las normas solo puedo hablar, y fragmentariamente, como problema” (2008, p. 255).

[5] Especialmente en el primer capítulo “Verdad, apariencia, reconciliación”, donde Wellmer desarrolla como nudo central para el pensamiento de Adorno la referencia recíproca entre verdad, apariencia y utopía.

[6] Dice Habermas que “Horkheimer y Adorno tapan con corcho sus fragmentos para que, como una especie de correo por botella de náufragos, lleguen a un indeterminado mundo futuro. Y Heidegger se ve asimismo situado en una especie de solitaria avanzadilla, en la que recibe los cifrados mensajes del Ser. Pero los tres, Wittgenstein, Heidegger y Adorno, dirigen lo que consideran sus ideas más específicas a individuos aislados y dispersos que estén dispuestos a dejarse iniciar en un nuevo pensamiento, pero a los que ni se supone interesados en una comunidad de comunicación de investigadores, ni tampoco en una comunidad de cooperación de ciudadanos. Vuelven la espalda a la ciencia institucionalizada y al espacio público-político” (1996, p. 109).

[7] Y no, por ejemplo, irremediamente encaminado a la revolución.

[8] En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* se establece la coautoría de la obra por parte de Adorno y Horkheimer. Empero, el posterior trabajo documental ha permitido establecer que tanto el excurso I acerca de Odiseo como *Industria cultural. Ilustración como engaño de masas* y *El esquema de la cultura de masas* “procede[n] de Adorno, con escasa participación de Horkheimer” (Caro, 2008, p. 59).

[9] Para un tratamiento pormenorizado de este aspecto puede consultarse: Moreno, M. R. (2020). Entre el atraso y el aplazamiento: aproximaciones a un régimen epistemológico de las postergaciones. En: De Oto, A. (Ed.), *Ejercicios sobre lo postergado: escritos poscoloniales* (pp. 137-158). Guaymallén: Qellqasca.

[10] Consecuentemente, mimesis es —explica Habermas (1993, p. 89)— el nombre de esa resistencia natural.

[11] Traducción de “as Adorno came to understand it, utopia could only be addressed negatively (...). Adorno’s utopian negativity, instead, works through immanent critique. It cannot provide a blueprint for what the good life would be like, but only examines what our ‘damaged’ life is like. It hopes to interpret this damaged life with sufficient attention and imagination to allow intimations of a possible, undamaged life to show through”.

[12] Traducción de “The project of redeeming dominated nature by concentrating attention on the material margins of rational discourses has to accommodate itself to Adorno’s characteristic project of rescuing the non-identical from the center of the concept.”

[13] Traducción de “‘Utopia’ is another way of naming the thesis that non-dialectical thought is closed thought, because it implies that the object is already captured. To see that the object is not captured is to see ‘utopia’”.