

Comentario de libros

José A. Zamora,
Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie,
Trotta, Madrid, 2004.

Puede ser que, entre los pensadores europeos del siglo pasado, los que siguen teniendo más vigencia en el siglo XXI no sean Heidegger o Sartre, sino W. Benjamin y T. Adorno. En España, una de las voces más autorizadas sobre este último es la del autor del libro que ahora presento, libro que comienza con la pregunta por el “después de Auschwitz” (pregunta filosófica, que desemboca en teológica) y se cierra con un capítulo titulado “teología inversa”, donde temas teológicos (como la salvación y la prohibición de las imágenes de Dios) se convierten en no teológicos. Vamos a seguir su trayectoria sin más preámbulos.

1. *Después de Auschwitz.* A Adorno siempre lo torturó la pregunta de cómo, después de Auschwitz, era posible todavía pensar en positivo, sin cometer una infamia para con las víctimas (tema que la teología retomó también y se preguntó “cómo hablar de Dios después de Auschwitz”). Y eso no sólo por la cantidad increíble de dolor y maldad constitutiva del holocausto, sino, además, porque éste no es meramente “un incidente en la marcha triunfal de la civilización” (p. 43), sino un problema de nuestra civilización y de nuestra cultura racional y moderna, dado que tuvo lugar en una fase avanzada de ésta. He hablado de maldad, porque en el holocausto no se trató sólo de aniquilación de vidas humanas como medio para un fin económico, político o bélico, sino *como un fin en sí mismo*, ya que no sirvió a ningún objetivo externo. Por eso, no hay que contemplar Auschwitz desde la totalidad de la historia, sino contemplar la historia desde él (p. 49).

La identificación entre modernidad y progreso ha caído hecha pedazos para siempre: la barbarie no es cosa de los de fuera (según la etimología de la palabra *barbaroi*), sino que nuestra barbarie ha superado la de los supuestos “no civilizados”. Una tesis que queda reforzada cuando miramos los años posteriores a Adorno, en la historia del mundo. Para él hay, además, una vinculación de nuestra crueldad con nuestra racionalidad económica, la cual lleva a una cierta

racionalización del crimen. Un reflejo de esto puede ser el que “hoy resulta imposible pasar por alto que la democracia de la sociedad de masas no excluye la manipulación de las mismas” (p. 21).

El autor se propone entonces algo así como “buscar la vinculación entre genocidio y modernidad en el pensamiento de Adorno” (p. 26), aun sabiendo que contamos con el déficit de que ni nuestra reflexión, ni la misma narración de los supervivientes pueden adentrarnos en las dimensiones más hondas del holocausto. Por eso, muchas víctimas preferían callar porque —citando a Lévinas— “por mucho que sepáis lo que ha pasado no lo sabréis nunca” (p. 38). Por eso, como veremos, Adorno hará muchas incursiones en el mundo del arte por ser más capaz que la mera razón para transmitir un estremecimiento: el arte no pretende decir lo indecible, sino decir *que no puede decirlo* (cita de Adorno, en p. 37); y lo indecible es aquí “esa inconmensurabilidad de Auschwitz, respecto a la experiencia humana” (p. 41).

Así, el “después de Auschwitz” significa, para Adorno, más o menos esto: “resulta idiota pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar ‘normalmente’, y aún más que la cultura podrá ser ‘restaurada’. Como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación” (citado en p. 43). La lección que se sigue de Auschwitz da título al siguiente capítulo del libro:

2. *La civilización devora a sus hijos*. Se analiza aquí el antisemitismo del cual voy a prescindir ahora (aunque Adorno y Horkheimer veían sus raíces mucho más allá del antijudaísmo religioso, en un tipo de irracionalismo, que proviene de la razón dominante y que “tiene una razón específicamente económica: *disfrazar la dominación en la producción*”, p. 69).

Se analiza después el tema, tan querido para Adorno, y en el cual fue verdaderamente profeta, de la cultura como mera industria. Lo que hay en la cultura de dominio sobre la naturaleza ha sido absolutizado de forma catastrófica. Sus productos ya no son *también* mercancías, sino que lo son *absolutamente*; y la cultura irá dejando de ser crítica con la sociedad, porque no puede autocriticar sus propias condiciones sociales de existencia (p. 75). Al igual que ocurre con las otras mercancías de la sociedad de consumo, “ya no somos arrobados *por los bienes* de consumo, sino ante todo *por el acto* mismo de consumir” (p. 83). La cultura ya no sólo enmascara al mercado, sino que sucumbe por completo a él: el ardid comercial enmascara esta rendición, presentando sus productos estandarizados, según el antiguo eslogan *especially for you*. De ahí la vinculación profunda actual entre industria de la cultura y publicidad. “Esto tiene el efecto de una reduplicación de la realidad social en la que fácilmente la televisión, el medio de masas por excelencia, deja de ser un medio que informa sobre la realidad afuera, para convertirse tendencialmente en la realidad misma” (p. 95), dando, además, la impresión de una realidad en la cual todos los remedios están listos para todas las cuestiones.

Los efectos de esta industria son la integración social y el conformismo, vestidos con la apariencia de libertad, porque su influjo permanece, en gran medida inconsciente para los receptores. Y esa integración se consigue, aunque el esfuerzo y el rendimiento individual siguen siendo exigidos, pues “la felicidad y el éxito ya no dependen de ellos, sino de la suerte que es, por definición, más bien improbable” (97).

Antisemitismo e industria cultural son exponentes de un rasgo más hondo de la modernidad: la aniquilación del individuo donde, por razones económicas, se invierte el ideal antifeudal de la autonomía del individuo y que cuenta a su favor con un par de datos ambiguos: los proletarios hoy “tienen algo más que perder que sus cadenas” y ello hace que las ideologías ya no actúen como cemento de unión. Por otro lado, los poderes opresores son cada vez más anónimos y ello hace imposible dirigirse contra ellos, de modo que el yo, así debilitado, acaba desviando su rabia contra sí mismo, o proyectándola en algo exterior más débil.

3. *Dialéctica de la ilustración y modernidad catastrófica*. La obra clave de Adorno y Horkheimer (la *Dialéctica de la ilustración*) resulta hoy insuficiente para unos (los postmodernos como J. J. Lyotard) y exagerada para otros. Para los primeros porque, a pesar de su crítica, no se desprende del proyecto de la modernidad; para los otros, por lo radical de esa misma crítica. “Hay que seguir”, escribía Adorno, citando el final de una novela de S. Becket. Sin más.

Adorno cree encontrar un camino para poder seguir en el arte, porque intenta “conservar viva, conjurándola, la dinámica de la historia, o bien, frente a la congelación de la historia, elevar el horror a *shock*, a catástrofe” (citado en p. 129).

Zamora pasa revista a las diversas tomas de postura frente a la dialéctica de la ilustración (Habermas, Lukacs, Benjamín...). De este último, recogeremos, al menos una frase de los *Pasajes* (obra que acaba de aparecer en castellano) de innegable repercusión en teologías como la de J. B. Metz: “recordar y despertar están extremadamente próximos”. Nuestra sorprendente pérdida de memoria actual es, en realidad, un sueño: quizás aquel que J. Sobrino califica como nuestro “sueño de la cruel inhumanidad”. “El recuerdo apunta a la salvación de lo posible”, comentará Adorno. El olvido nos impide cobrar conciencia de que “la historia no puede ser interpretada como una marcha triunfal del espíritu al que se somete la naturaleza” (p. 158). *La historia es ante todo, historia de sufrimiento*. Pero lo establecido (a través, sobre todo, de la categoría de la mercancía absoluta), “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” (p. 159). El poder “sólo refuerza el dominio del poder”, mientras que “sólo aquello que fue derrotado y aniquilado reclama la redención pendiente” (p. 162).

Termina ese capítulo con dos reflexiones importantes, dedicadas al mito y al sacrificio. En teoría, la ilustración se caracteriza por su afán de eliminar el mito,

en favor de la razón. Pero acabó siendo una negación abstracta del mito, que sacrifica sus posibilidades de trascendencia, instaurando la inmanencia cerrada del dato o de la conciencia”, y olvidando que, por un lado, “no hay verdadera desmitologización sin crítica del mito, de lo que hay en él de eco de cuanto aterroriza al hombre” pero, por el otro lado, “tampoco hay verdadera desmitologización sin salvar su dimensión de trascendencia del horror, expresión del anhelo de redención de la creatura” (p. 170).

Al olvidar esto, la idea de emancipación de los seres humanos se vincula al dominio instrumental de la naturaleza; y de ahí se ha seguido que “lo que los seres humanos pretenden conocer de la naturaleza es usarla para dominarla completamente a ella y a los seres humanos” (cita de Adorno, en p. 165). Lo que importa, por tanto, no es el verdadero conocimiento de las cosas, sino que “los criterios sobre los que se organiza el saber producido por la ciencia son la utilidad y la calculabilidad”. Y Zamora vuela a citar a Adorno: “la Ilustración se comporta con las cosas como el dictador con los seres humanos: los conoce en la medida en que los puede manipular. El hombre de ciencia conoce las cosas en tanto que las puede producir” (p. 165). No es necesario subrayar la importancia de estas reflexiones, con vistas al problema ecológico. Limitémonos a concluir que “tras el abstracto valor de cambio, que preside la organización de la sociedad, queda enmascarada la historia de sufrimientos y esfuerzos del trabajo vivo y también la desigualdad y la explotación sociales” (p. 166).

Así, “aunque el proyecto emancipador de la Ilustración pretendía liberar a los seres humanos de la hegemonía generada por la coacción de los poderes naturales o de sus imágenes divinas proyectadas en el cielo fantástico de las religiones, sólo consiguió secularizar dicha coacción en la figura de un universo social sin escapatoria” (p. 166). Palabras que me parecen decisivas, y de las que se sigue una doble ironía.

En primer lugar, con ello, el proyecto ilustrado de liberar la subjetividad “es aniquilado por la racionalidad del rendimiento económico. El sujeto autónomo, convertido él mismo en mercancía conmensurable, queda atrapado en el universo de inmanencia sin salida, creado por la realidad económica” (p. 167). Difícil será decirlo de manera más exacta.

Y la otra ironía es que, de este modo, el proyecto ilustrado queda él mismo plagado de mitos, no porque haya en él un resto no dominado de irracionalidad, sino “en la misma racionalidad instrumental y del intercambio moderna” (p. 168). Y tanto Adorno como Zamora citan con satisfacción perceptible la sorna de Marx en *El capital*, cuando habla de “el mundo encantado, invertido y puesto cabeza abajo, donde *Monsieur Le Capital* y *Madame la Terre* como caracteres sociales y al mismo tiempo como simples cosas, persiguen fantasmas” (p. 168).

Pero ya hemos dicho que, además del mito, este capítulo se cierra con otra reflexión sobre el sacrificio, que también tiene un carácter muy dialéctico. “El factor de (auto-)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer, a la interpretación histórico-natural tanto del intercambio moderno como de la dominación instrumental de la naturaleza” (p. 171). Uno ha de morir por todos muchas veces. Y la posterior “apoteosis del elegido” no es más que “una racionalización del asesinato”. Así, la historia de la “civilización” se ha ido convirtiendo en historia “de la introyección del sacrificio”, de modo que “el dominio sobre los hombres y el dominio sobre la naturaleza están entremezclados, a lo largo de toda la historia” (cita de Adorno, en p. 173). No importa ahora si Adorno se aparta de Marx, dando la primacía a una filosofía del poder sobre el primado marxiano de la economía, o si —también para Adorno— el dominio sólo es efectivo a través del sistema económico.

Lo decisivo es que la dialéctica de la ilustración es tanto la de la dominación instrumental de la naturaleza como la de la constitución de la subjetividad y del intercambio mediado socialmente (p. 170). Y que, a través de ambas, la obra trata “de la dialéctica entre la constitución del yo y su negación, entre el dominio de la naturaleza y su destrucción, entre el progreso y la regresión, entre la universalidad del intercambio y la liquidación del individuo”. Y que la herida que, a través de esas contradicciones, le abre a la humanidad el instrumento razón, “sólo se sana con un plus y no con un menos de razón. Y ese plus sólo se alcanza incorporando la dimensión anamnética y mimética del pensamiento, a través de su crítica inmanente” (p. 175).

Aquí está explicado el título del libro: contra la barbarie no hay que dejar de pensar (que es lo que ahora domina, por miedo o por comodidad). Hay que pensar *más* pero, además, hay que pensar *de otra manera*. Pasamos así a un nuevo capítulo.

4. *El hechizo de la identidad y la fuerza crítica del recuerdo*. Adorno presuponía que *a esa racionalidad dominadora le es inherente el principio de identidad*.

Para comenzar, identidad entre el concepto y la cosa, que convierte a ésta en manejable y dominable, olvidando su irreductibilidad al concepto: “la dominación técnico-material de la naturaleza y la conceptual-ideal están entrelazadas de modo inseparable” (p. 189). Además, el principio del intercambio “nivela y elimina las espontaneidades y las cualidades singulares de los individuos”, y su lógica no sólo determina los procesos económicos, sino el conjunto de la vida social. Por eso, “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (frase de Adorno, citada en p. 191). Y, en concreto, ha de ser crítica del pensamiento identificador y, con ella, crítica de la filosofía idealista del sujeto.

Con una de sus frases dialécticas, Adorno reconoce, afrontando la antinomia kantiana entre libertad y causalidad, que “la identidad, condición de la *libertad*, es al mismo tiempo, de modo inmediato, el principio del *determinismo*” (citado en p. 200). Después se encarará con Hegel (“el todo es lo verdadero”) para establecer la totalidad como “una categoría crítico-negativa”, que facilite “salvar o ayudar a producir lo que no obedece a la totalidad, lo que le ofrece resistencia” y puede ser “potencial de una individuación todavía no existente y que está por formarse” (citas de Adorno, en p. 206).

Y entre eso que resiste a la totalidad está el sufrimiento: “basta una sola injusticia experimentada por un individuo para que quede patente la coacción que ejerce la sociedad” (p. 207). Se percibe aquí hasta que punto Adorno cumple su principio fundamental de pensar las cosas “desde la utopía”, desde la idea de salvación plena. Efectivamente, “*en la experiencia del sufrimiento queda establecido el límite que el pensamiento puede reconocer como su propio límite*” (p. 211): la totalidad, que parece no permitir ninguna exterioridad y garantizar la identidad consigo misma, se ve desmontada (desde dentro y desde fuera) por el sufrimiento como “agujón de lo no idéntico”, y esto permite a Adorno afirmar, invirtiendo a Hegel, que “el todo es lo falso”.

Por esta razón, encontramos en el sufrimiento “la fuente del desencantamiento del concepto”. Es como un *a priori*, en el sentido que “su existencia histórica *posibilita* la crítica de lo existente, al mostrar la no reconciliación de la realidad” (p. 214, subrayado del autor). La palabra subrayada sirve para matizar que el sufrimiento no es algo trascendente, sino histórico: de lo contrario, no sería eliminable. Esta observación creo que sirve para entender la pasión de Adorno por la dialéctica: lo no idéntico sólo es tal bajo la coacción de la identidad y, del mismo modo, “la dialéctica sigue estando bajo el hechizo de la identidad contra la que se rebela” (p. 216)¹. El pensamiento puede, por ello, manipular los objetos, pero puede también resistir a lo que se le impone, actuando como un “agujón negativo” y negando esa “mera facticidad”, que hace posible su hipostatización dominadora. Palabras que resultan de enorme actualidad, frente al dogma actual de la inexistencia de alternativas, el cual obliga a afirmar que “no hay más que lo que hay”.

La clave para pensar así, utópicamente, la da una palabra que describe una actitud: “*descentramiento*”. Esta actitud es la que permite al sujeto entregarse al objeto y hacer justicia a sus elementos cualitativos. Pero esta actitud se vuelve imposible por el debilitamiento del sujeto, a lo cual ya aludimos y que tiene lugar en el mundo administrado. Sólo el sujeto descentrado es capaz para lo diferente; y Adorno prefiere, por eso, hablar, no de identidad, sino de una *no-identidad*, pero sin sacrificio del sujeto (ver p. 225). *En el sufrimiento radica,*

1. El original, por errata dice revela

pues, la posibilidad de crítica radical, pero también de redención del pensamiento.

Y un elemento decisivo de esa forma de pensar lo tenemos en el *recuerdo*, mientras que el olvido es la característica esencial de una conciencia cosificada: “el olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella histórica de las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado” (cita de Adorno, en p. 227). La tradición más autorizada es la tradición “de lo frustrado, lo no realizado y dañado” (p. 229). El arte actúa aquí muchas veces como una “historiografía inconsciente”, en cuanto recuerdo de lo derrotado y reprimido, quizás posible.

Y además del recuerdo, el arte puede aportar la categoría de la mimesis, también degradada en el pensamiento actual identificador, pero capaz de llegar a ser algo así como “la forma originaria del amor” (citado en p. 238). Esto pide al amor orientarse incluso por el modelo del amor a los muertos. Y desde aquí es como el amor interpersonal podrá “representar la utopía de la disolución de la dureza del yo, de la tierna entrega a los otros y a las cosas, así como de la incapacidad para la dominación, esto es, *la utopía de una superación de la identidad narcisista*” (p. 238, subrayado mío). Ese amor, a su vez, hace posible el recuerdo, pues no es otra cosa que el amor que quiere conservar lo que perece.

Así, y para concluir este capítulo, “el amor crea la capacidad para liberar al objeto del amor de su cosificación por el dominio y para convertirlo en algo realmente vivo” (p. 239). Mejor no añadir nada a esta espléndida conclusión. O quizá un único añadido: ahora es cuando estamos capacitados para hablar de ética.

5. *Ética de resistencia, desde la vida dañada.* En el contexto de esta exposición, la ética habrá de ser, sobre todo, una ética de resistencia (¿por eso, quizá, Adorno no escribió ninguna ética?), atenta sobre todo al “imperativo categórico”, que Hitler nos ha dejado: que nunca más vuelva a repetirse, no ya Auschwitz, sino “nada semejante” a él. La crisis del sistema no es hoy aquel tipo de crisis comentada por Marx, que anunciaba la caída definitiva del capitalismo. Como hemos dicho, los proletarios tienen algo más que perder que sus cadenas: no hay posibilidad de una clase revolucionaria, ni de partidos de masas, a pesar de (o debido a) que persiste la tendencia monopolista de la economía. Pero Adorno sigue fiel a la exigencia de Marx que, para realizar la filosofía, a través de la praxis, reclama “una teoría adecuada a la nueva situación, que reflexione, además, sobre las omisiones de la antigua teoría” (p. 253).

Así nace la teoría crítica, que trata de buscar una transformación del pensamiento tal que haga imposible las repeticiones de Auschwitz. Sin aportar por ello recetas concretas, dado que, entre teoría y praxis, hay tanto “una mediación mutua como una irreductibilidad” (p. 254). El pensamiento debe resistir la coacción de la aplicación práctica, a la vez que reflexiona sobre su propia falta de libertad.

Otra vez, Adorno cree ver en la experiencia del arte “el lugarteniente tanto de una praxis mejor, como la crítica de la praxis vigente degenerada en dominio” (p. 257).

Esta ética habrá de ser provisional, puesto que en un mundo falso no existe vida justa. La libertad o es de todos o no es verdadera libertad y, por tanto, “en el mundo administrado en que nos encontramos no hay en realidad ética” (cita de Adorno, en p. 257). *El discurso moral dominante no es un fundamento de la sociedad, sino más bien un producto suyo*, que cumple una función dentro de ella. Y cabe preguntar si el aparente rechazo de Marx a todo recurso a la moral (que desaparecería con un cambio de condiciones sociales), no quería, en realidad, decir más que esto mismo: no quería rechazar todo *deber ser*, pero sí deducirlo, desde la realidad existente y sus tendencias emancipatorias. A semejanza de Nietzsche, “la crítica de la moral está movida por un *pathos* moral contra su papel ideológico, en la legitimación y sostenimiento de unas relaciones de dominación” (p. 260). Nietzsche fue uno de esos pensadores “movidos por la indignación sobre la falsedad de la sociedad” (cita de Adorno, en p. 260). Adorno intenta apropiarse de esta actitud, sin incurrir, como Nietzsche, a una negación de toda moral, la cual le impidió reconocer que la que él criticaba como moral de esclavos, “en realidad siempre ha sido moral de señores, esto es, la moral impuesta por el poder a los dominados” (cita de Adorno, en p. 261). La moral no es más que “resistencia frente a la inhumanidad”, y es, en sí misma, contradictoria, porque “siempre significa libertad y opresión al mismo tiempo. Esto determina la actitud que ha de tomar el pensador, Tiene que estar tanto a favor de la moral como en contra de ella” (p. 263).

Si esto cabe decir sobre sus contenidos, podemos añadir algo también sobre el impulso moral, en sí mismo.

No es fácil determinar cuál es el principio moral: la compasión puede tener sus ambigüedades narcisistas, aparte de que es casi imposible ponerse del todo en el lugar del hombre, y que quizá es insuficiente para enfrentarse del todo al mal objetivo. No obstante, la compasión supone un paso adelante, frente a la “frialidad burguesa”, que para Adorno “representa el principio sin el cual no hubiese sido posible Auschwitz” (p. 265). Tampoco puede fundarse la moral sólo en la reflexión, pese a que, “mientras el sufrimiento siga siendo experimentado, existirá un resto resistente a la integración”. Adorno, pensando otra vez desde la redención, busca “una situación de libertad en la que no fuesen necesarias ni la represión ni la moral, gracias a que el impulso instintivo ya no tuviese que expresarse de modo destructivo” (citado en p. 268). Cabe decir al menos que *es el sufrimiento acumulado el que enseña a la razón que el ser humano tiene una dignidad y que no puede ser vejado, ni humillado o aniquilado*.

Más difícil es todavía señalar la meta de la praxis moral. En nuestro mundo administrado “parece existir una brecha irrestañable entre el impulso espontáneo

que empuja a la acción solidaria y la reflexión no recortada sobre la destrucción de los potenciales de libertad y las posibilidades de una constitución racional de la sociedad” (p. 269). Al menos se puede señalar como *telos* de la praxis “la humanidad como utopía”. Y esta meta parece brotar de aquello que es el centro de los análisis sociales e históricos de Adorno: “el nexo existente entre la injusticia que preside las relaciones de dominio y el sufrimiento de los individuos que participan en ellas” (p. 272). Ello implica, como objetivo moral “la superación del sistema económico capitalista y las coacciones que le acompañan, derivadas de la apropiación injusta de la plusvalía y de la dominación de clases”. Porque en dicho sistema, “el crecimiento extremo de la productividad y la capacidad que le acompaña para acabar con el hambre... contrastan con la existencia de unas relaciones de dominación que lo impiden, y condenan a millones de seres humanos a la miseria o la muerte prematura” (p. 173).

Y otra vez, Adorno parece encontrar fuentes de inspiración moral en el arte, y la experiencia estética que es capaz de “modificar la iluminación de lo que conocemos” y, por eso, “en medio de la vida falsa libera fuerzas que pueden oponerse a la injusticia”. Fuerzas contrarias a la práctica del “hombre práctico”, donde se esconde el apetito feroz de la especie la cual, mientras se deje dominar por él y se fusione con el dominio, no podrá ser humanidad.

6. *Y para acabar: “teología inversa”*. Resulta imposible acabar la exposición de Adorno sin poner de relieve la pregunta de si lo que hemos expuesto es filosofía o teología. De ahí el título que da el autor a este último capítulo, donde retoma temas muy adornianos como los de la redención y la prohibición de las imágenes. Adorno era consciente, ya en 1962, de que la filosofía no puede sacarlo todo limpiamente de sí misma y de que “no existe nada en el reino del espíritu que no tenga su origen en el ámbito teológico y remita nuevamente a él” (citado en p. 279). Por eso, y sin dejar de criticar su función legitimadora, Adorno se interesa más bien por “la dimensión de verdad de los potenciales críticos de la misma”, para ver de heredar sus momentos de protesta y resistencia, frente a una inmanencia acabada, que cierra toda posible salida y excluye toda alternativa a la injusta realidad constituida.

Nociones teológicas, como la de redención o salvación, son fundamentales para desenmascarar tanto lo que existe como lo que no debe existir y sugerir el único estado que haría justicia a lo desfigurado y dañado en la historia. Pero la filosofía no posee ese punto de vista, del cual necesita para contemplar el mundo desde la salvación, “más bien se encuentra dañada con la misma indigencia que alimenta las exigencias de salvación que ella ha de articular”. Por eso, para ser posible, la filosofía debe “intentar comprender y articular su propia imposibilidad” (p. 284).

Me temo que estas palabras molestarán a muchos de nuestros ilustrados “a la violeta”. Pero quizá expliquen también la poca calidad y utilidad social de mu-

chas filosofías actuales, así como su poca capacidad para inyectar esperanza. Y para Adorno, “sin esperanza sería imposible la idea de verdad” (p. 285). El pensamiento sólo va más allá de sí mismo, por medio de la esperanza. Y como sólo el pensamiento que niega la injusticia es expresión de la verdad”, se sigue que ésta sólo es posible, para Adorno, “en la esperanza de que la opresión y la ausencia de libertad no tengan la última palabra” (p. 286). Reprimiendo esa esperanza, ya no podemos pensar nada en absoluto, porque no seríamos capaces de trascender lo puramente existente. Por eso, afirma Adorno que, aunque no se puede atribuir realidad al deseo, tampoco se puede dar sentido a la marcha absurda de las cosas y, por tanto, “afirmar de principio la imposibilidad de la utopía no es una violación menor de la prohibición de imágenes, que el intento de dibujarla en todos sus detalles” (p. 286).

Toda esta reflexión lleva también al tema de la muerte, que se convierte en una fuerza enormemente domesticadora, “si el morir sólo confirma la irrelevancia absoluta del ser vivo natural frente al absoluto social”. Una humanidad, para la que la muerte se ha vuelto tan indiferente como cualquiera de sus miembros, es una humanidad que ha muerto para sí misma y, por eso, podrá condenar a muerte a tantos seres, por vía administrativa. La fe en la resurrección de la carne está, por eso, “mucho más cerca del anhelo no garantizado de las creaturas que todas las sublimes ideas de la metafísica especulativa”. Y ese anhelo 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” (p. 295). Frase de gran profundidad, que nos abriría fácilmente a una comprensión de la sacramentalidad de lo real y de la realidad sacramental.

Resuena aquí, además, esa búsqueda de un pensamiento transformador, que ha caracterizado a la teología de la liberación. Véase si no, esta frase de Adorno: “ninguna palabra que suene desde lo alto, tampoco una palabra teológica, tiene derecho después de Auschwitz si no es transformada” (citado en 294). Sólo cabría añadir, con juego de palabras muy bíblico: transformada para ser transformadora; y estaríamos así en la teología de la liberación.

Adorno postula, por tanto, una secularización de la teología, que no sea la pura desmitologización abstracta, hecha por nuestra sociedad: porque sólo aquella podrá “proteger al conocimiento frente a la tautología de lo fáctico” (p. 292), en que nos movemos hoy. Y otra vez, vuelve a ser la experiencia estética o del arte la que sugiere la posibilidad de esa “profanación” (ahora, en el buen sentido del término) de lo religioso. La sugiere porque a ella pertenece el respeto, que es capaz de pretender “un estado de reconciliación que no se anexe lo ajeno con imperialismo filosófico sino que encuentre su dicha en que lo lejano y diferente siga siéndolo en la cercanía otorgada” (cita de Adorno, en p. 295). Y la sugiere también porque el arte no enmascara su contradicción: es aparición de la reconciliación pero, a la vez, apariencia ilusoria, que no encubre su carácter irreal y aparente (p. 297).

Termina J. A. Zamora haciéndose unas preguntas que son la única toma de postura que encontramos, ante el pensamiento expuesto de Adorno: ¿qué pretende de éste? ¿"Despotenciar a Dios, convirtiendo su realidad, antaño afirmada, en mera posibilidad? ¿O quizá superar la negativa actual a reducir el pensamiento y la acción humanas a su immanencia, aunque sin elevarlos por ello a una especie de poder, capaz de decidir sobre la trascendencia? Sea cual sea la respuesta que demos, debería quedar claro que, "para Adorno *las débiles huellas del absoluto sólo son perceptibles si se escucha el grito por su ausencia en la historia del sufrimiento humano*". Y esto puede ser puesto de relieve con una cita de los *Minima moralia* con la que concluye el libro: "aquello que trasciende la sociedad dominante no es sólo la potencialidad por ella desplegada, sino también aquello que no terminó de ajustarse a las leyes del movimiento histórico".

7. *Breve comentario.* Como acabo de insinuar, sólo he echado de menos, en esta magnífica obra, una toma de postura más amplia o al menos un cierto elenco de las preguntas que nos ha dejado Adorno, que son muchas. Sin pretensiones de exhaustividad (ni mucho menos), insinúo algunas, a modo de meros ejemplos.

¿Lógica de autodestrucción? En primer lugar, habría que valorar las acusaciones contra el pesimismo de Adorno: ¿es su pensamiento tan absolutamente negativo que acaba en lo que uno de sus mejores críticos califica como una "lógica autodestructiva" (*Logik des Zerfalls*)? Puede parecerlo, en un primer momento; pero habría que añadir a la vez que, al pensar siempre desde la redención y desde el propósito de evitar nuevos holocaustos, su pensamiento brota de una fuente superoptimista. Al pensar "desde el cielo", todo parecen infiernos: de aquí brota la inagotable dialéctica de Adorno.

La pregunta anterior creo que brota de otra más radical: *¿por qué el pensar de Adorno es tan irreconciliablemente dialéctico?* ¿A qué se debe esa forma tan antinómica de pensar, en donde toda afirmación se ve enseguida negada o amenazada, sin que nunca sea posible la reconciliación? La respuesta más convincente que hallo es la idea de Dios como única realidad plenamente reconciliada. Pero, tras la experiencia de Auschwitz, Adorno no podía afirmar la realidad de Dios, aunque admitiera su posibilidad.

¿Se puede pensar desde Dios sin afirmarlo? La reflexión anterior suscita otra vez la cuestión de si es posible pensar desde esa Reconciliación Total, sin afirmar a Esta, y si esto no lleva a un pensar iluso o utópico, en el sentido más negativo de esta palabra, lo que convertiría al pensar (con la frase famosa de Sartre) en "una pasión inútil". Es cierto que Adorno acepta la posibilidad (y hasta la necesidad) de Dios, y que su negativa a afirmarlo es más bien una aplicación del segundo mandamiento del decálogo, que prohíbe hacerse imágenes de Dios. Pero sus postulados sobre el pensar parecen llevar a una conclusión semejante a la que extraía J. Maréchal, al analizar la estructura del juicio y de la afirmación humana:

“en todo juicio se da una afirmación implícita de la existencia de Dios”. Pero Maréchal no pensaba “después de Auschwitz”...

El problema de las víctimas. Pensar siempre desde Dios equivale a pensar desde las víctimas de la historia y para ellas. Pero tampoco aquí puede faltar la dialéctica: las víctimas están expuestas, sea a una falsa victimación como medio de autoafianzamiento, sea al abuso de su nombre y de su causa para obtener rentabilidad política o del tipo que sea. En la España de hoy, desgraciadamente, no será difícil comprender algo de esto.

El arte como sacramento de salvación. A lo largo de mi exposición ha aparecido varias veces este recurso al arte, tan frecuente en la obra de Adorno. Sus alusiones me evocaban con frecuencia la célebre tesis de Dostoievsky y S. Weil: “la belleza salvará al mundo”. He intentado, en otros momentos, rescatar lo mucho que hay de válido en esa afirmación, pero evitando su manipulación escapista y conservadora. Prefiero, por eso, formular así: *la belleza anuncia que el mundo puede ser salvado* (aunque ese anuncio se vuelva cada vez más difícil con la deformación del arte y la belleza como mera industria).

Caben otras varias reflexiones, pero no es cosa de alargar más esta larga recensión.

José Ignacio González Faus