

en los debates en medios de comunicación, permite a Müller-Doohm rastrear las posiciones de Adorno, tanto de apoyo a las reformas universitarias y de protesta a los medios autoritarios de represión por parte de las autoridades, cuanto su resistencia a ser instrumentalizado por cualquier tendencia política como figura pública, su escepticismo frente al deseo de convertir la teoría en praxis política inmediata, y su deseo de conservar su autonomía intelectual.

La biografía también incluye numerosas reseñas sobre las obras principales de Adorno y sus ensayos más importantes. Por desgracia, el análisis micrológico de las circunstancias históricas y sociales en las que vivió y trabajó Adorno, además de la descripción de sus múltiples contactos en influencias intelectuales, impide que Müller-Doohm se extienda en el comentario de las obras. Buena parte de las reseñas de las obras adolece, por tanto, de un cierto esquematismo que tiende a simplificar el pensamiento adorniano. El valor de la biografía de Müller-Doohm radica, ante todo, en la cantidad ingente de información nueva que el investigador sacó a la luz a partir de su extensísima documentación de la cual dan cuenta las exhaustivas bibliografías, y la lista de las composiciones de Adorno incluidas en los apéndices finales. Habrá que esperar la traducción de las otras dos biografías de Adorno publicadas en Alemania con motivo del centenario de su cumpleaños (*Adorno. Eine politische Biographie* de Lorenz Jäger y *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie* de Detlev Claussen) para acceder a otras perspectivas sobre la vida y la obra de un pensador tan complejo como Theodor W. Adorno.

Patricia Trujillo
Departamento de Literatura
Universidad Nacional

Zamora, José Antonio. *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta, 2004. 313 páginas.

El desembarco en Normandía y el asalto de las tropas Soviéticas a Berlín significaría un punto final del desastre perpetrado en *Auschwitz*. Pero para Adorno, el entusiasmo que pudiera surgir de este final del genocidio no puede reconciliar el barbarismo de los campos de exterminación nazis con el planteamiento de un decurso histórico donde la guerra entre las naciones asegure la marcha de la humanidad hacia una constitución perfecta y hacia un estado de ciudadanía mundial. Es más, la confrontación bipolar entre países aliados y gobiernos fascistas es una apariencia, ya que el barbarismo nazi no resulta ser un *impase* o desvío

del proyecto civilizatorio de la modernidad –en el que se incluye el triunfo de la democracia occidental con la caída del muro de Berlín- sino una consecuencia de su carácter constitutivo.

Así pues, la tesis sobre la que se erige el acercamiento de Adorno a *Auschwitz* parte de la identificación entre barbarie y civilización. Dicha relación ha permanecido oculta debido a que la racionalidad dominante justifica la barbarie creando una división –con carácter práctico- entre culturas desarrolladas y culturas ancestrales o, simplemente, entre bárbaros y civilizados. Es una dominación que tiene una base real en el proceso de producción y distribución capitalistas, pero que necesita además, ser descubierta por la lógica del psicoanálisis y su idea de retorno de lo reprimido en el síntoma, para obtener un espectro más amplio y profundo de la sociedad que hizo posible *Auschwitz*. Estos son los terrenos de la crítica de Adorno a la Modernidad que trata de recuperar José Antonio Zamora en su monografía, haciendo una precisa referencia a la manera en que el exterminio nazi se convirtió en el lente con el que el pensador de Frankfurt miró el destino de su época.

No se trata de exponer la recepción que Adorno hace del holocausto como si las claves de su pensamiento se pudieran encontrar en los mismos hechos sino de ubicar esta recepción en el centro de la relación barbarie - Modernidad. A lo largo de 6 capítulos se despliegan los elementos que ya se plasmaban en *Dialéctica de la Ilustración* en un recorrido que continúa por las preocupaciones y categorías que se expresan en *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética*; en éste recorrido se muestra el conjunto de fenómenos culturales, sociales y artísticos que tocaron a Adorno y la manera como él los analizó. Por esto, el libro de Zamora resulta una buena introducción al pensamiento de Adorno para el lector no experto. Esta indagación encuentra su unidad en la consabida tesis que Adorno cifró en la escatología judía; tras la identificación entre racionalidad moderna y barbarie se alza la idea de que la “prohibición de imágenes de lo sagrado” en el arte es la única forma de rescatar la memoria y la exigencia de salvación de las víctimas de la historia.

La centralidad de *Auschwitz* en este diálogo con Adorno va de la mano con el rescate del sufrimiento en su obra, en cuanto allí se depositan las huellas de la promesa truncada del pasado que fue sepultado por el olvido y, a su vez, el anhelo de las víctimas de la historia. Este sufrimiento es el intersticio impreciso entre “el lado oscuro” de la Modernidad y su racionalidad ilustrada y en él se refleja toda la relación dialéctica entre ambas. La construcción crítica de esta relación es mediada por el pensamiento y el problema es cómo ubicar la posición de ese pensamiento introspectivo, puesto que él mismo, al tiempo que debe hacer una crítica

inmanente, debe separarse de su objeto para no caer en la falsedad. La decisión por guardar fidelidad al sufrimiento es la línea directriz que hace saludablemente paradójico el pensamiento de Adorno, puesto que lo primero que debe hacer el filósofo que quiere reflexionar sobre hechos como el holocausto es aprender cierto sentido de silencio. La posición de Adorno se perfila en analogía con la de los sobrevivientes de los campos de concentración, quienes a la vez que experimentan una necesidad irremediable por expresar su dolor, no pueden verbalizar sus historias fácilmente “por temor a hacerse cómplices de una traición a los muertos y su memoria bajo la apariencia de una comunicabilidad que ignora el abismo que la atraviesa y la frustra” (Zamora 28). Si *Auschwitz* tiene centralidad en el pensamiento de Adorno es porque ese pensamiento pretende rescatar una existencia desnuda que él mismo niega. Por ello, es necesario que toda reflexión sobre lo catastrófico comporte un proceso de anamnesis, por el cual los productos de la represión, que originan la anarquía de los instintos y las pulsiones tanáticas del hombre, serían liberados en un pensamiento que no reprodujera “la dominación sobre la naturaleza, la dominación social y la dominación en el sujeto.”

Lejos de un optimismo ingenuo, dicha vuelta del pensamiento contra sí mismo no tiene en Adorno la dignidad de una solución a las contradicciones que constituyen la barbarie. Sólo problematiza, a través de su negatividad, las salidas fáciles y las falsas conciliaciones. En este punto, Zamora se pregunta si el pensamiento de Adorno resulta meramente contemplativo y si, como ha enunciado cierta crítica, no es capaz de construir sobre las ruinas, que revelan ser el proyecto de la modernidad. El lector está invitado a tomar partido, ya que las posiciones que dialogan con la modernidad y se imbrican con ella son expuestas a medida que se muestran los caminos por los que Adorno fue conducido a su filosofía negativa. La lectura de Zamora deja en claro, en este punto, que, para Adorno, el pensamiento como esfera separada del mundo de la producción material debe reintegrarse al desarrollo dialéctico del que nace y del cual es abstraído y fosilizado como expresión de una contradicción real. Pero esta vuelta a la historia y este *continuum* histórico no significan apoderarse de la catástrofe por medio del pensamiento y redimirla sin más en una totalidad que la reconcilia con el *logos* hegeliano. Esta idea de totalidad, tal como Adorno la encuentra expresada en Lukács, es falsa y, precisamente, el pensamiento que quiera hacer justicia al sufrimiento debe desenmascarar la falsedad como condición de verdad-justicia de lo no idéntico. Así lo observaba Horkheimer:

También Lukács asegura que sólo puede ver ‘la verdad concreta del presente’ quien ‘es capaz de producir el futuro’; también

él vincula el conocimiento de la 'totalidad' a un 'sujeto-objeto', aunque en contraste con el Espíritu Absoluto a 'la conciencia de clase del proletariado realizada en la praxis'; por tanto, también él mantiene la identidad como condición de posibilidad de la 'verdad' y convierte una tal unidad supraindividual en portadora del saber y el acontecer. Un pensamiento materialista que contiene de modo integral la categoría de totalidad se contradice a sí mismo. (Cit. en Zamora 134)

Parodiando la famosa expresión de Hegel "el todo es lo verdadero", Adorno dice que "el todo es lo falso", expresión que además formaría el presupuesto metodológico de toda crítica que no quiera caer en el idealismo.

Así pues, concluye Zamora, sólo siendo negativo, el pensamiento desvela "la naturaleza en el sujeto", hace palpable una nueva relación entre hombre y mundo como emergencia de una experiencia no recortada. Esta relación entre el hombre y el mundo no se determina en la expresión sujeto-objeto de la teoría idealista del conocimiento y, por ello, lo no idéntico no puede ser entendido como lo ente. De estas dos condiciones, de la totalidad revelada como falsa y del deslinde entre lo no idéntico y lo ente, se derivan las características de la dialéctica negativa, la cual rescata la voz de lo no idéntico que se revela contra la realidad, bajo cuya apariencia ha quedado atrapado. Pero, ¿cuáles son las características de esta filosofía que reivindica lo sufriente?

El pensamiento negativo no tiene un principio apriorístico, rechaza la idea de que en el desarrollo social existe una base material llamada infraestructura que determina mecánicamente las expresiones culturales y de pensamiento -la superestructura-, y que, en el proceso del conocimiento, alguno de los dos aspectos, el subjetivo o el objetivo, tiene primacía. Es tarea del filósofo revelar la falsedad de las oposiciones que se generan a partir de la dominación; esto sucede en la medida en que el pensamiento despliega la dialéctica que las hizo posibles y las comprende desde su necesidad y base real -no para aceptarlas sino para evidenciar la emergencia de su transformación-. De allí se deriva una segunda característica, a saber, que todos los productos de su actividad de pensamiento serán a su vez desplazados en un movimiento que no termine en la feliz salvación de las víctimas de la historia con un principio que se ajuste a su concepto, pues de ser así, "en el concepto de lo no idéntico se realizaría de nuevo el mismo proceso identificador contra el que Adorno protesta, tal como lo criticara en Hegel" (Zamora 217). Y, en virtud de lo anterior, la dialéctica sobre la que se realiza tal crítica a la racionalidad dominante no puede aspirar a realizar un rescate positivo

de lo no idéntico, sino tan sólo acercarse a ello de manera negativa. Esto es así además, porque lo no idéntico, aquello que es incorporado en el concepto dominante y anulado en su inmediatez, no debe ser justamente ello, lo inmediato, sino el resultado de una mediación en la que se determina y cosifica sin ser éste el último umbral de su revelación. “Lo no idéntico no designa una realidad que se encuentra más allá de toda mediación, sino que expresa la conciencia de que esa realidad no se agota en la mediación” (217).

En esto consiste el carácter aporético de la filosofía de Adorno que Zamora quiere resaltar una y otra vez y que retoma lo mejor de la filosofía crítica de Kant en la que siempre se posterga el encuentro entre la dimensión moral del obrar y los fenómenos de la historia:

Desde esta perspectiva la filosofía se transforma en una especie de trabajo de Sísifo. No puede dejar de pensar en conceptos. Pero con ellos asume la falsedad y la culpa de la identidad. No le queda más que revelarse contra toda forma de olvidar el olvido inevitable que supone esa falsa identidad, asumir el trabajo de la autorreflexión y repensar su propia falsedad, para, si es posible, corregirla. Intentar abrir lo no conceptual por medio de los conceptos pero sin identificarlo con ellos, es decir, ir más allá de los conceptos por medio de ellos. (216)

Signo de esta anticipación, de aquello que no se determina en la mediación ni se resigna a la repetición ciega de todo lo que existe históricamente, es el arte. En este punto, la dialéctica negativa se convierte en una filosofía estética que, junto a Benjamin, busca la posibilidad de redención de lo sufriente a través de la “imagen dialéctica”. Pero, ¿qué papel tiene el arte en este proceso de crítica? No ciertamente el de realizar por vía de la fantasía y la imaginación una conciliación más o menos verosímil. El arte no debe imitar un estado paradisiaco ubicado en un pasado clausurado, anterior a los procesos de dominación que separan al hombre de la naturaleza y lo escinden como individuo. También debe abandonar la pretensión romántica de síntesis, según la cual lo infinito viene a ser representado en lo finito. De esta manera lo absoluto, en cuanto poder redentor que niega la particularidad y la ahoga, seguiría cumpliendo su papel ocultador de lo sufriente.

Esto no quiere decir que en el arte no exista una pretensión de lo absoluto. Precisamente, en ello consiste el rescate de la teología por parte de Adorno. Pero tratándose de la *teología inversa* este absoluto ya no es el que desprecia a lo no idéntico como un reino diferenciado del reino de los cielos. Esta última metafísica pretende desengañarnos de una

existencia pasajera y efímera azuzando la muerte en su contra. Al contrario, para Adorno el más allá que promete la salvación de la metafísica idealista es precisamente la consolación engañosa del mundo y la ratificación fetichista de que lo que existe “tiene que ser así y no de otra manera.”

Zamora explica que cuando el hombre vuelve su espalda a lo absoluto y mira bajo el prisma de su luz el rostro de los objetos, la muerte es lo único que se revela como su imagen más propia. Y es precisamente la imagen de un mundo desprovisto de divinidad la que restituye el cielo que parece estar más allá del objeto a la historia de su propio sufrimiento, lo que, en vez de terminar afirmándolo, lo liberaría de la relación de dominio en la que cayó en el olvido. Así lo sintetiza Zamora:

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. Ahora bien, 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. (296)

Esta esperanza que asoma en los objetos consiste en palabras de Adorno en “la imposibilidad radical de pensar que la muerte sea lo absolutamente último” (cit. en Zamora, 287). Mas, tal exigencia de salvación no se hace al margen de la propia idea de muerte sino en su rescate de la metafísica idealista, en la cual ésta es la medida que “supera” románticamente los sueños vencidos en la tierra, en la reintegración a un más allá eterno.

Mas en este punto se erige la prohibición de representar imágenes que fijaran la trascendencia puesto que, como agrega Zamora, “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” (293).

La empresa que Zamora asume con su libro hace que este tenga un tono analítico. La exposición es muy clara y el lenguaje realiza frecuentes giros ingeniosos de pensamiento que hacen más atractiva y comprensible la lectura del libro. Esto es así, porque mostrar a la luz de nuestros días la vigencia del pensamiento de Adorno requiere de aclaraciones que no pueden desligarse del *telos* de su obra. En esto, el lector reconoce que el estudio quiere diferenciarse de una exposición de las categorías de la filosofía de Adorno en el museo de la letra muerta. Si bien es cierto que

el pensamiento estético de Adorno tiene todavía mucho que decirnos para pensar el presente, también lo es que el diálogo con otros interlocutores de la modernidad como Lukács, tampoco está clausurado.

*Alexander Caro
Estudios Literarios
Universidad Nacional*

