

Salvación y prohibición de imágenes

Religión en el pensamiento de Theodor W. Adorno

JOSÉ ANTONIO ZAMORA ZARAGOZA

No queda otra trascendencia más que el anhelo

THEODOR W. ADORNO

Bastaría hacer referencia a la significación de ciertos *theologumena* como la “prohibición de imágenes” o la “idea de reconciliación” para poner de relieve la importancia de la herencia teológica en la filosofía de Theodor W. Adorno. En esta cuestión parece existir un amplio consenso.¹ Él mismo considera la vinculación de la filosofía con la teología una evidencia histórica difícilmente negable, que sólo se convierte en una vinculación inaceptable para la primera cuando permanece inconsciente o cuando es afirmada por mor de sí misma. “Soy totalmente consciente”, —exponía Adorno en sus clases del semestre de verano de 1962— “de lo que por otra parte también ha manifestado el Anticristo Nietzsche, que no existe nada en el reino del espíritu que no tenga su origen en el ámbito teológico y que en definitiva no remita nuevamente a él. No le corresponde a la filosofía fingir que lo puede sacar todo limpiamente de sí misma. Muy al contrario, esto forma parte de las ilusiones de la filosofía que ella ha de destruir.”²

Esta actitud frente a los temas teológicos se remonta en el caso de Adorno a la fase más temprana de su pensamiento. Su primera fuente importante de inspiración filosófica fue sin duda el libro de Walter Benjamin sobre el *Drama barroco*, en el que los motivos temáticos de carácter teológico poseen una importancia fundamental.³ Pronto pasaría Adorno a asumir el papel de abogado de las “intenciones teológicas” de Benjamin contra el influjo de lo que él consideraba el marxismo escolar de Bertolt Brecht.⁴ Adorno habla en esa primera fase de su pensamiento de una teología “inversa” directamente emparentada con la literatura kafkiana, es decir, con la percepción de la vida terrenal como infierno o, lo que es lo mismo, como imagen invertida de una vida redimida.⁵ La defensa a ultranza de esta teología tiene su origen en el convencimiento de que sólo una polaridad mantenida entre las categorías sociales y las teológicas permite penetrar la dialéctica de lo moderno y lo arcaico, tan esencial para una protohistoria del siglo XIX, es decir, de la sociedad capitalista y burguesa, tal y como pretendía realizarla Benjamin en su obra sobre los *Pasajes*. Con ello se conseguiría, según Adorno, un acceso a las cuestiones sociales, que la asunción abstracta de categorías marxistas no haría sino impedir.

No es que Adorno pretenda sin más una restauración de las categorías teológicas en la filosofía. Su punto de partida, como el de tantos otros pensadores cuyo horizonte está marcado por la ruptura con la tradición religiosa que representa la modernidad, es la constatación de una disolución de la trascendencia fruto del proceso de emancipación social y de desmitologización ilustrada. El triunfo de la imagen racional del mundo y del sistema capitalista de producción conlleva un derrumbe de las pretensiones racionales de la fe revelada. Aunque Adorno no excluya la posibilidad de una experiencia religiosa individual seria⁶, considera que la religión positiva ha perdido en el plano general su carácter de validez objetiva, onmicomprensiva, incuestionable y apriorística, por lo que hay que desenmascarar los intentos de rehabilitar socialmente la revelación como alternativa a las aporías de la razón ilustrada como una proyección de los sentimientos de impotencia generados por esas mismas aporías.⁷ El hecho de que el proceso supuestamente emancipador se manifieste como entronización de un poder desbocado sobre la naturaleza y de un dominio social destructor de los individuos, no quiere decir que la alternativa sea un

retorno a la religión positiva, entre otras cosas, porque dicha religión también ha sido cómplice de la “dialéctica de la Ilustración”.⁸

Adorno observa, además, cómo se impone en el contexto moderno una tendencia a la pragmatización de la religión, que la funcionaliza al servicio de la higiene psíquica o la integración del individuo en el conjunto social y que no hace sino reforzar la incapacitación creciente de la conciencia para pensar lo incondicionado e ilimitado, es decir, para la trascendencia, en una sociedad que se presenta a sus miembros como un sistema aparentemente cerrado y sin alternativas. El recorte instrumental de la razón ha afectado también a la religión, que no ve más posibilidad para asegurarse su relevancia social que recomendándose como medio para asegurar el equilibrio anímico y social. Los contenidos religiosos sustanciales quedan de este modo neutralizados y la tensión entre la realidad existente y el anhelo de trascenderla se desvanece.

Pero a pesar de su negativa a una restauración, ya sea sustantiva o pragmático-funcional, de la religión, Adorno considera la superación negadora y a la vez conservadora de la religión, cuya figura clásica ilustrada encontramos en la dialéctica hegeliana, aunque aparezca en muchas otras figuras filosóficas o sociológicas de la modernidad, como producción autodestructora de la razón. Por ello, Adorno intenta desencantar nuevamente e ilustrar sobre sí mismo el proceso *autopoiético* del género humano y el movimiento supuestamente desencantador de dicha superación negadora de la religión, ya que ésta sólo ha sido realizada irónicamente: el contenido racional no ha sido transportado a un medio más libre cuando se destruyó la idea anterior. Los resultados históricos del proceso emancipador moderno muestran pues los límites de la secularización ilustrada de la tradición teológica, cuyos contenidos de razón quizás puedan ser movilizados nuevamente contra la marcha catastrófica de dicho proceso. Esta es la razón de que, sin desconocer ni dejar de criticar la función legitimadora de la religión, su interés se centre más bien en la dimensión de verdad de los potenciales críticos de la misma. Lo que habría que *heredar* serían, por tanto, sus momentos de protesta y resistencia frente a una inmanencia acabada que cierra toda posible salida y excluye toda alternativa a la realidad constituida e injusta.

1. Teología 'inversa' y protohistoria de la modernidad catastrófica

En un diálogo no exento de tensiones y malentendidos mantenido durante los años treinta, Benjamin y Adorno fueron perfilando una serie de categorías —imagen dialéctica, fantasmagoría, protohistoria, etc.— y aquilatando el papel del pensamiento alegórico, de los montajes de fragmentos y ruinas del proceso histórico o de la dialectización de los elementos que componen las constelaciones de dichos montajes, de la relación entre lo arcaico y lo moderno, entre historia y naturaleza, etc., para descifrar el presente catastrófico que les tocó vivir. El resultado es un *modelo epistemológico* original que intenta escapar por igual a las potentes garras del idealismo y de aquellos teoremas de la modernidad catastrófica, que por comulgar con su propia lógica son incapaces de percibirla, pensarla y criticarla en todas sus dimensiones y con la suficiente radicalidad.

Una categoría clave de este modelo epistemológico es la de *imagen dialéctica*, que parte del procedimiento conceptual de disociación aplicado a los fenómenos, opera seguidamente una polarización de los elementos singulares hasta sus extremos y finalmente intenta realizar expresamente la salvación de los fenómenos en una nueva configuración. La imagen dialéctica es la herramienta fundamental del pensamiento constelativo y monadológico. Su virtualidad consiste en establecer en primer lugar una perspectiva diferente, extrañadora y, sólo de esta manera, reveladora del momento de verdad en los fenómenos. La perspectiva en la que la imagen dialéctica agrupa los fenómenos es la de una revelación dislocadora y sorprendente, por lo que guarda cierto parentesco con la "imagen surrealista".

La teología inversa: el mundo 'sub specie redemptionis'

Pero precisamente para esta perspectiva capaz de proporcionar una sacudida en el instante de la reconocibilidad, en la hora del peligro, es imprescindible según Adorno la teología. La *teología inversa* de la que Adorno habla en sus cartas a Benjamin y que considera la aportación más genuina de éste, es para él la garantía de la objetividad de un conocimiento capaz de penetrar la apariencia engañosa del ser social en la constelación de elementos que constituye la imagen dialéctica y al mismo tiempo la expresión del anhelo de que podría ser de otra manera, que es posible escapar a la maldición del capitalismo.

La teología figura en este modelo epistemológico como una especie de lente que enlaza y focaliza la luz del conocimiento. Ella misma no es contenido de la imagen, sino que posibilita que la imagen en cuanto tal se produzca y con ello se vuelva descifrable la realidad. Esta teología, cuya función no es otra que la de colocar la inmanencia del mundo en una perspectiva dislocada y extraña y así ponerla en apuros, cumple el *desideratum* adorniano de un conocimiento no ontológico, consciente de la imposibilidad de abarcar conceptualmente la totalidad de lo real.⁹ Se trata de un conocimiento con una doble determinación: la de captar la negatividad de la realidad constituida y la de captar la posibilidad de que exista algo completamente otro frente a esa negatividad.

Como hemos visto, esta teología “inversa” está directamente emparentada con la literatura kafkiana. En una carta a Benjamin escrita el 17 de diciembre de 1934, en la que Adorno comenta el artículo de aquél sobre Kafka, Adorno compara a la obra de este último con “una fotografía de la vida terrena desde la perspectiva de la vida redimida, de la que únicamente aparece la punta del paño negro, no siendo la horrible óptica descentrada de la imagen sino la óptica de la propia cámara oblicuamente situada.”¹⁰

La teología inversa no proporciona ninguna mirada a un más allá, sea éste del tipo que sea, sino que en cierto sentido adopta una perspectiva que vuelve la espalda a la trascendencia para atrapar prismáticamente la luz que procede de ella y hacerla utilizable para esa fotografía del mundo como infierno, que proporciona la sacudida sin la que no hay verdadero conocimiento. La teología es la “cámara situada oblicuamente”. Y “la horrible óptica descentrada”, en cuanto óptica capaz de revelar la verdad, no tiene otra garantía que la verdad de la salvación, que sin embargo no aparece sino como una “punta del paño negro”.

El parentesco de este pasaje con el conocido aforismo con que acaba la *Minima Moralia* salta a la vista.¹¹ Adorno exige en él de la filosofía que contemple todas las cosas desde punto de vista de la salvación. Pero paradójicamente, bajo su luz esas cosas no aparecen salvadas, sino indigentes y desfiguradas. No son el resplandor proléptico del absoluto a través de su participación en él, tal como había pretendido la metafísica tradicional. Al contrario, bajo esta perspectiva aparece con mucha más claridad el abismo que separa su exis-

tencia real del estado de salvación.¹² La utopía de la eliminación del sufrimiento histórico tiene su origen en la desesperanza, más aún, en la desesperación por la situación en que se encuentra el mundo, una situación en la que el sufrimiento determina la vida de tantos seres humanos.¹³

Así pues, sólo a una contemplación del mundo *sub specie redemptionis* se le revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia, que toda ideología encubre negándola, ayudando cínicamente a subestimarla o simplemente distraendo de su presencia. Pero no menos se revela también a dicha contemplación el deseo inscrito en la existencia dañada de una transformación radical de la situación constituida e injusta.

Adoptar el punto de vista de la salvación no significa por tanto ser dueño de él, sino ganar la única perspectiva que puede hacer justicia a los objetos, es decir, que puede dar expresión a su desfiguración bajo la negatividad acabada y a la necesaria eliminación de la misma. Esa perspectiva desenmascara lo-que-existe como lo-que-no-debe-existir, y presenta la salvación como el único estado que haría justicia a lo desfigurado y dañado en la historia, si es que un día llegara a realizarse.¹⁴

Pero aunque ésta sea la perspectiva más evidente cuando se contempla la negatividad de la historia detenidamente, es al mismo tiempo una perspectiva totalmente imposible. Ninguna filosofía puede adoptar de modo real el punto de vista de la salvación, ninguna ha escapado al ámbito de la existencia. La filosofía no posee el punto de vista que necesita para contemplar el mundo desde la salvación. Más bien se encuentra marcada con la misma indigencia que alimenta las exigencias de salvación que ella ha de articular. Es más, la misma razón subjetiva está involucrada en la lógica de dominación que subyace a la negatividad social e histórica y que en Auschwitz presenta sus rasgos más horribles.¹⁵

Por eso, para que ella sea posible, la filosofía tiene que intentar comprender y articular su propia imposibilidad. El ejercicio imposible del pensamiento de adoptar el punto de vista de la salvación, sin poder hacerlo realmente, es la tarea de toda filosofía empeñada en la verdad. El único camino que le queda al pensamiento, según Adorno, es el de la crítica de la negatividad existente. Aunque también parece

atisbarse otro camino, que no puede recorrerse sin esa crítica, en una empatía con los objetos libre de violencia y arbitrariedad, pues ésta tendría que percibir en su indigencia y desfiguración el anhelo infinito, cuyo cumplimiento no puede ser pensado ni afirmado con sentido desde la perspectiva de la finitud de la existencia y de su capacidad de conocer tomada radicalmente en serio, pero a la que el pensamiento no puede renunciar sin convertirse en una simple reproducción de lo que hay, en su confirmación ideológica.

Este camino permite a Adorno traspasar los límites que él mismo ha puesto al pensamiento, para conjeturar, no sin una pizca de ironía, sobre el estado de reconciliación: “*Si estuviera permitido* especular sobre la situación de reconciliación, no cabría representarse en ella ni la unidad indiferenciada de sujeto y objeto ni su antítesis hostil; más bien, la comunicación de lo diferente. Sólo entonces encontraría su lugar apropiado el concepto de comunicación, en cuanto concepto objetivo. El actual es tan indigno porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo entre los hombres y las cosas, en favor de una comunicación entre sujetos según las exigencias de la razón subjetiva. La relación de sujeto y objeto, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, estaría en su justo lugar en la paz realizada tanto entre los hombres como entre ellos y su otro. La paz es la situación de lo diferenciado ausente de dominación, en la que lo diferente participa uno en otro.”¹⁶

Lejos de definir la reconciliación, tal como pretende Habermas, “en conceptos de una *intersubjetividad sin menoscabo*, que se constituye y mantiene en la reciprocidad del *entendimiento* basado en el libre reconocimiento mutuo”¹⁷, Adorno establece como condición de una subjetividad y, cómo no, también de una intersubjetividad sin menoscabo, el acuerdo entre los hombres y las cosas así como “la rememoración de la naturaleza en el sujeto”¹⁸, es decir una relación sin menoscabo con la naturaleza interna y externa. Lo que Adorno se plantea no son pues *las determinaciones formales* de la infraestructura comunicativa¹⁹, sino la *dimensión material* de la emancipación, la felicidad y la plenitud de vida, que se resiste a una reconstrucción científico-discursiva. La idea de reconciliación universal no queda cumplida en el discurso libre de dominio entre personas emancipadas. Ella pretende ayudar a la naturaleza a alcanzar lo que en vano desea y sólo las obras de arte le ayudan a realizar, “abrir los ojos”.²⁰

Esto convierte al programa de pensamiento constelativo en un programa de crítica y salvación de los fenómenos. El secreto de su dialéctica es la conexión entre verdad y justicia. Por eso afirma Adorno en su *Minima Moralia* que sin esperanza sería imposible pensar la idea de verdad. Aunque Adorno coincide con Nietzsche, que criticaba la teología por confundir la esperanza con la verdad “desde la imposibilidad de vivir sin el absoluto, es decir, sin salvación, desde el deseo de Dios la teología pasa a afirmar su existencia²¹”. En esta crítica coincide todo el pensamiento ilustrado, que se ha opuesto por medio de la crítica de la religión y de las ideologías a la tendencia tan generalizada en la historia a inferir la existencia de algo partiendo de la necesidad que se siente de ello. Sin embargo, “si ya no pensamos desde la necesidad, si pensamos por tanto de tal manera que en nuestros pensamientos ha sido totalmente reprimido el *wishful thinking*, el deseo como padre del pensamiento, entonces no podemos pensar verdaderamente nada en absoluto. Porque entonces no podríamos ir más allá de lo que hay, porque ya no seríamos capaces de trascender lo puramente existente.”²²

Por eso, habría que considerar que el concepto nietzscheano de *amor fati* representa un planteamiento tan cuestionable como la afirmación especulativa de la existencia de Dios de la vieja metafísica, aunque de sentido contrario, a saber, la afirmación de lo que hay, sólo porque aquello que sería radicalmente distinto, únicamente puede ser esperado y deseado. Afirmar de principio la imposibilidad de realizar la utopía no es una violación menor de la prohibición de imágenes que el intento de dibujarla en todos sus detalles. Ni se le puede atribuir realidad al deseo, ni tampoco sentido a la marcha absurda de las cosas. Al fetiche del es-así-y-no-de-otra-manera se opone la mirada detenida sobre el carácter devenido de lo existente y sobre las posibilidades no realizadas de aquello que existe: “Con lo que la dialéctica negativa penetra sus objetos petrificados es la posibilidad sobre la que su realidad les ha engañado y que a pesar de todo asoma en cada uno de ellos.”²³

Adorno opta, pues, por un pensamiento que asume en sí la esperanza como una dimensión esencial que le acompaña y, al mismo tiempo, le muestra sus límites, ya que el pensamiento sólo va más allá de sí mismo por medio de la esperanza, sin que ello suponga poder

atribuir realidad a lo esperado: “Al final, es la esperanza, tal como ésta es arrancada la realidad al negarla, la única figura en la que aparece la verdad. Sin esperanza sería casi imposible pensar la idea de verdad, y es la falsedad más cardinal hacer pasar por la verdad la existencia reconocida como mala, sólo porque fue conocida una vez”.²⁴

Consecuentemente, sólo el pensamiento que niega la injusticia es expresión de la verdad.²⁵ Ésta no es posible para Adorno más que en la esperanza de que la opresión y la ausencia de libertad no tengan la última palabra.²⁶ El absoluto se convierte de esta manera en el índice de una posibilidad de salvación, de la que es responsabilizado el pensamiento, a pesar de sus posibilidades o incluso contra ellas, por la negatividad de lo existente y por la desesperación que ella provoca. Aunque, naturalmente, la desesperación no garantiza “la existencia de lo desesperadamente ausente”.²⁷ Es más, en cuanto tal se impermeabilizaría frente al sufrimiento, que obliga más bien a la desesperación, y obraría así contra él, que es el único motivo por el que se debe seguir teniendo esperanza.

Esta vinculación de verdad, justicia y esperanza no pretende una restauración de la dialéctica idealista. Más bien, descansa en la imposibilidad radical de pensar que la muerte sea lo absolutamente último. Si la metafísica idealista intentaba transfigurar ilusoriamente la muerte, consolar engañosamente sobre su inconmensurabilidad con la vida o introducirla en la inmanencia del espíritu, que en realidad debía ser su adversario, la metafísica transformada de modo materialista desea más bien movilizar toda fuerza de resistencia contra la integración civilizadora de la muerte y contra la cosificación que se manifiesta en dicha integración, fuerza de resistencia que no se expresa en los altos vuelos especulativos, sino que se anuncia en la percepción somática de su inconmensurabilidad.

Para la metafísica “negativa”, la muerte no es una magnitud invariante, sino que está determinada históricamente hasta en su dimensión biológica, tal como Auschwitz nos ha puesto ante los ojos: “Al no concebirse la muerte más que como la separación de un ser natural del consorcio de la sociedad, éste ha terminado domesticándola: el morir sólo confirma la irrelevancia absoluta del ser vivo natural frente al absoluto social. [...] Lo que los nacionalsocialistas hicieron con millones de hombres, la catalogación de los vivos como si se

tratará de muertos, y con posterioridad la producción en masa y el abaratamiento de la muerte, ya se anunciaba premonitoriamente sobre aquellos que se dejan mover a la risa por los cadáveres. Lo determinante es la asunción de la destrucción biológica en la voluntad social consciente. Sólo una humanidad para la que la muerte se ha vuelto tan indiferente como sus miembros, sólo una humanidad que ha muerto para sí misma, puede condenar a muerte por vía administrativa a tantos seres.²⁸ Por esta razón, la imposibilidad de pensar la muerte hasta el final, que no se impone menos enérgicamente al espíritu que la imposibilidad de pensar la inmortalidad, no sólo es expresión del autoengaño de una subjetividad juramentada con el interés por la autoconservación, sino también el punto de partida de la resistencia contra la situación social de la que depende la figura histórica concreta de la muerte.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant deja entrever algo de este contenido objetivo del postulado de la inmortalidad, contenido que no se agota en pura construcción subjetiva. "Que ninguna mejora intramundana alcanzaría a hacer justicia a los muertos; que ninguna afectaría a la injusticia de la muerte, impulsa a la razón kantiana a esperar contra la razón. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar hasta el final la muerte."²⁹

Kant articula en su filosofía de modo incomparable la aporética de la esperanza, abriendo el espacio en que ella ha de existir y que una teoría meliorista de la acción colectiva reduce a lo factible y producible. Sin embargo, no cae en la tentación de querer fijar su objeto, la trascendencia, pues esto significaría en realidad traicionarlo. El carácter de postulado no asegurable protege a esa esperanza de confundirse con un argumento cognitivamente concluyente. De ese modo, la doctrina de los postulados de la razón práctica respeta los límites puestos por la razón teórica y se resiste a dar el salto a una afirmación especulativa del absoluto. Sin embargo, añade Adorno, la frontera que Kant traza entre las ideas de la razón y la experiencia objetiva, que preserva a su afán de salvación de degenerar en afirmación, le impide por otra parte penetrar hasta la esfera de la experiencia viva que se resiste a la prohibición de pensar el absoluto: dicha experiencia quiere escapar hacia espacios abiertos.³⁰

Así, pues, si bien los postulados de la razón práctica no son juicios de existencia, sí que exigen la salvación de su objetividad pasando a

través del sujeto. Esto no se consigue rehabilitando la metafísica falsamente afirmativa, sino haciendo valer un concepto enfático de experiencia, es decir, a través de una rehabilitación de la dignidad de lo corporal en la experiencia. El estrato de lo somático, quizás el más lejano a toda forma de sentido, es precisamente el “escenario del sufrimiento”. Todo lo que no sea el intento de darle expresión, “resulta ser de antemano de la misma especie que la música de acompañamiento, con la que la SS gustaba de cubrir los gritos de sus víctimas”.³¹ Para Adorno, “la necesidad de hacer elocuente el sufrimiento es la condición de toda verdad”.³²

Pero para llegar a entender la verdad como expresión del sufrimiento, el pensamiento tiene que percibir en sí mismo el instinto, la necesidad y el deseo. Sólo entonces se convierte la duración en su forma necesaria, es decir, la rememoración, el impulso a salvar lo pasado como viviente. La trascendencia a la que el impulso salvador del espíritu se refiere y hasta la que una experiencia en sentido enfático quiere llegar, es la de una salvación que penetre hasta ese estrato de lo somático, del sufrimiento experimentado corporalmente. Aquí se encuentra anclada la necesidad de que la experiencia tenga que alcanzar la esfera de lo inteligible.³³ Esta no es la pura negación abstracta de la esfera de lo existente. Su concepto sería “el de algo, que no es y, sin embargo, no simplemente no es”.³⁴

Esta pretensión de alcanzar lo inteligible no entrega al pensamiento en manos de la dialéctica idealista, que tenía en la identidad de pensamiento y objeto su presupuesto. Refiriéndose a esa dialéctica dice Adorno: “Es precisamente ese avanzar y no poder detenerse, ese reconocimiento tácito del primado de lo universal frente a la singular, en lo que consiste no solamente el engaño idealista que reifica los conceptos, sino también su inhumanidad, que degrada lo singular, apenas captado, a estación de paso, para finalmente pactar demasiado rápidamente con el dolor y la muerte, en aras de una reconciliación que meramente existe en la reflexión. Se trata, en última instancia, de la frialdad burguesa, que con excesiva complacencia suscribe lo inevitable. El conocimiento sólo consigue ampliarse allí donde se aferra de tal modo a lo individual, que a través de la insistencia deshace su aislamiento.”³⁵

Para distinguirla de la dialéctica idealista, Adorno se refiere a esta otra dialéctica que insiste en lo individual calificándola de dialéctica

intermitente, “cuyo instante verdadero no es el progresar, sino el detenerse, no el proceso sino la quiebra”.³⁶ Es una dialéctica que no se manifiesta en el todo, sino en las grietas. Es la crítica de la continuidad idealista.

Las imágenes dialécticas que agrupan constelativamente los fragmentos y las ruinas portadoras del estigma de la desfiguración revelan el carácter coactivo de la mediación social por la totalidad antagonista. No toman, pues, como punto de partida una totalidad realizada sino lo concreto, bien entendido que como mediado por la totalidad negativa: por eso, las imágenes dialécticas no tiene un carácter ilustrador o ejemplificador. Más bien intentan construir en lo singular fragmentario el todo hermético como infierno.

Pero la temporalidad del objeto, su concreción, su singularidad, etc., no sólo son traicionadas y desfiguradas por la rigidez de las definiciones conceptuales y su complicidad con la totalidad coactiva, sino también por el supuesto de una identidad del objeto consigo mismo más allá del pensamiento. La deformación, el daño y la no reconciliación de lo real, que van tan unidas a la concreción temporal de los fenómenos como sus potenciales no realizados, sus posibilidades y sus pretensiones de justicia todavía no cumplidas, sólo son reconocibles desde una idea enfática de verdad, pues su desfiguración está producida por el universal social y, por tanto, sólo puede sacarse a la luz en relación al universal conceptual, a través de su crítica.

Al mismo tiempo, esa desfiguración sólo es perceptible y criticable desde la pretensión de verdad enfática propia de lo universal, pues sólo la idea de absoluto inherente a dicha pretensión ofrece el exceso que permite pensar la posibilidad de que lo existente sea algo otro de lo que es.

Así pues, el pensamiento no puede prescindir de la idea de verdad sin disolverse a sí mismo, sin asimilarse a la realidad constituida, sin someterse a ella y convertirse en su pura reproducción. Pero la desfiguración y las posibilidades incumplidas de lo existente hablan a su vez contra toda identificación entre absoluto y ser, incluso obligan a la filosofía a prohibirse la idea de absoluto, para no traicionarla. La contradicción entre esa prohibición y la insistencia en un concepto enfático de verdad constituye, según Adorno, el elemento en que se mueve la filosofía y la determina como negativa. El núcleo temporal

de la verdad obliga, por tanto, a una nueva figura de salvación de lo singular en lo universal.

La idea de historia natural: crítica y salvación

Al servicio de esta salvación está la “ciencia del origen” de la que habla Benjamin en su libro sobre el *Drama barroco alemán*. Una idea de origen no es en el sentido de que represente la fuente de la que se deriva lo que posteriormente ha llegado a ser, sino en el sentido de algo que resulta del devenir y perecer, que en el “ahora de la reconocibilidad”, en la actualización simultánea de determinados elementos, en la configuración de elementos extremos, lleva a la verdad a representarse a sí misma. Origen no es comienzo, no tiene nada que ver con originarse algo y su enlace causal en una cadena que llega hasta el presente. No busca la explicación genética del fenómeno. El origen, en cuanto inacabado y presente, se encuentra en medio de lo fáctico, en el caudal del devenir.

Una consideración de la historia que piensa en cadenas causales e intenta concebir las épocas como construcciones inevitablemente subjetivas no es capaz de captar el “origen”, lo que queda reservado a la consideración que problematiza “seriamente los límites entre historia natural e historia universal” y con ello percibe en ambas “la repetición como tema esencial de toda periodización”.³⁷

La idea de “historia natural”, formulada por Adorno en su conferencia de 1932 en la sede de la Sociedad Kantiana de Fráncfort, está elaborada a partir de esta idea benjaminiana de “ciencia del origen”. Y lo que pretende es captar las formas estructurales objetivas de la modernidad: la dialéctica histórico-natural entre la constitución del yo y su negación, entre dominio de la naturaleza y su destrucción, entre progreso y regresión, entre lo arcaico-mítico y lo nuevo, entre la universalidad del intercambio y la liquidación del individuo.

En esta idea se intenta captar la “metamorfosis de lo histórico en naturaleza”, pero también la caducidad de todo lo que se instala en la apariencia de inamovilidad natural.

Una de las claves para interpretar esta idea es pues la categoría de “mercancía”. En ella cristaliza, según Marx, el poder mítico del principio de intercambio. La relación entre las mercancías es la ley que de manera misteriosa lleva en su mano las riendas de la sociedad y al

mismo tiempo todo lo encubre con la apariencia mítica de una relación natural. Frente a ese dominio del universo vital objetivo de la sociedad los sujetos se convierten en apéndices impotentes y despojados de su libre autodeterminación. La astucia de la razón es en realidad la astucia del capital que se impone como destino mítico. La repetitividad, la prepotencia, la opacidad y la inexorabilidad de lo existente le otorgan a éste el poder que un día poseyeran los mitos. En ese sentido la crítica de la sociedad capitalista es prolongación de la crítica de la religión.

Pero en la idea de historia natural interviene otra dimensión cuya procedencia no es el análisis de la mercancía en *El capital*, sino el concepto de *alegoría* benjaminiano. Lo que se expresa en la alegoría, según Benjamin, es la faz de la historia en cuanto pregunta enigmática. La historia adquiere ese carácter enigmático precisamente a través de su recaída en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. Para el autor alegórico, esas ruinas son como una escritura que hay que descifrar, una escritura que habla de “todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido”.³⁸ En las ruinas y fragmentos de realidad es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su “progreso”.

Este aspecto del concepto benjaminiano de alegoría está estrechamente emparentado con el de teología “inversa” adorniana. A partir de la interpretación alegórica del mundo que se ha desmoronado y descompuesto en ruinas se manifiesta algo que debe ser pensado complementariamente al concepto de “naturaleza segunda”: “Allí donde algo histórico hace su aparición, lo histórico remite a lo natural que caduca en él”.³⁹ La historia no puede ser interpretada como una marcha triunfal del espíritu al que se somete la naturaleza. La historia es, precisamente a través de ese sometimiento, ante todo historia de sufrimiento, historia de la descomposición y el desmoronamiento. La alegoría abre pues los ojos para la dimensión catastrófica de la historia y de la vida individual tal como de hecho ambas transcurren.

El *statu quo*, establecido como naturaleza segunda, encubre por tanto no sólo el proceso social de su constitución, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo

supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos.

Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por medio de la "evidencia" de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia que sufrieron los oprimidos y maltratados se añade la eliminación de las huellas que puedan recordarlo.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las "victorias" que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las "estaciones de su descomposición", las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas.

No se trata de una teoría que interprete la historia como decadencia. El progreso es confirmado y negado al mismo tiempo. De hecho tiene lugar, pero al tener lugar y por esa razón sigue siendo la reproducción de lo mismo. La idea de progreso no ha de ser criticada porque sea simplemente falsa, sino porque refleja la realidad falsa y en cuanto puro reflejo comparte su falsedad. Por eso exige Benjamin fundamentar el concepto de progreso en la idea de catástrofe.⁴⁰

Así pues, la idea de "historia natural" ni pretende integrar y superar teóricamente la contradicción ni tampoco presentar el sufrimiento como caracterización teórica de la esencia de la historia, sino que más bien exige un cambio de perspectiva. Se trata de la perspectiva de las víctimas de la historia, para cuyos sufrimientos el progreso no ofrece ningún desagravio. Muy al contrario, él prolonga en su marcha inexorable la injusticia. La historia no sólo transcurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

Para conocer la figura más reciente de la injusticia hay que destruir la fachada ilusoria de lo nuevo: "Conocer lo nuevo no significa acomodarse a ello y a su motilidad, sino resistir a su rigidez, vislumbrar en la marcha de los batallones de la historia universal un pisar sin

moverse del sitio. La teoría no conoce otra “fuerza constructiva” que la de iluminar con el resplandor de la más reciente iniquidad los contornos de la prehistoria extinguida, para descubrir su correspondencia. Lo más nuevo, y sólo ello en cada momento, es el viejo espanto, el mito.”⁴¹

Para que surja algo verdaderamente nuevo, hay que desenmascarar lo más reciente como lo mismo de siempre. Por ello, la idea de “historia natural” no suaviza y mucho menos elimina la paradoja de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual, sino que por el contrario la radicaliza.

En los sufrimientos de la historia reina el hechizo mítico, que se prolonga en la negativa a percibir dichos sufrimientos. Sólo su percepción atraviesa la costra que se ha formado sobre los objetos del mundo y que ayuda a la inmanencia mítica del sufrimiento a perdurar. Percibir la caducidad es el mejor antídoto contra la apariencia de la naturaleza segunda, la mejor ayuda para comprobar que lo que es, ciertamente no ha sido siempre y puede y debe ser de otra manera.

Para Adorno, la mirada melancólica del autor alegórico es el índice de un cambio de perspectiva necesario. Él no se cierra a la caducidad y mortalidad en la naturaleza y la historia. El duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite mantener la distancia frente a lo dado, frente al *statu quo*.

La idea de naturaleza en cuanto historia sedimentada del sufrimiento, que se reproduce inconscientemente en lo mitológico y se expresa en la imagen de la tierra en ruinas, es la signatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hechizo que pesa sobre todo lo histórico.

En la interpretación que Adorno hace de un pasaje del ensayo de Kierkegaard sobre Maria Beaumarchais encontramos formulada lo que bien podría llamarse la *dialéctica alegórica de la melancolía*: “En la melancolía comulgan la naturaleza y la reconciliación; desde ella se yergue el “deseo”, cuya ilusión es el reflejo de la esperanza”.⁴² Las imágenes en las que se expresa el deseo no son trascendentes respecto a la naturaleza y la historia, sino histórico-dialécticas. Pero en la fantasía, en su incapacidad “de concebir concretamente la imagen última de la desesperación”, la naturaleza va más allá de sí misma, pues ella

“en la mínima transposición por medio de la fantasía se presenta como salvada”.⁴³

Es la fantasía, inspirada por el recuerdo y el deseo, la que transforma las huellas de la descomposición en signos de esperanza. El futuro perdido de los que fueron machacados por la historia apunta en el recuerdo a la liberación de la coacción que impidió e impide la felicidad realizada. Por eso, lo posible no cumplido, las esperanzas baldías de los que murieron, es el criterio y la norma de la conciencia histórica: “Así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo,” —escribe Adorno comentando las *Canciones para los niños muertos* de Mahler— “así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él expiraron, y si todo muerto se asemeja a uno que fue liquidado por los vivos, así ciertamente también a uno que ellos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El recuerdo apunta a la salvación de lo posible, pero no llegado a realizar.”⁴⁴

Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas victoriosas de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza el dominio del poder, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente. Los fragmentos de la historia, dirá Adorno, “ostentan las grietas de la desintegración como signos cifrados de la promesa.”⁴⁵

La caducidad es pues la dimensión histórica de la naturaleza: ella no sólo disuelve la supuesta rigidez de la “naturaleza segunda”, sino que es de modo negativo la signatura de su anhelo de salvación histórica. Y ciertamente que histórica, pues, según Adorno, dicho anhelo sólo puede ser saciado en la historia, no es anhelo de inmortalidad, sino de resurrección de la carne. Pero no existe ninguna garantía de salvación ni inmanente a la naturaleza misma, ni trascendente a ella. Y aquello que tiene validez para la naturaleza en cuanto creación, tanto más vale para la “naturaleza segunda”.

No basta para Adorno pues con mostrar que se dan motivos arcaicos en la historia. La protohistoria es actual en la historia en cuanto caducidad. Además, la protohistoria misma tiene en cuanto caducidad la dimensión histórica. El desmoronamiento que documenta el carácter cuasi natural y arcaico-mítico de la historia, desmiente al mismo

tiempo la rigidez coactiva pseudonatural del proceso social y establece en la naturaleza vencida, que perece en y por la historia, en cuanto duelo y anhelo de salvación, un signo contra el horror de la prehistoria persistente. La caducidad es un concepto dialéctico en el sentido eminente de que muestra tanto el carácter natural de la historia como la historicidad de la naturaleza (segunda) e impide a ambas establecerse como algo último o primero.

2. Dialéctica de la desmitologización y la secularización de la teología

Pero también el mito es una realidad eminentemente dialéctica que no se agota en la reproducción de la rigidez y el destino coactivo de una naturaleza prepotente, sea esta naturaleza primera o segunda. El mito no es mera tautología del horror. No sólo testimonia la “caída del hombre en la naturaleza, sino también la posibilidad de escapar”.⁴⁶

La ambigüedad de la religión y de su desmitologización

Del mismo modo que la naturaleza segunda responde al esfuerzo de los seres humanos por escapar al horror de la violencia de la naturaleza primera, y esto significa que no existe salvación por medio de un retorno al estado natural, también el mito es ya ilustración, es formulación lingüística, y como tal insta la diferencia que le permite ser más que mera tautología del horror. El mito contiene la esperanza de que el espíritu, en la conciencia de su contraste, podría quebrar la tautología de la representación ciega. La religión sería pues la fetichización de una naturaleza y una sociedad como poderes opacos, impenetrables y prepotentes, eco del miedo que ellos producen, pero también trascendimiento de la tautología de una inmanencia sin salida.

La sociedad absolutamente socializada se presenta como “una densa trama de inmanencia sin salida”⁴⁷, es decir, con la apariencia mítica de una naturaleza dominada por la repetición hermética. Al transformarse en un sistema que se reproduce y crece bajo condiciones establecidas por ella misma y de modo autorregulado, la sociedad ensancha sus dimensiones convirtiéndose en un cosmos del que no existe escape, obstruyendo así la posibilidad de cuestionar sus presupuestos

e imperativos supuestamente objetivos. Pero un mundo que se hace absoluto se vuelve un infierno. Adorno no puede afirmar lo absoluto porque en él se encierra el poder mítico del todo social opaco e impenetrable del que aquel es reflejo, pero necesita de él, es decir de la valentía y la capacidad para su concepto, si quiere socavar “la pretensión absoluta de aquello que es así sin más ni más”.⁴⁸

La dialéctica histórico-natural de la religión es la dialéctica entre la reproducción y la superación de la tautología (del horror).

La dialéctica de la Ilustración, en cuanto dialéctica de la desmitologización, es la dialéctica de una negación abstracta del mito que sacrifica sus posibilidades de trascendencia instaurando la inmanencia cerrada del dato o de la conciencia y, por ello, termina dando un vuelco en mitología, esta vez como mera tautología. La naturaleza es limpiada de todo lo que es más que lo meramente existente o de aquello que no es reducible a la conciencia.

Pero, así como la desmitologización ciega reproduce el mito que quiere eliminar, la verdadera desmitologización desencanta la desmitologización y sigue siendo fiel a su concepto, “al purificar lo desconocido y trascendente del horror del miedo”, mientras que cuando esa purificación no tiene lugar, todo lo desmitologizado se reviste del terror sagrado, resultando una reificación de carácter trascendente lo finito. En tanto haya dominación habrá miedo y la religión será también eco del horror. Pero si lo secularizado no sacraliza lo finito, sino que lo cuestiona y contribuye a su conocimiento, entonces es garantía de salvación de la teología en su secularización radical.

No hay verdadera desmitologización sin crítica del mito, de lo que hay en él de eco de cuanto aterroriza al hombre, pero tampoco hay verdadera desmitologización sin salvar su dimensión de trascendencia del horror, expresión del anhelo de redención de la criatura. Por eso las alegorías de la esperanza giran en torno a la melancolía. La melancolía es la conciencia de la no identidad, que, sin embargo, contiene en sí al mismo tiempo, como sufrimiento por la negatividad, el deseo y el anhelo de su eliminación, que no tienen otra forma de expresión que la que apunta a la trascendencia. Como escribe Adorno: “La conciencia no podría desesperar ante el gris lúgubre, si no albergara el concepto de un color distinto, cuyas huellas dispersas no faltan en la totalidad negativa. Dichas huellas provienen siempre del pasado, la

esperanza de su contrario, de lo que tuvo que irse abajo o está condenado.”⁴⁹

En cierto modo sólo manteniendo una secularización de la teología que no sea pura desmitologización abstracta, puede protegerse al conocimiento frente a la tautología de lo fáctico (pero la secularización es necesaria). Lo absoluto, como índice de los anhelos de las criaturas de escapar a la inmanencia de sufrimiento, no puede ser afirmado como existente, sino como algo todavía pendiente, que todavía hay que realizar, pero cuya realización está obstruida por las condiciones sociales actuales. Donde, sin remover estos obstáculos se afirme positivamente lo absoluto, la divinidad actuará como mera tautología del horror.

La reconciliación bajo prohibición de imágenes

Por ello, según Adorno, el motivo temático de la salvación sólo se puede expresar en la crítica radical de lo existente negativo y está sometido por lo demás a la “prohibición de imágenes”, es decir, a la prohibición de todo intento de determinación positiva. Como en la religión judía, Adorno liga la esperanza de modo exclusivo a la prohibición de “invocar como Dios a lo falso, como infinito a lo finito, como verdad a la mentira.”⁵⁰ Una determinación positiva traicionaría la idea enfática de salvación recortándola a la realidad existente y con ello traicionaría también las esperanzas de las víctimas de la historia, por mor de las cuales únicamente nos está dado tener esperanza.

Así pues, “no es posible otra rememoración de la trascendencia que en virtud de la caducidad; la eternidad no se manifiesta en cuanto tal, sino precariamente a través de lo más precedero.”⁵¹ Este es el programa de una completa profanización de la teología, que daría cumplimiento a la idea de teología inversa formulada en los años treinta.

La filosofía que se hace cargo de este programa no se ufana de administrar el poder de lo absoluto. Al contrario, sólo en el desmoronamiento, en lo oscuro de la naturaleza, en las fisuras y grietas de la realidad desfigurada, resplandece el reino plástico del deseo y el anhelo, reino en el que chispaguean súbitamente las huellas apenas perceptibles de lo otro, de lo carente de imágenes.

El verdadero interés de esa filosofía es lo singular, lo no conceptual, excluido y olvidado, es decir, aquello por lo que la filosofía tra-

dicional sólo mostró desinterés. Por esta razón se enfrenta Adorno en su crítica de la conciencia constitutiva a la supresión de lo no-identico. Una filosofía transformada, lejos de creerse capaz de lo infinito, como pretendía la *prima philosophia*, tendría que abandonarse y hundirse en su heterogéneo, desposeída de categorías prefabricadas. Dicha filosofía no sometería la diversidad de sus objetos bajo un esquema, sino que intentaría literalmente ajustarse a ellos, para poder ser en el *medium* de la reflexión conceptual *experiencia* plena y sin recortes. “Sólo de esta forma puede defender el concepto la causa de aquello que él desbancó, la mimesis, apropiándose algo de ésta en su propia forma de comportamiento, sin asimilarse a ella”⁵²

El *telos* de la posible reconciliación es lo no-identico, eso indisoluble que el concepto no puede recuperar completamente y hacer desaparecer en sí mismo, es decir, eso a lo que la utopía de una *experiencia no recortada ni reglamentada* quiere hacer justicia, convirtiéndose así en otra expresión de la *idea de reconciliación*. Pero sólo el conocimiento que se esfuerza por destruir la violencia ejercida sobre su objeto, por desbaratar el velo que teje continuamente en torno a él, es capaz de entregarse confiadamente a la propia experiencia en una pasividad libre de miedo. A través de la rememoración de lo reprimido en y por el sujeto, puede éste oponerse al dominio que le sirve de fundamento.

Esa rememoración es un acto de reflexión del espíritu sobre sí mismo en cuanto naturaleza escindida. En esa autorreflexión “la naturaleza se invoca a sí misma [...] como algo mutilado”.⁵³ No se trata pues de un retorno romántico a la naturaleza (primera), sino de la crítica de la razón instrumental en cuanto función de la autoconservación. Se trata, en fin, de la búsqueda de las huellas de lo reprimido y desfigurado por ella, de las pretensiones de la naturaleza viva en el sujeto y de los impulsos del cuerpo, más allá de su figura deformada bajo condiciones represivas.

No es que la naturaleza o su indigencia sean ahora un garante de la salvación. Más bien es la fantasía, en la que, como hemos visto, la naturaleza se supera a sí misma y va más allá de sí, la que transforma por medio del recuerdo las huellas del desmoronamiento en signos de esperanza.

Los fragmentos de la realidad desmoronada sólo pueden ser transformados en signos cifrados de la promesa por medio de un recuerdo que aspira a redimir. En las imágenes que la fantasía rescata en las fisuras abiertas por la desintegración, vive el anhelo que no puede garantizar desde sí ninguna salvación, pero que podría abrirle el camino por el que un día se hiciera realidad. Aquí es donde se sitúa el intento de Adorno de salvar la apariencia/ilusión de la metafísica y del arte.

Pero esta salvación de la apariencia/ilusión de la metafísica ya sólo es posible a través de su transformación materialista: "La marcha de la historia obliga a la metafísica al materialismo, ella que fue tradicionalmente su opuesto directo".⁵⁴ De modo que la pregunta metafísica no puede situarse ya lejos de lo material, somático e inferior, tal como pretendía su vieja versión, sino que tiene que introducirse en todo esto, en la existencia material en cuanto escenario del sufrimiento, si no quiere perder el derecho de existencia junto a la cultura con la que estuvo fusionada y que en Auschwitz demostró irrevocablemente su fracaso: "Ninguna palabra que suene desde lo alto, tampoco una palabra teológica, tiene derecho después de Auschwitz, si no es transformada."⁵⁵ Sólo en la marcha dañada y sobresaltada del mundo se anuncia de modo perceptible la exigencia experimentada por el pensamiento no sólo de eliminar el sufrimiento presente, sino también de una constitución del mundo, en la que "incluso sería revocado el sufrimiento sucedido irrevocablemente."⁵⁶

Como Adorno percibió, la fe en la resurrección de la carne está mucho más cerca de este anhelo no garantizado de las criaturas que todas las sublimes ideas de la metafísica especulativa. Dicho anhelo, presente en toda conciencia utópica, no se proyecta en el cielo de las ideas, sino que busca cobijo en las constelaciones de elementos de la realidad, en las que el resplandor/apariencia de algo otro promete lo que no es apariencia. Entonces, los "trazos intramundanos más pequeños tendrían relevancia para lo absoluto."⁵⁷

No puede extrañar pues, que la experiencia corporal se convierta en modelo de la comunicación con la naturaleza (externa e interna) y en escenario privilegiado de la tematización de la idea de reconciliación. Adorno sostiene que es en el sufrimiento donde de manera singular se hace presente la dimensión corporal del conocimiento, dimensión reprimida por su identificación con el pensamiento discursivo.

Por eso es también en la experiencia de sufrimiento donde se encuentra la fuente del desencantamiento del concepto y de la identidad con su otro. La intervención somática se comporta como un sismógrafo que registra en las experiencias de sufrimiento la negatividad de la sociedad y atisba a percibir el carácter ideológico de sus legitimaciones. Sin que sea posible constituir a las necesidades y experiencias de ahí derivadas en un primer principio, ya que también ellas pueden ser objetivamente ideología, algo reacciona en dichas “necesidades, incluso de los seres humanos manipulados y administrados [...], en lo que no están del todo atrapados: el excedente de la parte subjetiva, de la que el sistema todavía no se ha adueñado por completo”.⁵⁸

Esta es la razón de que el sufrimiento, en cuanto factor corporal de la experiencia, quiebre, aunque no sin mediación subjetiva, la tendencia del *status quo* a perpetuarse. En la frase de Nietzsche —“El dolor dice: ¡pasa!”— se expresa aquello que la dimensión corporal del conocimiento continuamente reclama, “que el sufrimiento no debe ser, que debería ser de otra manera”.⁵⁹ Por esa razón, también las fantasías, los anhelos, sueños y *desiderata* podrían ser vistos como mensajeros del impulso somático-natural, que da el “estímulo exterior” por el que el espíritu, impulso diferenciado y modificado, se hace consciente de su base natural. La dialéctica negativa no hace sino acoger en su seno y movilizar productivamente tanto los sufrimientos como las fantasías, porque su meta, a diferencia de la dialéctica idealista, no es la identidad absoluta de identidad y no-identidad, sino la liberación de lo no idéntico: sólo ésta inauguraría verdaderamente la multiplicidad de lo diferente que representa la idea de reconciliación: “El estado de reconciliación no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que encontraría su dicha en que lo lejano y diferente siga siéndolo en la cercanía otorgada, más allá de lo heterogéneo y de lo propio.”⁶⁰

El hecho de que esta idea de reconciliación se resista a ser asimilada por el reino del discurso argumentativo, es decir, que se resista de modo irreconciliable “a su afirmación en el concepto”⁶¹, no hace sino mostrar el carácter aporético pero irrenunciable de un pensamiento que quiera ser más que pura reconstrucción de lo que hay. Sin embargo, Adorno no busca una alternativa en la *mimesis*, en cuanto lo otro del concepto, para fijar en ella la posibilidad de acceso a la idea de reconciliación, tal como repetidamente se dice⁶², sino que asume el

trabajo de Sísifo de la autorreflexión del concepto sobre su propia falsedad, para así intentar sacar a la luz lo no conceptual con ayuda del concepto.⁶³ En definitiva, lo que Adorno pretende es ir más allá de los conceptos, pero a través de ellos.⁶⁴ Su filosofía está movida por la esperanza de destruir “en una reflexión de segundo grado la supremacía del pensamiento sobre su otro”.⁶⁵

El arte como completa profanización de la religión

El valor del arte consiste, a los ojos de Adorno, en dar expresión a ese *desideratum*. Él se atiene al *teologúmeno* judío, según el cual en la situación justa todo sería mínimamente de otra manera a lo que hay. Las obras de arte son el lenguaje de la voluntad de eso otro. Sus elementos se encuentran congregados en la realidad; sólo necesitan ser reordenados mínimamente para encontrar su lugar auténtico en una nueva constelación. De esta manera indican “que lo no existente podría ser”.⁶⁶

La síntesis estética se diferencia de la totalidad funcional y su elevación idealista a identidad porque ella no elimina ni subsume lo singular, los momentos singulares y los detalles. Ella es una dimensión y no la totalidad de la obra de arte.⁶⁷ En las obras de arte moderno que conservan un carácter fragmentario, en la configuración paratáctica de sus elementos, lo individual y concreto no queda sometido a una totalidad establecida. Dichas obras de arte apuntan de esa manera a una convivencia de lo diferente libre de dominio. Por ello, pueden ser vistas como modelos de lo no-idéntico.

La experiencia de lo no-idéntico en el arte expresa una relación de aproximación paradójica, una distancia que, siendo insuperable, se acorta hasta la cercanía más próxima. Precisamente aquí se ve que lo no-idéntico no es la pura facticidad, sino la utopía de una relación sin dominio con la naturaleza externa e interna. Pero esa utopía no es lo completamente otro de lo fáctico. Más bien se alimenta de la indigencia de todo lo existente, que se manifiesta en la rememoración de su génesis y de la historia de sufrimiento vinculada a ella. Lo que es “más” de lo que es, se da en aquello que existe como pasado no liquidado, que insta a hacer efectivas sus pretensiones y expectativas, sin que se pueda decir si esto se va cumplir.

Pero las obras de arte no tienen que expresar abstractamente la luz de la reconciliación ni mucho menos representar la realidad como si estuviera reconciliada. Más bien tienen que permitir a los elementos de la realidad falsa e injusta constituirse en nuevas constelaciones de tal manera que dicha realidad aparezca bajo la luz de la reconciliación. La intención de una vida verdaderamente humana se articula en el arte sólo de un modo negativo, como expresión de la experiencia de sufrimiento. Por eso, el arte ha de “testimoniar lo irreconciliado y al mismo tiempo reconciliarlo tendencialmente”.⁶⁸

Lo cualitativamente nuevo y distinto sólo aparece en el arte en correspondencias con el pasado a través de su negación determinada, que se articula como dialéctica entre la expresión mimética y la construcción racional. El arte es expresión del sufrimiento por medio de su dimensión expresiva. Pero por medio de la construcción racional, que también le es propia, intenta resistir al sufrimiento y mantener abierto el horizonte utópico de su superación. De esta manera el arte se convierte en recuerdo de una promesa: de la promesa “de felicidad, que es quebrantada”.⁶⁹

El recuerdo de la felicidad en cuanto felicidad perdida recibe en el arte el mismo valor crítico que el recuerdo del sufrimiento: es “reflejo de la esperanza pasada”, de posibilidades perdidas, que son acogidas por el presente como un futuro prometido. Dicha esperanza se transforma dentro del recuerdo en anhelo y ansia de plenitud dirigidas al presente. Pero aun logrando realizar esta paradoja, el resultado del arte seguirá siendo apariencia y no reconciliación real. No obstante, porque el arte no enmascara esa antinomia, es decir, ser aparición de la reconciliación y al mismo tiempo su apariencia ilusoria, porque no encubre su carácter irreal y aparente, por ello promete en la apariencia lo que no es tal: la reconciliación real.

NOTAS

1. Un recurso usado repetidamente por cierta línea de críticas a Adorno es precisamente calificar su filosofía de criptoteología o de teología con otros medios. Cfr., entre otros, M. Theunis-sen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch politisches Traktat*. Berlin 1970, p. 33; Id.: “Negativität bei Adorno”, en: L.v. Friedeburg J. Habermas (ed.): *Adorno-Konferenz 1983*, Fráncfort d.M. 1983, p. 60; T. Koch . M. Kodalle: “Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart”, en: T. Koch

- K.M. Kodalle H. Schweppenhäuser: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart et al. 1973, p. 23.
2. Th.W. Adorno: *Philosophische Terminologie I*, R. zur Lippe (ed.), Fráncfort d.M. 1982, p. 127 [trad. cast. Madrid 1983, p. 95].
 3. Sobre la importancia de la relación con W. Benjamin en el origen del pensamiento de Adorno, cfr. S. Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics. Th. W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks/Sussex 1977.
 4. Cfr. *Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. (Ed.) H. Lonitz. Fráncfort d.M. 1994, p. 72ss [trad. cast., Madrid 1998, p. 66ss].
 5. Cfr. *op. cit.*, p. 90 [trad. cast., Madrid 1998, p. 78].
 6. Cfr. Th.W. Adorno: "Theses Upon Art and Religion Today", en: *Noten zur Literatur*, en: *Gesammelte Schriften*, ed. por R. Tiedemann et al., Fráncfort d.M. 1970ss., [cit.= GS] T. 11, p. 647. Adorno llega incluso a constatar en sus *Estudios sobre el carácter autoritario* que las convicciones religiosas seriamente internalizadas se convierten en una fuente de resistencia frente los prejuicios étnicos (cfr. Id.: *Studies in the Authoritarian Personality*, en: GS 9, p. 437).
 7. Cfr. Th.W. Adorno: "Vernunft und Offenbarung", en: GS 10, p. 608-616 [trad. cast. en *Consignas*, Buenos Aires 1973, p. 18-26]. La formulación teológica más atrevida de Adorno se encuentra en una carta del 25 de febrero de 1935 a Max Horkheimer: "... es sorprendente," —escribe Adorno— "de qué manera tan plena coinciden las consecuencias de su "ateísmo" (en el que yo tanto menos creo cuanto más es explicitado, pues con cada explicación aumenta su ímpetu metafísico) con las de mis intenciones teológicas, por mucho que éstas le desazonen, pero cuyas consecuencias en cualquier caso ciertamente no se diferencian en nada de las tuyas yo podría establecer como el intento central de todos mis esfuerzos el tema de la salvación de lo que carece de esperanza, sin que me quedara nada más que decir; a no ser que, además del registro histórico del sufrimiento y de lo que no ha llegado a ser, yo piense en el lector sobre el que usted calla y que no obstante sería el único lector al que esa historia del sufrimiento de las criaturas podría ser dirigida. Y por lo demás creo que así como ninguno de mis pensamientos tendría derecho a existir si, confrontado con su ateísmo, no se mostrara sincero y verdadero, tampoco se podría pensar ninguna de sus ideas sin ese "hacia qué" en cuanto fuente de energía a través de la muerte, que tanto más actúa en su pensamiento cuanto más intenta usted impermeabilizarlo contra él; como una especie de rayos que no sólo no son detenidos por ningún muro, sino que además poseen la fuerza de iluminar lo más íntimo del muro mismo." (M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 15, Fráncfort d.M. 1995, p. 382.) Sin embargo, esta forma de hablar de un "lector" o una "fuente de energía" de un modo tan personalizado no se encuentra en Adorno en ningún otro lugar. Es más, parece que el problema del sufrimiento que transita por estas líneas y exige un destinatario al que presentarlo o al que reclamarle, se convertiría en la mayor dificultad para aceptar la idea del Dios revelado. "El sentimiento que, después de Auschwitz, se opone a cualquier afirmación de positividad de la existencia en cuanto charlatanería e injusticia contra las víctimas, que se opone a que se arranque de su destino un sentido, por muy depurado que sea, tiene su razón de ser objetiva en los acontecimientos que

- condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente.” Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, en: *GS* 6, p. 354 [trad. cast., Madrid 1984, p. 361].
8. Cfr. M. Horkheimer -Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en: *GS* 3, p. 239ss. y 253ss. [trad. cast. Madrid 1994, p. 254ss. y 266ss.].
 9. Cfr. Th.W. Adorno: “Die Aktualität der Philosophie”, en: *GS*, T. 1, p. 325 [trad. cast., Barcelona 1991, p. 73].
 10. *Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. (Ed.) H. Lonitz. Fráncfort d.M. 1994, p. 90 [trad. cast., Madrid 1998, p. 78].
 11. Cfr. Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, en: *GS* 4, p. 218 [trad. cast., Madrid 1987, p. 250]. Para un análisis detenido de este aforismo, cfr. V. Gómez: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid 1998, p. 195ss.
 12. Cfr. Th. W. Adorno: “Charakteristik Walter Benjamins”, en: *GS* 10, p. 252 [trad. cast. en: *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1969, p. 130].
 13. Fácilmente puede reconocerse en esto la idea de W. Benjamin de la “salvación de lo que carece de esperanza”, que acompañó siempre los esfuerzos críticos de Adorno. En esa idea se unen de forma comprimida tanto una vinculación radical a lo intramundano como un anhelo de salvación sin concesiones. Cfr. M. Brumlik: “Theologie und Messianismus im Denken Adornos”, en: H. Schröter S. Gürtler (eds.): *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster 1986, p. 36. Sobre el concepto de salvación en Adorno cfr. también H. Schweppenhäuser: “Die Religion in der Kritischen Theorie”, en: *Evangelischer Erzieher* 23 (1971), p. 173-181; T. Koch K.-M. Kodalle - H. Schweppenhäuser: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th.W. Adorno* Stuttgart et al. 1973; H. Hrachovec: “Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), p. 357-370; W. Ries: “—Die Rettung des Hoffnungslosen—. Zur Atheologia occulta@ in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos”, en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976), p. 69-81; P. Steinacker: “Verborgenheit als theologisches Motiv der Ästhetik”, en: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 23 (1981), p. 254-271. Frente a los intentos de explicar teológicamente la idea adorniana de salvación, creemos que ella representa más bien una interpretación materialista de la teología que debe ser reconocida en cuanto tal. Lo que Adorno pretendía era pasar a la filosofía materialista y a la teoría de la sociedad los contenidos de verdad de los temas teológicos, una vez transformados.
 14. Para Adorno, la negatividad es la “escritura invertida” de su opuesto. Así reformula la conocida frase de Spinoza “verum index sui et falsi” convirtiendo lo falso en “index sui et veri”. “Esto significa que partiendo de lo falso, es decir, de aquello que se conoce como falso, se determina lo verdadero. Y así como no debemos —dibujar en todos sus detalles— la utopía, tampoco sabemos cómo sería lo verdadero, pero sí que sabemos exactamente lo que es falso.” (“Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno”, en: *Gespräche mit Ernst Bloch*. (eds.) R. Traub - H. Wieser. Fráncfort d. M. 1975, p. 70).

15. La crítica del pensamiento identificador realizada por Adorno no puede entenderse si no se ve su conexión con la organización social y los procesos históricos que lo han generado y que él, en cuanto su expresión, refuerza y sostiene. “El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son uniformados, pulidos —como se decía en el ejército—, hasta que se los extermina literalmente como desviaciones del concepto de su completa nulidad. Auschwitz confirma el filosofema de la pura identidad como la muerte.” Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 355 [trad. cast., p. 362].
16. Th.W. Adorno: “Zu Subjekt und Objekt”, en: *GS 10*, p. 743 [trad. cast. en *Consignas*, op. cit., p. 145], la cursiva es nuestra.
17. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort d. M. 1988, T. I, p. 523 [trad. cast. Madrid 1987, p. 498].
18. M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 58 [trad. cast., p. 93].
19. Cfr. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*. Fráncfort d.M. 1984, p. 489 [trad. cast., Madrid 1989, p. 411].
20. Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, en: *GS 7*, p. 104 [trad. cast., Madrid 1971, p. 92]. Habermas contempla este planteamiento con gran escepticismo. La idea de una “naturaleza que abre los ojos” o la de una “resurrección de la naturaleza” no son para él más que residuos románticos de una fantasía utópica, no sometibles a concretización conceptual. Respecto a la crítica de la idea de una resurrección de la naturaleza cfr. J. Habermas: *Theorie und Praxis*. Fráncfort d.M. 1978, p. 348ss. y Id.: *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort d.M. 1991, p. 163ss. [trad. cast., Madrid 1975, p. 147ss.] No podemos renunciar, escribe Habermas, “a la explotación necesaria de la naturaleza externa por mor de la eliminación de una represión social evitable. El concepto de una ciencia y una técnica categorialmente distintas es tan vacío como la idea de una reconciliación universal carece de fundamento. Esta idea tiene otra razón de ser: la necesidad de consuelo y de confianza frente la realidad de la muerte, necesidad a la que la crítica más ferviente no puede dar satisfacción” (*ibid.*, p. 177 [trad. cast., p. 159]). Pero habría que plantearse si, una vez que se dé espacio a la idea de una comunicación libre de coacción, considerando además la dialéctica de dominación de la naturaleza exterior e interior, podrá permanecer la idea de emancipación sin ir más allá de sí misma o si, por el contrario, no tendrá que ampliarse a un trato fraternal con la naturaleza (cfr. A. Allkemper: *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*. Paderborn et alii 1981, p. 240, nota 531). Habermas mismo admite la relevancia de una relación estético-moral con la naturaleza para el comportamiento moral, aunque carente según él de valor cognitivo: “El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la creatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: las intuiciones que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos.” (Id.: *Vorstudien...*, op. cit., p. 515 [trad. cast., p. 431s.]) Sólo que Habermas considera que en este tipo de experiencias y en su formulación lo que se manifiesta no es otra cosa que los límites de la ética discursiva y lo destierra al ámbito prediscursivo del mundo de vida o a la esfera estético-expresiva.

21. Cfr. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, GS 4, p. 107 [trad. cast., p. 96].
22. Th.W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, op. cit., T. I, p. 129 [trad. cast., p. 97].
23. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, p. 62 [trad. cast., p. 158].
24. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., p. 108 [trad. cast., p. 97].
25. Cfr. M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 248 [trad. cast., p. 261].
26. Cfr. Th. W. Adorno: "Wozu noch Philosophie", en: GS 10, p. 465 [trad. cast. en: *Filosofía y superstición*, Madrid 1972, p. 16]. La conexión entre verdad y salvación se hace compresible, si se interpreta la verdad como redención definitiva de los fenómenos (cfr. R. Buchholz: *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentalthologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt a.M. et al. 1991, p. 126).
27. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 363 [trad. cast., p. 372].
28. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., p. 263s. [trad. cast., p. 234s.].
29. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 378 [trad. cast., p. 385].
30. Kant parte en su teoría de los postulados de la razón práctica de la insuficiencia de la praxis humana para realizar una justicia completa, aquella que alcanzaría también a los muertos. Es esa incapacidad la que justifica el postulado de la idea de trascendencia, idea que carece por su parte de significado cognitivo. Adorno, por el contrario, deja abierta la cuestión de la posibilidad de una realización histórica de la justicia y reclama el significado de la idea de trascendencia para el conocimiento de la negatividad histórica en la que se encuentra enredada la praxis humana. Sólo en una sociedad liberada sería posible decidir si dicha idea es más que el reflejo de nuestra esperanza (cfr. H.-E. Schiller: *Zergehende Tranzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*, en: M. Lutz-Bachmann (ed.): *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg 1997, p. 78). Adorno quiere salvar en la apariencia/ilusión metafísica de trascendencia algo más que una idea regulativa de la razón, es decir, el quiere salvar la posibilidad real de trascendencia en lo existente. Pero dicha posibilidad sólo se manifiesta en el instante mismo del derrumbamiento de la metafísica. "El impulso trascendedor no busca un más allá del mundo histórico, sino una constitución distinta del mundo (A. Wellmer: 'Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes', en: D. Henrich H.-P. Horstmann (eds.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongre 1987*. Stuttgart 1988, p. 771).
31. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 358 [trad. cast., p. 365].
32. *Op. cit.*, p. 29 [trad. cast., p. 26].
33. Cfr. *op. cit.*, p. 377 [trad. cast., p. 384].
34. *Op. cit.*, p. 385 [trad. cast., p. 392].
35. Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., p. 81 [trad. cast., p. 71s].
36. Th. W. Adorno: *Kierkegaard*, en: GS 2, p. 143 [trad. cast., Caracas 1968, p. 166].
37. W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, ed. p. R. Tiedemann et. all., Fráncfort d.M. 1974, Tomo I/3, p. 935.
38. W. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., p. 343. [trad. cast., Madrid 1990, 159].
39. Th. W. Adorno: "Die Idee der Naturgeschichte", en: GS 1, p. 359 [trad. cast. en: *Actualidad de la filosofía*. Barcelona 1991, p. 125].

40. Cfr. W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op. cit., Tomo V, p. 592.
41. Th. W. Adorno: "Reflexionen zur Klassentheorie", en: *GS* 8, p. 376.
42. Th. W. Adorno: *Kierkegaard*, op. cit., p. 180 [trad. cast., p. 209].
43. *Op. cit.*, 196 [trad. cast., p. 225].
44. Th. W. Adorno: "Marginalien zu Mahler", en: *GS* 18, p. 235.
45. Th. W. Adorno: *Kierkegaard*, op. cit., p. 198 [trad. cast., p. 228].
46. Th. W. Adorno, en: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 12, Fráncfort d.M.1985, p. 461.
47. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 362 [trad. cast., p. 369].
48. Th. W. Adorno: "Versuch, das Endspiel zu verstehen", en: *GS* 11, p. 319.
49. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 370 [trad. cast., p. 378].
50. M. Horkheimer y Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 40 [trad. cast., p. 77].
51. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 353 [trad. cast., p. 359].
52. *Op. cit.*, p. 26 [trad. cast., p. 23].
53. M. Horkheimer y Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 57 [trad. cast., p. 92].
54. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 358 [trad. cast., p. 365].
55. *Op. cit.*, p. 360 [trad. cast., p. 367].
56. *Op. cit.*, p. 395 [trad. cast., p. 401].
57. *Op. cit.*, p. 400 [trad. cast., p. 405].
58. *Op. cit.*, p. 99 [trad. cast., p. 96].
59. *Op. cit.*, p. 203 [trad. cast., p. 204].
60. *Op. cit.*, p. 192 [trad. cast., p. 192].
61. *Op. cit.*, p. 163 [trad. cast., p. 163].
62. Un aspecto importante de la crítica de Habermas a la antigua Teoría crítica consiste precisamente en la afirmación de que ésta opone a la universalización exagerada de la racionalidad medios-fines una teoría contradictoria de la mimesis. El concepto de mimesis de Adorno y Horkheimer designa, según Habermas, lo otro de la razón instrumental, por ello no puede ser recuperada en el discurso (cfr. J. Habermas: *Theorie des kom. Handelns*, op. cit., T. I, 512ss. [trad. cast., p. 487ss.]). Más bien habría asumido el papel de lugarteniente de una razón originaria, cuyo lugar ha sido usurpado por la razón instrumental op. cit., p. 512, nota [trad. cast., p. 487]). Pero esto es precisamente lo que ella no puede hacer, puesto que la mimesis representa lo otro de la razón. Acertadamente rechaza H. Hesse esta interpretación habermasiana, pues un constante motivo del pensamiento de Adorno y Horkheimer es la crítica de toda filosofía del origen o *prima philosophia* y el rechazo de la idea de un origen incólume, de modo que para ellos también la mimesis está afectada por la misma ambivalencia que el pensamiento conceptual (cfr. H. Hesse: *Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie als Kritik des neuzeitlichen Rationalität*. Fráncfort d.M. 1984, p. 143, nota 20). La interpretación que Habermas hace del concepto adorniano de mimesis es en el fondo una proyección de su propio esquema de pensamiento. Él busca un punto de apoyo arquimédico e inatacable para la crítica y cree poder alcanzarlo estableciendo una separación originaria de dos ámbitos lógicamente diferentes trabajo e interacción. Desde esa perspectiva puede explicarse su designación de la mimesis como lugarteniente de la razón. Sin embargo, para

Adorno, mimesis y pensamiento son dos aspectos de la subjetividad que participan de igual modo en la lógica del dominio de la naturaleza y que a pesar de ello no se agotan en dicho dominio. Ambos están activos en la misma medida en los fenómenos culturales que interrumpen el continuo de la autoconservación salvaje e irreflexiva. Cfr. J.P. Arnason: *Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie*, en: A. Honneth - A. Wellmer (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin/New York 1986, 214s. Para una elaboración más completa del concepto de mimesis en Adorno, cfr. J. Früchtl: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno* Würzburg 1986.

63. Cfr. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op cit.*, p. 21 [trad. cast., p. 18].

64. Cfr. *op. cit.*, p. 27 [trad. cast., p. 25].

65. *Op. cit.*, p. 201 [trad. cast., p. 202].

66. Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, en: *GS 7*, p. 200 [trad.cast., Madrid 1971, p. 177].

67. Cfr. *op. cit.*, p. 450 y 263 [trad. cast., p. 395 y 233].

68. *Op. cit.*, p. 251 [trad. cast., p. 222].

69. *Op. cit.*, p. 205 [trad. cast., p. 181].