

José Miguel Rodríguez Zamora

La negación de la esperanza: dialéctica negativa y experiencia religiosa en T. W. Adorno

Abstract. *This paper studies the theological and the religious experiences in Theodore Adorno's Negative Dialectic. It analyses its anthropology as an aesthetic experience, as well as the oppressive origin of theological reason and religion's negative function.*

Key words: Atheism, negative dialectics, religious experience, Adorno.

Resumen. *Este artículo estudia la teología y la experiencia religiosa en la obra Dialéctica negativa de Teodoro W. Adorno. Analiza su antropología como experiencia estética y el origen opresivo de la razón teológica y la función negativa de la religión.*

Palabras clave: Ateísmo, dialéctica negativa, experiencia religiosa, Adorno.

Introducción

¿Porqué leer hoy a Adorno, el Oscuro? Cuando Teodoro W. Adorno publica su obra *Dialéctica negativa* en 1966, sólo le quedan escasos tres años de vida. En este libro, una especie de *summa* de la teoría crítica, el autor expresa su cosmología, su antropología y el caos de la historia.¹

Sin embargo, surgido en la época de la Guerra Fría y desplazado por las protestas estudiantiles y obreras del año 68, no conocerá la fama y será poco leído. Tiempo después, ya pasado el siglo XX, esta obra se ha convertido en una referencia para conocer los complejos

procesos de ese siglo y de la transición al actual. Temas que los miembros del famoso *Instituto de Investigación Social de Francfort* habían analizado desde los años veinte.²

Como es sabido, el argumento de la obra, es decir el testamento intelectual del autor, no es sino la rehabilitación del *momento de la corporeidad*. Y esta corporeidad encuentra su peculiar inserción en la obra de arte. En otras palabras, según Adorno la lógica propia e irreducible de la obra de arte es el lugar donde se superan las cadenas enajenantes de la racionalidad occidental. Con ello continúa la reflexión iniciada en la obra que escribiera conjuntamente con su amigo Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo* en 1947, y que a diferencia de la *Dialéctica negativa*, tuvo un éxito resonante y marcó a los intelectuales de izquierda de la época.

En realidad, esta obra, como toda la de Adorno, es una autorreflexión del sujeto desgarrado que se trata de comprender a sí mismo como una condición dialéctica en un mundo dominado por las fuerzas ciegas de la violencia. El autor pretendió ir más allá del positivismo, del idealismo, del existencialismo y del materialismo, las cuales, siendo categorías de la racionalidad filosófica, arrojaron a la humanidad en los brazos del terror.

En *Dialéctica del iluminismo* los autores constatan la irrupción de una nueva barbarie apoyada en los mecanismos culturales de dominación ideológica, la industria cultural, y la autodestrucción de la razón crítica en manos de su verdugo, la razón instrumental. El *logos* iluminador de la Ilustración no era sino Cronos que devoraba tanto a sus hijos como a sí mismo, y cuyas manifestaciones más modernas serían el

fascismo y el nazismo. Esta reflexión les permite concluir con un rechazo de la racionalidad occidental, expresado en un aforismo que se ha vuelto popular: "el mito es ya la Razón y la razón se convierte en mito".³ A partir de estos postulados Adorno inicia la reflexión de la *Dialéctica negativa*. En cierto modo es su continuación, pero es también una ruptura con la crítica radical que había propugnado anteriormente.

Este artículo revisa el lugar —o falta de lugar— que le atribuye Adorno a la teología y a la experiencia religiosa en su obra *Dialéctica negativa*. Para tener una idea más precisa se comenzará por revisar las categorías antropológicas básicas, lo cual permite ubicar al sujeto y a la conciencia crítica y enajenada; luego se revisarán las categorías de absoluto y de enajenación; posteriormente se verá con mayor detalle la concepción religiosa. Para Adorno, la experiencia religiosas y su reflexión, la teología, no son sino productos de la conciencia enajenada y de la dialéctica de la ilustración. Son productos de la dominación.

Homo sapiens y homo demens

¿Cuál es el mito de la razón? Para Adorno la razón constituye un objetivismo ontológico que lo abarca todo con su poder dominador. La razón técnica e instrumental, considerada en términos generales como positivización del mundo de la vida y de la historia, es la negación de la conciencia crítica y de la libertad. Ciencia, arte, cultura, tecnología, metafísica, política, y, por supuesto, religión y teología, son todos cómplices de la dominación y de la violencia.⁴ La necesidad se opone a toda restauración tanto en la teoría (metafísica) como en la acción (política). Con ello Adorno no hace sino reiterar uno de los *leitmotivs* de su pensamiento, la ya mencionada crítica a la racionalidad occidental, que ejemplificado en el mito de Odiseo, alcanza su cenit en la Ilustración europea.⁵ Una crítica que supone, ciertamente según este pensador, una racionalidad unida indefectiblemente a la negación, es decir, a la violencia.⁶ La justificación ideológica que opera en la esfera de la conciencia constituye la industria cultural, entendida como proceso

de autoperpetuación ideológica de la existencia autoritaria. En consecuencia, el subjetivismo no es sino la condición vacía del ser, algo así como la falsa conciencia del joven Marx, pero aún más radical. Pues para Adorno cualquier pretendida referencia a la subjetividad o a la existencia personal es un ente despojado de determinación. Al respecto afirma de forma lapidaria: "El concepto de subjetividad es tan ciempiés como el del ser y, por lo tanto, se le puede acomodar según se quiera. Su ambigüedad le permite equiparar el *dasein* a un *modus essendi* y eliminar a fuerza del análisis la diferencia ontológica."⁷ Precisamente, el paso a la *ipseidad* elimina cualquier prioridad ontológica del sujeto.

Sin embargo, a diferencia de la exageración crítica de la *Dialéctica del iluminismo* que borra toda posibilidad de reconstrucción, en *Dialéctica negativa*, se presenta un viraje más constructivo, pues ahora el autor ofrece una salida, la ya mencionada rehabilitación de la estética desde la corporeidad.⁸ Es decir, el rescate de la fuerza de la experiencia. Y a partir de este principio filosófico, se permite la construcción de una nueva ontología historizada en la obra de arte. Pero nada más.

Quizás el grito desesperado contra la deshumanización del hombre y contra su pretendida cosificación, no sea sino una nostalgia de la restauración de un mundo desaparecido mucho tiempo atrás. Por ello no es extraño que Adorno tomara como punto de referencia en su crítica tanto de la subjetividad como de la experiencia religiosa el pensamiento y la figura de Kierkegaard. Sería algo así como la antípoda de su propia concepción antropológica.⁹ En efecto, la rehabilitación kierkegaardiana de la subjetividad y el retorno de lo estético hacen pensar que la cosificación y el control colectivo podrían esconder otra forma subjetiva, quizás no diferente a la de otras épocas, que según Adorno, sería la máscara del burgués.¹⁰ En este caso es el teocentrismo crítico kierkegaardiano¹¹, el que asume la máscara de la diferencia. Pero, en Adorno es una crítica de la cosificación de la conciencia, entendida como la denuncia de una reificación de la conciencia sojuzgada por la racionalidad de la dominación. Estas paradojas de lo estético que Adorno desmenuza, son, según su criterio "el sacrificio paradójico del espíritu puro".¹²

La ruptura de la contradicción con el pensamiento implica doblegar a éste al *momento de la corporeidad*. La lógica de la obra de arte abre el momento de lo nuevo de la experiencia, lo que supera lo intelectual. De ahí surge la dialéctica negativa como el proceso que elimina la eliminación, es decir, la violencia y la nada. Para Adorno su meta u objetivo era excluir la identidad enajenada de la subjetividad subsumida en el mundo del control político de la historia; en realidad, las representaciones mentales y las formas del pensamiento, incluida la desgastada metafísica y más que ninguna otra, la conciencia religiosa, no sería sino otro intento fallido de crítica social y de evasión utópica.

Este pensador, ajeno al postulado de la claridad y de la distinción que propugnaba Descartes, se inclina por una realidad que no es diáfana, ni siquiera unívoca. Porque, en la estructura metafísica de la realidad, contenida la historia, la complejidad implica la integración de la racionalidad con la irracionalidad. De tal manera que la esencia no sería sino otra de las máscaras que encubre el vacío del ser. De ahí que pueda decir lo siguiente:

La esencia no puede seguir siendo sustantiva como pura esencia espiritual, sino que se convierte en lo oculto en la fachada de lo inmediato, los *facta bruta*, según se cree haciendo de ellos lo que son. (...) Una tal esencia es ante todo una monstruosidad, la organización del mundo que rebaja a los hombres a medios de su propia conservación individual mutilando y amenazando su vida, a la vez que la reproduce y simula ser así para satisfacer una necesidad de ellos; lo único que pretende es conservarse a sí misma. (...) La esencia sólo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que afirma el ser.¹³

De ahí que el ideal platónico de las ideas puras y todo idealismo, subjetivismo o existencialismo, sólo sean una añoranza suspendida en *un totalmente otro* que nunca se manifiesta.¹⁴ Un arquetipo elusivo, aunque inevitable. Porque a lo largo del paso del tiempo, de la historia y de la constitución de la sociedad, se constata que el *homo sapiens* es también, y quizás con mayor evidencia, un *homo demens*.

Sin embargo, se puede afirmar que en este punto la respuesta de Adorno es ingenua. Pues, si

ni la filosofía ni la religión pueden cumplir esta función redentora, es difícil percibir qué papel le corresponde a una pretendida apelación al arte. Más bien es una ilusión estética que, en el juego de la subjetividad, impone una nueva forma de sojuzgamiento, la de la evasión hacia otra forma de reificación ideológica. El arte en sí mismo no es ninguna crítica social. Es más bien en sus palabras, "sustancia social concentrada". En el arte se produce la reasunción de los contenidos paradójicos. Es decir, una creación mediatizada. La imaginación dialéctica se vuelve contra ella misma como una denuncia de la restauración ilusoria de una ontología existencial. En realidad es una "lógica del desmoronamiento".¹⁵

Verdaderamente, en su crítica a la epistemología fenomenológica, Adorno ya había insistido en la imposibilidad de tal proyecto, pues siguiendo a Hegel, se identificó con el postulado metacrítico de que todo lo que permite pensar lo inmediato es también un pensar dialéctico. En la medida en que se instaura un punto de origen, este mismo se convierte en un presupuesto necesariamente superado para el conocimiento.¹⁶ La experiencia individual no sería sino, la experiencia de lo social. Y la conformación de lo social sólo sería la extensión ideológica de la subjetividad. Por ello se sostiene en el Hegel dialéctico de la *Fenomenología del espíritu* que se contrapone al Hegel sistemático de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* o de la *Filosofía del derecho*. El primero como razón crítica, el segundo como razón instrumental. Porque, al atardecer de la razón, cuando aún humean los hornos de Auschwitz, se percibe que "no todo lo real es racional ni todo lo racional es real".¹⁷

El absoluto y la enajenación

Esencia y fenómeno, son pues dos tergiversaciones de la historia; las cuales se han desprendido del árbol de la metafísica, y son ahora cómplices de la cosificación que provoca la alienación, la destrucción del ser humano. Por esta razón la esencia, convertida en monstruo espiritual, se presenta en la absolutización de la conciencia enajenada. Pues no existe un espíritu universal que transfigure la historia y la

condición individual, sino un espíritu de grupo y de dominación que enajena la experiencia de la libertad espiritual.¹⁸ Toda afirmación del ser pasa, necesariamente, por la negación de la esencia tergiversada y del fenómeno manifestado, los cuales, como en un oscuro reflejo, sólo proyectan la luz de su propia destrucción. Y, por lo mismo, carecen de esperanza.

En este punto es importante constatar que para Adorno no es, en modo alguno, la teología que proclama Horkheimer como el anhelo o nostalgia, "de que el verdugo no va triunfar sobre la víctima".¹⁹ Tampoco es la afirmación del *Noch-nicht-sein*. Pues, en el fondo lo enunciado es la afirmación del presente; es decir, una reificación de la totalidad dominadora. Por eso también Adorno rechaza cualquier función redentora de la filosofía o de la religión, pues, todas, sin excepción, se terminan convirtiendo en ideologías cómplices de la dominación. Y, en la caso de la religión, puede compartir el principio veterotestamentario de Horkheimer: "representar positivamente lo Absoluto, sería, sin embargo, y en un sentido último, una especie de idolatría."²⁰

Sin embargo, no es este el Absoluto de Adorno. Porque para Adorno el Absoluto que Hegel ha proclamado no constituye una actualización de la divinidad sino, más bien, la secularización de la misma. El Absoluto es un extraño a la conciencia, pero no porque no surja de la misma, sino porque adquiere una fuerza propia que retorna como una imposición exterior. En esta dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo, la crítica de todo lo particular se proyecta en el Absoluto como movimiento incompatible con la vida. No es más que una proyección antropológica. Y, como dice, ese "Absoluto sigue encadenado a su modelo finitamente humano."²¹

Por otra parte, el individuo se diluye en la historia, y ésta en los conceptos vacíos de la esencia y del fenómeno. Los cuales, ahora carentes de sustancia, se han convertido en un eslogan de la reificación comercial; o, igualmente deplorable, en la consecuencia de la miseria de millones de seres humanos condenados a la marginación absoluta a lo largo de todo el planeta. Ya no es el *mundo intelligibilis*, que proclamó la teología medieval y que Kant, con cierta resignación, asumió como un ente compuesto de autonomía

procedimental. Por este motivo el absoluto se ha difuminado y el sujeto se ha enajenado. Al haber recorrido el caos de la historia, la conciencia desdichada y la imposibilidad de la esperanza, Adorno impide todo consuelo: ni el ser ni la nada vienen al rescate de la aniquilación de la conciencia. Por ello no sorprende que el libro termine con la siguiente expresión, que más que una conclusión, es un nuevo comienzo interminable de la reflexión negativa:

Los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto, puesto que la mirada micro-lógica tritura las cáscaras de lo que, según el criterio genérico que lo subsume, está desamparadamente particularizado, y hace resaltar su identidad, ese engaño que lo presenta como mero ejemplar. Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que esta se viene abajo.²²

La negación de la esperanza

El desencantamiento del mundo, de cual nos habla Max Weber no es sino un reencantamiento de lo imposible de la historia, como condena dentro del mundo de la violencia. Los medios de información masiva y las instituciones colectivas, ciertamente, son parte de los mecanismos de dominación y de control ideológico, es decir, de la construcción de representaciones sojuzgadas. De ahí que la razón instrumental, es decir, la que permite el hacer efectivo, eficaz y eficiente, no sea sino una forma solapada de la antigua identidad primitiva ante lo efectivo y lo mágico. Es mágico porque es efectivo y viceversa; sólo que aquí es ideológico porque es efectivo, y es efectivo por su condición ideológica.

Pero no es este el camino que sigue Adorno en esta obra. Pues en el pensamiento adorniano ya se ha consumado la crítica sociopolítica, también la crítica de la cultura y de la industria cultural. Tampoco es la vía adecuada para encontrar un punto de partida para el pensar filosófico. Sin embargo, aún quedan varios frentes que atacar. Más bien, corresponde ahora realizar la filosofía desde este supuesto "sin ilusiones"; es decir desde la dialéctica interior-exterior, como crítica y como negación de la negación desde una dialéctica negativa.

Sobre esta base procura comprender el alcance de la crítica a la conciencia religiosa; es decir, la negación de la subjetividad. Negación que implica la desaparición de la conciencia de sí y, en consecuencia, del valor de toda experiencia religiosa. Porque, al igual que su crítica a la esencia, niega toda sustantividad propia a la conciencia como pura esencia espiritual. Esta conciencia se impone como un ente externo dominador que destruye la vida humana, pero, que la reproduce. De ahí que la conciencia sólo puede ser comprendida como una contradicción con el ser.²³

Con relación la teología y la religión, de forma invariable y más precisa, Adorno llega a firmar que, "La conciencia de la vanidad de la fe en el más acá es lo que da a la teología su superioridad negativa sobre esa fe".²⁴ Es decir, que la negación de un valor sobre la historia presente realiza, como inversión conceptual, la afirmación de una atrofia espiritual. Por tanto, la teología en sí misma carece de valor porque no es capaz de otorgar un sentido a la vida del ser humano. La religión y la teología son en el fondo, como él dice, sólo "la negación de la esperanza". Esta afirmación radical excluye cualquier pretendido salto a la trascendencia. Únicamente tiene sentido lo inmanente, propio de la experiencia estética. De esta forma, se pone en perspectiva la dinámica del quehacer cotidiano e institucional frente a lo no historizable. Es el ámbito donde la mirada de lo Absoluto no sólo deslegitima, sino que tritura lo particularizado.

Anteriormente, en un escrito de 1957, Adorno había insistido en que la teología no podría sostenerse sino a condición de una impugnación de la razón crítica. En efecto: "Nada en la teología –afirmaba– quedará sin modificaciones; todos deberían soportar la prueba de entrar en lo secular, en lo profano, y de morar allí".²⁵ Este morar en la secularidad implica, como es evidente, la destrucción de la función trascendente de la teología la cual ha perdido su función liberadora pues se ha convertido en una mera abstracción que legitima el orden socio-político. Ante la conciencia del creyente, la religión opera como un rechazo del nominalismo al afirmar la verdad de las ideas subsistentes por sí mismas; es la objetivización de la subjetividad crítica. En consecuencia implica la muerte de la inteligencia, que desde Pascal hasta Kierkegaard, deviene en infelicidad. La dialéctica

de la Ilustración ha convertido la teología y la vivencia religiosa en absoluta, cuando en realidad es sólo un oscuro sucedáneo de la libertad, que "no ha de contribuir, aislado a un nivel superior, a ese mismo entenebrecimiento del mundo que desearía conjurar."²⁶ Pues, incluso, las religiones fundadas en la revelación proponen ataduras que desplazan el pensamiento autónomo por una heteronomía precaria pero eficiente y mantienen al individuo en una minoría de edad.²⁷

Pero, por otro lado, se devela una confrontación con la ilegitimidad de lo particular, ya no del sujeto frente al objeto, sino del sujeto frente a sí mismo. Es la autoconciencia la que deviene en una doble presencia, la de la trasgresión y superación de sí misma. A pesar de todo, esta confrontación interior está marcada desde su origen por la huella de la objetividad externa en una dialéctica hegeliana del amo y del esclavo.²⁸ En esta situación la conciencia ya no es la dueña de sí misma, sino que ha sido desplazada desde su condición de señorío a la condición de servidumbre.

El desarraigo trascendental del individuo, se ha volcado falsamente hacia un colectivismo institucional. La fetichización de lo existente deviene también en una nueva atadura de la indignidad humana. Es el triunfo del mundo de Hobbes, pero en una disposición desmesurada de dejar el cosmos por una positividad inherente a la misma realidad caótica. Los contenidos de la religión, plenos de simbolismo, precisamente por ello, se diluyen en símbolos que son símbolos de símbolos, es decir, carentes de esencia. Esta cadena simbólica genera una experiencia, la religiosa, pero es una experiencia sin objeto; es la ontologización alienada de la propia simbolización.

Tampoco la apelación a la racionalidad de la teología es una vía aceptable para Adorno porque la misma forma parte de la irracionalidad de la paradoja de la razón. "Para que yo pudiera admitir la fe revelada –afirma–, debería tribuirle una autoridad frente a mi razón, una autoridad que presupondría ya que he admitido la fe: un círculo vicioso".²⁹ En consecuencia, ninguna formulación metafísica, mucho menos la fe o la teología, serán las que otorguen una satisfacción a la conciencia, ni un consuelo ante la muerte.³⁰

En este caso, podría ser una representación hermenéutica de la confrontación entre el sujeto

y la objetividad. Lo “absolutamente otro” que postulaba su amigo Horkheimer, nunca podría ser una melancólica alternativa a esta “ilusoria promesa de libertad”. Sólo el arte, es decir, la experiencia de lo corpóreo, permite una posible salida a la enajenación.³¹ En todo caso el arte, y la música que él tanto amaba, sólo serían propiedades formales de una ilusión de la libertad, y no es, en modo alguno, una auténtica “promesa de libertad”. Pero no hay, a diferencia de Bloch, ningún Principio Esperanza.

¿Crear en la nada?

Cuando Zarathustra baja de la montaña, ciertamente que proclama una nueva doctrina: no hay Dios; sólo el hombre es un dios para sí mismo. Por eso, la alegría humana quiere “eternidad, profunda eternidad”.³² *La canción de la medianoche* no es sino la canción del nuevo superhombre, el que cree en sí mismo y en nadie ni en nada más. El hombre es su propio Absoluto.

No es así en Adorno. Aún más radical que el descreimiento de Nietzsche, el filósofo de Frankfurt proclama también la caducidad de la alegría. En él ya nada quiere eternidad, no existen la profunda eternidad.

El nihilismo de Nietzsche refleja el espíritu de una época que aspira a una vuelta al paganismo; Adorno tampoco abjura del espíritu de su época. Pero no es al paganismo hacia donde mira. Como es sabido, este rechazo de la posibilidad de la trascendencia era ya compartido por varios intelectuales de la época. Dentro de este contexto cultural la reflexión de autores como Barth, Bonhoeffer, Tillich o Rahner son paradigmáticos. Pues, aunque a diferencia de Adorno estén situados en el horizonte de la fe, proclaman la radicalidad absoluta de la negación: la fe es la negación absoluta de la positividad del ser.³³

También debe recordarse a Benjamín y Ernst Bloch³⁴, quienes, reflexionando sobre la situación de la “conciencia desdichada” (Hegel), afirman que la religión que proclama la conquista de la eternidad no es sino una evasión utópica y cómplice de la dominación. Ni el cristianismo, ni el judaísmo ni el paganismo, ni ninguna otra forma de la conciencia religiosa es una respuesta a esta

conciencia desdichada. Son, más bien los mecanismos de la servidumbre.³⁵

En este punto Adorno se aleja de Hegel, pues a diferencia de éste, para Adorno la religión histórica no es la manifestación de ningún espíritu Absoluto, sino, más bien, la negación de cualquier intento de emancipación. Si la lectura que hace Hegel de la religión permite tanto una filosofía, una psicología y una fenomenología de la religión, Adorno impide cualquier valoración racional del fenómeno religioso.³⁶

De esta forma, rechaza tanto la creencia en el ser como la creencia en la nada. “La fe en la nada sería de tan mal gusto como la fe en el ser, sedante del espíritu, que se basta orgullosamente con el descubrimiento de la impostura.” Es una impostura creer en el ser, en el absoluto, pero es aún peor creer en la nada. Por eso, “en la nada culmina la abstracción y lo abstracto es lo desechado.”³⁷

La religión es, entonces “un truco de la conciencia acorralada”.³⁸ Esta radical negación implica la disolución de la creencia frente al sufrimiento real de los hombres. Es algo completamente indeterminado que se desvanece en la misma religión. Al asumir estos presupuestos, puede afirmar lo siguiente:

De ahí que yo no vea otra posibilidad que una extrema ascesis frente a cualquier fe revelada, y suma fidelidad a la prohibición de imágenes, entendida esta en un sentido mucho más amplio que el que en su lugar y tiempo tuviera.³⁹

Ahora la dialéctica negativa se ha pasado de la autorreflexión dialéctica, en un movimiento pendular, a la fuerza propositiva de la negación. Porque aún la afirmación de la estética de la corporeidad no constituye la afirmación de los sentidos, sino la superación de la dialéctica de la racionalidad. Por ende, se han eliminado las falsas aspiraciones de la identidad, los ensueños del ser y el nihilismo absoluto de la nada. La conciencia, de este vacío, se encuentra consigo misma frente a *lo absolutamente otro*. Ya no es el Absoluto construido por los datos de la vida histórica o natural; el vacío está en medio pues se han roto las relaciones mediatas e inmediatas con el mundo de los sentidos, de la mente y de

la misma conciencia. Es el reconocimiento de un hecho que, desprendido de la historia y de la vida misma, proclama la Absoluta libertad. En esto Adorno va más allá que Ernst Bloch, para quien, "Sólo un ateo puede ser cristiano, sólo un cristiano puede ser ateo."⁴⁰ Sin embargo, y como se consignó al principio, en Adorno no hay salida hacia la esperanza. Es preciso atravesar el mar; y como en la conocida parábola de Kierkegaard, arrojarse en el abismo con la plena confianza (*fiducia*) en el vacío de la corporeidad.⁴¹

Observaciones finales

¿Porqué leer a Adorno, el Oscuro?⁴² La obra de Adorno es un testimonio de una época; pero también es un diario espiritual de la conciencia desgarrada y desarraigada; es, en fin, el testamento de un tiempo cuyo horizonte permanece como una crítica a la racionalidad occidental. Una conciencia sin ser y sin nada, en equilibrio precario en la estética de la corporeidad. El hombre, a la vez *homo sapiens* y *homo demens*, constituye en sí mismo el rechazo de toda redención. Por este motivo, al afirmar la experiencia de la corporeidad sobre cualquier categoría filosófica o teológica, ahora podría repetir de nuevo, como ya lo había hecho treinta años atrás en su ataque a la conciencia religiosa:

La Esperanza que Kierkegaard pone frente a la "seriedad de lo eterno" no es otra cosa, sin embargo, que la esperanza en la realidad corporal de la redención.⁴³

La carencia de un sentido ontológico tanto para la experiencia religiosa como para la teología coloca a Adorno en los umbrales de la *Filosofía de la religión* de Hegel. Por cuanto para el filósofo de Berlín, la religión tiene un lugar propio, irreductible a cualquier otra experiencia humana, y por tanto, desempeña una papel singular en la historia. Mientras que para Adorno, la religión se diluye en la ideologización de la conciencia enajenada. La religión no se reconoce en su propia conciencia porque es una espiritualidad carente de representación. El símbolo religioso evoca, ciertamente, pero lo evocado no es sino la paradoja de la contingencia, la cual, sin contenido

sustancial, sólo acierta a manifestar la resignación. Símbolo de símbolos vacíos de Absoluto.

La certidumbre de la interioridad, que había criticado en Kierkegaard como una abstracción de la conciencia burguesa, le permite negar un sentido de la trascendencia. No es la religión –revelada o natural–, la que hunde sus raíces en la constitución de una libertad trascendente; es, más bien, un subterfugio que impide la autoconciencia crítica frente a la finitud. Es en la *Dialéctica Negativa*, después de varias décadas de confrontación con el caos de la historia que Adorno despacha explícitamente la experiencia estética como lugar –el único–, de la libertad. Con ello, esta obra se convierte en el testimonio de un alma desgarrada, que en un estilo expresionista, pretende hacer universal su propia experiencia del desarraigo de la historia y de su hogar intelectual destruido por la violencia de la racionalidad occidental; pretendiendo ser una crítica radical de la cultura y del pensamiento, en realidad es una afirmación del presente y de su reificación.

La crítica obsesiva de Adorno por la función de la racionalidad occidental y de la tradición ilustrada (siglos XVII-XVIII pero con raíces muy antiguas), expresa el desencanto de numerosos intelectuales europeos ante las consecuencias no deseadas del proyecto ilustrado. Para Adorno, la responsabilidad y la justicia sucumbieron ante un proyecto agotado definitivamente. El espacio de la administración del poder, antes objeto de la responsabilidad personal, se diluyó en una estructura de administración deshumanizada y deshumanizadora. Las reglas de la convivencia humana, definidas por el intercambio responsable del poder, dejaron el espacio a la conflictividad y la extinción.

Ante este escenario, las estructuras religiosas dejan de tener sentido; se han vaciado de contenido, pues sus símbolos sólo expresan la provisionalidad de lo simbólico carente de arraigo histórico. Para Adorno no existe ningún *homo religiosus* en el sentido clásico; la religión, carente de sentido, desempeña, como todas las estructuras culturales, un preponderante papel en la dominación de la conciencia subyugada. La antropología adorniana repliega al sujeto en el mundo de lo contingente y provisional sin protología y sin escatología. Adorno arroja al

ser humano fuera del concepto, hacia el mundo irracional de la corporeidad donde la experiencia estética, vacía de cualquier contenido lo consume en la extrema subjetividad. Esteticismo, irracionalidad, subjetividad, y parálisis ante la responsabilidad del poder, no son sino consecuencias de la externalización de un sujeto enajenado de su propia conciencia. Paradójicamente, y no dialécticamente, Adorno regresa al mismo punto de partida que había criticado, a saber, la enajenación de la conciencia, y propugna por un sujeto incapaz de asumir su responsabilidad ante sí mismo y ante la historia.

En realidad, lo que Adorno hace es poner en evidencia el final de su mundo, destruido por dos guerras mundiales y por el avance incontenible de la sociedad tecnológica; un mundo que constituía su referente cultural y personal. Pero es sabido que no se debe confundir el fin de un mundo con el fin del mundo, el fin de la cultura con el fin de la conciencia, el fin de una estructura religiosa con el fin de las grandes interrogantes humanas. El ser humano sigue siendo contingente, y necesitado de una interpretación simbólica de su tiempo y de su espacio; necesita una teodicea.⁴⁴

El fin de un mundo y de sus estructuras religiosas, por más dramático que sea para un sujeto o para un grupo social, no implica el fin de las interrogantes radicales. Las décadas transcurridas desde la publicación de esta obra han puesto en evidencia la inviabilidad del proyecto adorniano. La reflexión sobre la experiencia religiosa de Adorno ciertamente que constituye un testimonio personal, pero, está muy lejos de ser una propuesta responsable para nuestro tiempo.

Notas

1. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Se citará en adelante sólo como *Dialéctica*.
2. No se hará referencia alguna a la historia de la Escuela de Frankfurt, ni a la biografía de Adorno. Para lo primero, todavía es importante la obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Los antecedentes filosóficos en G. Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. Para una biografía de T. W. Adorno, véase la obra de Martin Jay, *Adorno*. Una interesante semblanza de Adorno, en Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Cap. 8: "Theodor Adorno: Ein philosophierender Intellektueller".
3. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*.
4. De acuerdo con Habermas esta visión crítica es tan exagerada que siempre identifica razón con dominación, lo cual impide ver las contribuciones de la cultura moderna. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Cap. 4.
5. También de Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik*.
6. Un estudio sobre la crítica social, el método de Adorno y sus consecuencias para la epistemología de las ciencias sociales en mi libro *Sociología crítica. El problema de la totalidad en las ciencias sociales*. Véanse también mis artículos "Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno", y "De la ideología la Ciencia".
7. *Dialéctica*, pág. 129.
8. En realidad, el pensamiento crítico de Adorno es, como su propia dialéctica lo indica, una negación de la negación que termina siendo una afirmación del presente sin más. La dialéctica negativa, al eliminar el momento de la emancipación deja el campo despejado para la reificación conservadora. En consecuencia, la teoría crítica sólo es crítica en apariencia, más bien es cómplice de la política más reaccionaria. Esta crítica fue realizada ya hace varias décadas, cf. G. Therborn, *La Escuela de Frankfurt*; también de A. W. Gouldner, *Los dos marxismos*; y de P. Vranicki, *Historia del marxismo*.
9. Tanto Kierkegaard como Heidegger serán objeto de una radical crítica de la subjetividad. Y éste último, además, por su proclividad hacia el nazismo. *Dialéctica, passim*.
10. T. W. Adorno, *Kierkegaard*. Esta obra fue publicada en el año 1933 con el nombre *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*.
11. Cf. Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Capitel II: "Der Gott als Lehrer und Erlöser".
12. Adorno, *Kierkegaard*, pág. 215.
13. *Dialéctica*, págs. 169-170.
14. Es en Horkheimer donde se realiza este concepto: "la añoranza de lo completamente otro". En Adorno este *otro* no es añoranza, ni ilusión. Cf. M. Horkheimer et al, *A la búsqueda del sentido*.
15. La reflexión estética que realiza Adorno en *Dialéctica Negativa* hoy en día parece ingenua; revela, más que nada, su propio malestar ante el arte que se ha vuelto comercial, es decir, objetivado por la industria cultural, y que distorsiona sus propios presupuestos. En su obra póstuma e

- inacabada, publicada en 1970, *Teoría estética*, trata de precisar estas consideraciones, pues se propone desentrañar la aporía del arte moderno, según la cual, “es evidente que nada en el arte es evidente”. Cf. Theodor W. Adorno, *Teoría estética*. Es importante el estudio de Martin Jay, *Adorno*, citado anteriormente, así como la cuidadosa aunque polémica exposición de Marc Jiménez, *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*.
16. Adorno realiza varias críticas a la epistemología. En la primera ataca la teoría del conocimiento de la fenomenología de Husserl. Cf. T. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. La segunda se dirige en contra del positivismo y del hiperfactualismo. Está recogida parcialmente en la obra colectiva de la famosa “disputa de la sociología alemana”, cf. T. W. Adorno et al, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Cf. T. W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*.
 17. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, pág. 57. Es el famoso aforismo del Prólogo de esta obra que resume el optimismo hegeliano de su última época. Una crítica en José M. Rodríguez Zamora, “Derecho y enajenación. La teoría del derecho natural contractual y su crítica en Hegel y Marx”.
 18. *Dialéctica*, pág. 305.
 19. Horkheimer, *op. cit.*, pág. 106.
 20. M. Horkheimer, *Teoría crítica*.
 21. *Dialéctica*, pág. 403.
 22. *Dialéctica*, pág. 405.
 23. *Dialéctica, ibidem*.
 24. *Dialéctica*, pág. 378 y sigs.
 25. T. W. Adorno, “Razón y revelación”, en T. W. Adorno, *Consignas*. Otro texto importante es “Superstición de segunda mano”, en T. W. Adorno, *Filosofía y superstición*.
 26. *Ibidem*, pág. 21.
 27. En este punto Adorno repite la conocida crítica feuerbachiana de la religión, que acogida por Freud, se puso de moda en el siglo pasado. ¿Tiene algún fundamento de esta afirmación? Más bien, la investigación psicológica contemporánea se ha encargado de desmentirla.
 28. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, págs. 117-121.
 29. Adorno, *Razón y revelación*, pág. 23.
 30. *Dialéctica*, pág. 394.
 31. La filosofía del arte, y en particular de la música, preocupó a Adorno durante toda su vida. El mismo fue un compositor y un intérprete destacado. La creación espiritual de la estética, ya criticada a propósito de Kierkegaard, recobra un nuevo sentido de negación del optimismo oficial en su obra *Teoría estética*, ya mencionada.
 32. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, pág. 359.
 33. En este caso la Revelación es la categoría esencial para Barth, y ella constituye la abolición de toda religión. La conciencia religiosa queda relativizada, mejor dicho, superada por la revelación. Y esta categoría se instaure como el referente último tanto del ser como de la nada. Lo mismo ocurre con las categorías de llamamiento y de seguimiento de Bonhoeffer lo cual supone un “Dios que lleva” más allá de cualquier determinación del sujeto o de la historia.
 34. Para la famosa polémica que sostuvieron Adorno y Benjamín, véase Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Teodoro W. Adorno, Walter Benjamín y el Instituto de Frankfurt*, Cap. 11: “El debate Adorno-Benjamin. Réquiem”. De Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*. Una crítica de Adorno a Bloch en T. W. Adorno, “Bloch’s traces: the philosophy of expressionism”.
 35. Como se ha señalado con frecuencia, la crítica de la racionalidad occidental propugnada por Adorno también era compartida por Benjamín, Bloch, Scholem y, anteriormente, por Rosenzweig; todos influidos por Hegel. Sin embargo, no era difícil encontrar elementos religiosos en las obras de estos filósofos. Pero, a diferencia de ellos, en Adorno la religión es un lastre propio de la razón dominadora. Quizás el más comprensivo haya sido Rosenzweig quien en su obra de 1920, *La estrella de la redención* había afirmado que la redención comienza por la vida cotidiana constituida fragmentariamente; la cual asume la historia en su dialéctica objetividad-subjetividad, inmanencia y trascendencia, redención que proviene de Dios, el Uno y el Todo. Cf. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*. Pero este punto de vista es, precisamente, un contraste radical con el pensamiento de Adorno. Buck-Morss, *op. cit.*, págs. 28-29.
 36. G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*. Feuerbach, incluso, es más limitado, pues al proclamar que la religión es una proyección psicosocial del hombre, realiza una afirmación, por vía negativa, de la necesidad de la religión. Pero Adorno tampoco lo considera de esta forma.
 37. *Dialéctica*, pág. 380.
 38. *Razón y revelación*, pág. 25.
 39. *Ibidem*, pág. 26.

40. Ernst Bloch, *op. cit.*, *passim*.
41. Como el lector ha comprendido no se trata de la llamada *teología de la muerte de Dios* que se desarrolló en los años sesenta y setenta del siglo pasado y que ya hoy está justamente desacreditada.
42. Se recordará que el apelativo *el oscuro*, forma parte de la historia de la filosofía; así fueron llamados Heráclito, Plotino, Marx, entre otros. El mismo Adorno llama *oscuro* a Hegel en su obra *Filosofía y superstición*.
43. Adorno, *Kierkegaard*, pág. 255.
44. Cf. Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, pág. 103 y sigs.

Bibliografía

- Adorno, T. W. et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1971.
- Adorno, T. W. "Bloch's traces: the philosophy of expressionism". *New Left Review*, N° 121, 1980.
- _____. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- _____. *Dialéctica negativa*, Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza, 1969.
- _____. *Kierkegaard*. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- _____. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- _____. *Teoría estética*. Madrid: Taurus, 1980.
- _____. *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Mein: Junius Drucke, N. D.
- Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid: Taurus, 1988.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Teodoro W. Adorno, Walter Benjamín y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI. 1981.
- Duch, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta, 2002.
- Friedman, G. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Gouldner, A. W. *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza, 1983.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.
- _____. *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- _____. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- _____. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, edición de K. H. Ilting, trad. Carlos Díaz. Madrid: Libertarias-Prodhuflí, 1993.
- _____. *Lecciones de filosofía de la religión*, trad. Ricardo Ferrara, 3 vols. Madrid: Alianza, 1987.
- Horkheimer, M. et al. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Barcelona: Barral, 1976.
- Jay, Martin. *Adorno*. México: Siglo XXI, 1988.
- _____. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974.
- Jiménez, Marc. *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- Kierkegaard, Sören. *Philosophische Brocken*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- Rodríguez Zamora, José Miguel. "De la ideología la Ciencia". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXII, N° 55-56, 1983.
- _____. "Derecho y enajenación. La teoría del derecho natural contractual y su crítica en Hegel y Marx". *Revista de Ciencias Jurídicas*, San José, N° 40, 1980.
- _____. "Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XX, N° 52, 1982.
- _____. *Sociología crítica. El problema de la totalidad en las ciencias sociales*. San José: Alma Mater, 1985.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997.
- Therborn, G. *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- Vranicki, P. *Historia del marxismo*, Vol II. Salamanca: Sígueme, 1977.