

# **Teología, psicoanálisis y materialismo. El concepto de temporalidad en la obra de T. W. Adorno**

**Agustín Mendez<sup>1</sup>**

## **Resumen**

La presente ponencia tiene por finalidad indagar el concepto de temporalidad que campea la teoría de T. W. Adorno, haciendo especial énfasis en su dimensión normativa. De la máxima adorniana “crítica del conocimiento es crítica de la sociedad”, se desprende que el ajuste de cuentas que en plano epistemológico lleva delante en su obra cumbre, *Dialéctica negativa*, con respecto a la dialéctica especulativa, tendrá su correlato en la revisión de uno de los aspectos centrales del sistema idealista, es decir, su filosofía de la historia. Sin embargo, su objetivo no es simplemente dejar de lado esta disciplina, sino, mediante su exploración, ocupar el terreno vacío dejado por ella, es decir, interrogarse por el papel de la memoria, de ahí que sus postulados respiren tanto de los vertidos por W. Benjamin en sus célebres *Tesis sobre filosofía de la historia*, así como también de las enseñanzas freudianas. Es en la conjunción de teología, psicoanálisis y materialismo que la filosofía adorniana permitirá replantear las modalidades de articulación del pasado con el presente, por fuera tanto de un esquema etapista-evolucionista, así como también de aquellas posturas que sostienen que el presente es solo la repetición del pasado.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencia política. Docente e investigador, FSOC-UBA.

## **Teología, psicoanálisis y materialismo. El concepto de temporalidad en la obra de T. W. Adorno**

*Temporalidad y filosofía de la historia. El idealismo absoluto de Hegel*

Es bien sabido que la llamada Escuela de Frankfurt tiene una neta y explícita filiación al marxismo. Sin embargo, como toda corriente de pensamiento, abreva de otras fuentes que la dotan de una originalísima mirada: la principal en este caso es, ni más ni menos, que la dialéctica hegeliana.

Entre los pensadores que integran esta corriente, será la pluma de T. W. Adorno la más saliente, no solo debido a la monumentalidad de su obra sino, por ser quien hará la recuperación más destacable de los aportes realizados por el hombre de Jena. Tanto es así que solo se comprende la especificidad de su enseñanza si se la confronta directamente con los fundamentos vertidos por la dialéctica especulativa.

Como es bien sabido, la filosofía de Hegel propone un sistema que intenta reconstruir o exponer en el pensamiento toda la realidad, la cual es, en definitiva, pensamiento, de allí su célebre sentencia, acerca de que todo “lo racional es real y todo lo real es racional” (Hegel, 2000:74). A partir de esta circularidad entre ambos términos, buscará derivar de un concepto, el más sencillo de todos, el más simple e inmediato, la realidad, “deducirla” en su totalidad. Este sistema, tal cual es expuesto en la *Enciclopedia...*, se despliega a través de la lógica, la naturaleza y el Espíritu. Este último, a su vez, se divide en el Espíritu subjetivo, objetivo y Absoluto. Solo con la llegada del saber Absoluto, el sistema alcanza el autoconocimiento de sí, demostrándose como pura auto-afectación: “en el *ser*, es decir, en el comienzo de su *contenido*, el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia” (Hegel 1956: 582).

Como el propio Hegel sostiene, la idea o el Espíritu se desenvuelve a lo largo de la historia, alcanzando mayores grados de libertad. La historia no es una serie casual o azarosa de hechos, ni un proceso contingente, ni repetición cíclica de fases, sino una marcha progresiva y rigurosamente racional, puesto que su curso está dominado y dirigido por la Idea: “El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto (...) Su ser consiste en actuosidad; no es un existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí (...) Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal, es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad” (Hegel, 1999:76).

Ahora bien, según Hegel, la filosofía no es una serie caótica de doctrinas, sino que las diferentes corrientes de pensamiento, desde los presocráticos hasta su actualidad, constituyen un progresivo proceso dialéctico por el cual la Idea alcanza paulatinamente

el conocimiento completo de sí. La fusión entre historia y metafísica se consuma en el sistema hegeliano al sostener que “la sucesión de los sistemas de la filosofía *en la historia es la misma* que la *sucesión en la deducción lógica* de las determinaciones conceptuales de la Idea” (Hegel, 1975: 256-257).

La estructura racional que gobierna el despliegue del Espíritu en la historia está dada por las mismas categorías del pensamiento. Esta situación constituye, según Adorno, un elemento central del pensar dialéctico que permite su devenir tanto como un método de exposición del pensamiento, así como una indagación acerca de la propia forma de la cosa: “la idea de la dialéctica siempre quiere decir algo doble, tanto algo referido al tipo de pensar como la forma de la cosa, podrán acaso acercarse más a este concepto de “el movimiento del concepto” que, para la dialéctica en general, me parece lo central (...) es decir (...) que la representación del objeto de aquello que ha de ser desplegado por el concepto, es representación de un algo en sí movido, de un algo que, entonces, no es un igual a sí mismo, no es, de una vez por todas, algo idéntico consigo mismo sino que es, en realidad, él mismo de un proceso. Si tuviéramos que formularlo desde este punto, habrían entonces que recordar que la experiencia fundamental a partir de la cosa, no desde la teoría del sujeto, sino de la teoría del objeto, desde la cosa, que inspiró en general a la dialéctica, es la experiencia de la movilidad fundamental de la cosa misma, en otras palabras: de la historicidad fundamental del mundo” (Adorno, 2013:45).

A diferencia de la tradición, que imponía la verdad como un elemento inmutable y permanente, la dialéctica da un salto cualitativo al afirmar que posee un núcleo temporal. El pensar dialéctico hegeliano, de esta manera, permite dar un giro fundamental en la historia de la filosofía, al sostener que ya no es solo el sujeto, como en Kant, quien construye el objeto, sino que hay una mediación entre ambos. El problema que detectará Adorno, claro está, es que la lógica de la identidad que gobierna su pensamiento, hace del sujeto la verdad última de las particularidades del objeto: “la verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él, sino que para Hegel el tiempo es un momento de ella misma. La verdad, como proceso, es un “atravesar todos los momentos» que se opone a la «proposición libre de contradicción» y, en cuanto tal, posee un núcleo temporal; cosa que liquida aquella hipóstasis de la abstracción y del concepto igual a sí mismo que domina la filosofía tradicional (...) Mas si bien, en último término, Hegel sigue adhiriéndose, pese a todo, a la tesis de la identidad y, con ella, al idealismo, la crítica de éste (...) ha de recordarnos precisamente (...) un momento de la verdad de aquella tesis de la identidad: si- hablando kantianamente-e-no hubiera padecido alguno entre el sujeto y el objeto, si ambos se encontrasen separados, absolutamente opuestos y sin mediación (como quiere el positivismo desatado), no solamente no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento; pues un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético, un tipo de ilustración que no lleve a cabo la autorreflexión (que forma el contenido del sistema hegeliano y mienta la semejanza entre la cosa y el pensamiento), desembocaría en desvarío. (...). El especulativo concepto hegeliano salva la mimesis gracias a que el espíritu para mientes en *sí* mismo: la verdad no es *adaequatio*, sino afinidad, y, merced a Hegel, este tener presente la razón su esencia mimética sale a luz con el idealismo moribundo en calidad de sus derechos humanos” (Adorno, 1974:61-62).

De lo antedicho se desprende que, si bien existe una afinidad entre sujeto y objeto, superando su dualidad, en tanto compartimentos estancos, “el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 1974:28). En base a ello, concluirá Adorno, que la temporalidad del objeto sea necesariamente de tipo subjetiva, ya que la noción de tiempo en Hegel, esta desgajado de su lógica: “Tal viraje a la intemporalidad no es extrínseco a la dialéctica y

la filosofía de la historia hegelianas. Al extenderse al tiempo, su versión de la dialéctica es ontologizada, se convierte de una forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, ella misma algo eterno. En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito (Adorno, 2008: 304). Aunque el hombre de Jena logra superar el estatismo del proyecto platónico, lo duplica al tratar de “reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Hegel, 2000:75).

El proyecto hegeliano, anclado en el principio de identidad, constituye un gigantesco juicio analítico, haciendo del despliegue triunfal de la razón a la largo de la historia, el ejercicio del desprecio por lo distinto, por lo particular, es decir, por aquello que no puede subsumirse bajo su lógica: “Lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo no-idéntico está por su parte mediado por la coacción de la identidad, resto insípido después de que la identificación se haya cortado su tajada. Bajo su hechizo, lo que es distinto y cuya más mínima adición sería por supuesto incompatible con él, se transforma en veneno” (Adorno, 2008:319). Esta afirmación es central para el proyecto crítico adorniano, ya que si el principio de identidad está emparentado primariamente con el principio de intercambio de equivalentes, se comprende que el Espíritu Absoluto no es más que la ley del valor: “El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin consciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la rutina positivista de la ciencia, que hoy en día se prolonga en la ingenua consciencia precientífica; sólo que esta rutina, a mayor gloria de la objetividad del conocimiento, desacostumbra a los hombres de la experiencia de la objetividad real a la que, incluso en sí mismos, están sometidos” (Adorno, 2008:277).

Esta situación, a su vez, termina por reafirmar el concepto de tiempo, que desenvuelve el idealismo, bajo la lógica de la propiedad: “El propio concepto del tiempo se ha formado históricamente sobre la base del orden de la propiedad. Pero la voluntad de posesión refleja el tiempo como temor a la pérdida, a la irrecuperabilidad. Lo que es, es experimentado en relación a su posible no-ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión, y, en virtud de su rigidez, en una posesión funcional capaz de intercambiarse por otra equivalente” (Adorno, 2001:77). En la sociedad capitalista, la experiencia del tiempo como un continuo se desvanece para fragmentarse en unidades de medición, donde a cada actividad realizada le corresponde una duración determinada: el tiempo de trabajo socialmente necesario se torna forma universal del valor, a la vez que se independiza de cualquier acción concreta para volverse tiempo abstracto.

Llegado a este punto se debe comprender que el propósito del proyecto adorniano de una dialéctica negativa, es decir, sin recurrir a ningún tipo de *aufhebung*, apunte a rescatar lo no idéntico dentro del concepto mismo: “Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido” (Adorno, 2008:23).

Este movimiento de autorreflexión del concepto, en donde se procure recuperar lo olvidado y sumergirse en la historia sedimentada del objeto, solo se comprende a partir de los aportes del psicoanálisis, así como mediante el pasaje al materialismo de la teología.

*La crítica como recuerdo. Los aportes de Freud y el psicoanálisis*

En *Dialéctica de la Ilustración*, Th. Adorno junto con Max Horkheimer, desarrollan un análisis genealógico acerca de la constitución de la subjetividad bajo la figura del sí-mismo: este concepto permite delinear las características centrales del individuo, en tanto una entidad igual e idéntica que, para tornarse señor y dominador de la naturaleza externa, debe dominar su componente sensorial y afectiva, el sustrato material que permite establecer una afinidad mimética con el mundo.

Mediante una lectura alegórica del poema homérico, los autores seguirán el viaje de Ulises, desentrañando, a partir de los diversos contratiempos a los que se enfrenta, los mecanismos que operan en la conformación de la subjetividad moderna. Uno de esos dispositivos está ligado al dominio del tiempo. En pos de diferenciarse de la naturaleza y sus ciclos repetitivos, el hombre debe cavar un surco dentro de la continuidad del tiempo: el vacío de la espera. De este modo, se constituye una firme estructura tripartita que separa el pasado, el presente y el futuro, como instancias autónomas, cuya finalidad es poner el saber del pasado al servicio instrumental del presente: “el esquema tripartito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente” (Adorno y Horkheimer, 2001:85).

Esta situación descrita, alcanza su máxima expresión en la salida que encuentra Ulises para resistirse al canto de la sirenas. Atado al mástil del navío, mientras que los remeros permanecen con los oídos tapados, Odiseo y su embarcación renuncian al goce inmediato en pos de continuar con su viaje hacia el futuro: “dentro del cuerpo al que se le niega la satisfacción se abre un vacío: la espera, de ella nace el alma humana. Su libertad es su capacidad de renunciar. En el altar de la espera inmola el ser humano su presente para crear la posibilidad del futuro. La renuncia a la plenitud de la vida inmediata es el comienzo de la historia. Pero este sacrificio es un autosacrificio; el individuo renuncia a su realización inmediata a cambio de una felicidad mayor que espera encontrar en el futuro; es eso lo que le empuja hacia delante, lo que despierta sueños de progreso. El tiempo deja de ser repetitivo para dar paso a lo nuevo y comienzan a contar los años de la historia. Pero su bien el individuo sacrifica efectivamente su presente, no tiene ninguna certeza de encontrar en el porvenir una felicidad que compense su esfuerzo y su dolor” (Tafalla, 2003:145).

Será gracias a la reducción del tiempo en tiempo abstracto, cuantificable, y medida de valor, que el hombre se torna laborioso y productivo. Si, como se ha visto, el sujeto es quien determina el núcleo temporal del objeto, su movimiento, la historia de este, por tanto, estará constituido en base a la propia lógica de la identidad. Todo lo distinto, diverso, es anulado y dejado de lado. La dialéctica negativa, precisamente, encontrará en el proyecto freudiano, basado en el estudio de lo reprimido, los fallidos, los lapsus, es decir, aquello que desestabiliza e interfiere, a partir de su fugaz aparición, el paradigma de la plena conciencia, elementos valiosísimos para desenmascarar la verdad del ideal de transparencia y claridad que gobierna el proyecto del idealismo y la consecuente subjetividad que produce. El viraje hacia la escoria del mundo de los fenómenos que propicia la postura adorniana, buscará consumir el giro materialista de la filosofía, mediante el reconocimiento de la primacía del objeto, sin que ello opere en demérito de la mediación subjetiva en el dispositivo gnoseológico: “El primado del objeto es la *intento obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva (...) Si se quiere, en cambio, alcanzar el objeto, no deben eliminarse sus determinaciones o cualidades subjetivas: ello contradiría, precisamente, la primacía del objeto. Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo” (Adorno, 1993, p. 148).

Solo como condición de este viraje materialista, la filosofía logra captar la historia sedimentada en el objeto, en tanto historia de sufrimiento y padecimiento. Así, Adorno sostendrá que “ninguna pregunta podría siquiera ser formulada en la que no se conservase y siguiese actuando un saber del pasado (...) Entre los logros de la deducción kantiana destaca el de haber percibido aun en la forma pura del conocimiento, de la unidad del «yo pienso», en el nivel de la reproducción en la imaginación, el recuerdo, la huella de lo histórico. Sin embargo, como no hay tiempo sin lo que hay en él, lo que en su fase tardía Husserl llamaba la historicidad interna no puede seguir siendo interior, pura forma. La historicidad interna del pensamiento es inseparable del contenido de éste y por tanto de la tradición. Por el contrario, el sujeto puro, perfectamente sublimado, sería lo absolutamente desprovisto de tradición. Un conocimiento que satisficiera por completo al ídolo de esa pureza, la atemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, sería tautología” (Adorno, 2008:60).

Desentrañar la verdad histórica del objeto, y no las meras proyecciones de categorías subjetivas, constituye el centro de todo trabajo crítico. Las enseñanzas del psicoanálisis al respecto de la problemática de la temporalidad, devienen un elemento fundamental en tal empresa, ya que permitirán adensar los postulados aquí vertidos. Si, como sostiene, Freud en *Lo inconsciente*, la función del lenguaje tiene por finalidad dotar de sentido a las experiencias vividas, se comprende que su función esté eminentemente ligada con la noción de consciencia. A su vez, aquello que no puede ser puesto en palabras, cae en el campo de lo inconsciente, en tanto reprimido: “Lo que pudimos llamar la *representación-objeto* {*Objektvor-stellung*} consciente se nos descompone ahora en la *representación-palabra* {*Wortvorstellung*} y en la *representación-cosa* {*Sachvorstellung*} que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. (...). La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del Icc, como algo reprimido” (Freud, 1991a: 197-198)

Este modelo permite explicar la mecánica que Adorno encuentra en el proceso civilizatorio. Si desde *Dialéctica de la Ilustración*, la razón se ha convertido en un órgano del pensamiento instrumental, donde la función del lenguaje se encuentra reducida a ser una mera designación o etiqueta que nombra elementos diversos bajo un rótulo universal que los contenga, se comprende que todo aquello que resiste ser subsumido bajo dichas categorías está condenado a ser mutilado y violentado en su especificidad y singularidad. Sin embargo, esto reprimido “persigue al sujeto para castigarlo” (Adorno, 2008: 169). Frente a la destemporalización del tiempo, lo que permite la crítica es retemporalizar a la cosa: “toda cosificación es un olvido, y crítica significa en realidad tanto como recuerdo, esto es, movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, dar cuenta de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sean” (Adorno, 1996:196). La imposición de lo universal sobre lo particular, de la razón sobre lo afectivo y pasional, del sujeto sobre la naturaleza interna y externa, constituye los mecanismos de exclusión que dan consistencia y posibilitan la reproducción social. Su represión desmiente el camino seguro del progreso: el desenvolvimiento de la razón se devela, así, como imposición externa y antagónica.

El trabajo interpretativo adorniano, por tanto, posee la finalidad de desmentir el carácter inmutable de lo sido, subrayando la violencia inscripta en la determinación del todo. Esta operatoria tiene su fundamento al mostrar lo manifiesto como no agotado y anclado en la represión de lo no idéntico: “El pensamiento no reglamentado es electivamente afín a la dialéctica, la cual, en cuanto crítica al sistema, recuerda lo que estaría fuera del sistema; y la fuerza que libera al movimiento dialéctico en el conocimiento es la que se rebela contra el sistema” (Adorno, 2008:40). Este “exceso”, por fuera del sistema, no es algo que puede ser reintegrado al modo de la *erinnerung* hegeliana, recuerdo interiorizante, reunión de lo propio, continuidad de lo idéntico.

La finalidad de la interpretación filosofía será, por tanto, operar disolviendo la apariencia de eternidad y necesidad con la cual se manifiesta lo existente. Frente al paradigma de la filosofía de la historia hegeliana (y de cierto marxismo), que da cuerpo a una teodicea, Adorno repondrá el concepto de “Historia Natural”. Para ello, en su ensayo “Idea sobre la historia natural”, citará a Benjamin, el cual sostiene que “la historia, con todo lo que desde el mismo comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de falto, se expresa en un rostro, no, en una calavera (...) Este es el núcleo de la manera alegórica de mirar, de la manera barroca, mundana, de exponer la historia como historia del sufrimiento del mundo; como historia que no es significativa sólo en las estaciones de su ruina. A más significado, más ruina mortal, porque en lo más hondo es la muerte quien excava la quebrada línea de demarcación entre physis y significación” (Adorno, 1994:123-124). La tarea interpretativa de la filosofía será descifrar los fragmentos de la realidad bajo la categoría secular por excelencia, la de ruina. Retomando los postulados de Lukács, afirmará que el mundo de la convención, producido históricamente, se convierte en un segunda naturaleza, es decir, estático y rígido, un complejo de sentido paralizado, enajenado, que se impone como siempre estando allí. Este diagnóstico es complementado con los aportes de Benjamin, el cual, en su *Trauerspiel*, permite entender a la naturaleza como transitoria, frágil y perecedera, es decir, histórica. Poniendo en una tensión dialéctica ambos términos, Adorno sostendrá que historia y naturaleza encuentran su común denominador en la categoría de transitoriedad. De esta manera afirmará que “la segunda naturaleza es el reverso negativo de aquella que de alguna manera pudiera pensarse como la primera” (Adorno, 2008:328): el presente histórico, desde esta perspectiva, se muestra como ruina, decadencia, como esa primera naturaleza particular, concreta, a la que el curso de la historia violenta. Así, Adorno afirmará que el mundo histórico se devela como el verdadero sustrato del dominio y la causalidad ciega, potestades imputadas por Hegel como las notas salientes de la naturaleza primera.

Ahora bien, leer el presente como catástrofe no es resignación, la cual, como sostiene Freud, es la base de la regresión. Salir de su hechizo es lo que lleva a Adorno, en su intervención “¿Qué significa elaborar el pasado?” (1998), replantear el lugar del pasado en relación al advenimiento de lo nuevo: si, por un lado, no se puede prescindir de él, puesto que supondría eliminar sin más las injusticias acaecidas en la historia, por otra parte, no se puede vivir bajo su reino, ya que el presente, se constituye como mera prolongación de esas mismas injusticias que aun están sin resolver. Adorno encontrará en la temporalidad que se desprende de las enseñanzas del psicoanálisis, las claves que permitan desandar esta aporía. Esta disciplina al comprender que los procesos del sistema *Icc* son *atemporales*, es decir no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él” (Freud, 1991a:184) donde “nada puede ponerse fin, nada es pasado ni está olvidado” (Freud, 1991b:569), aporta elementos valiosísimos para cuestionar la temporalidad lineal que une pasado-presente. La memoria, en tanto constituida por múltiples estratos, se

acomoda periódicamente a través del efecto de retroactividad (*Nachträglich*), donde una situación actual modifica el estatuto o valor de una vivencia pasada. Es esta peculiaridad, precisamente, la tarea que pretende alcanzar la constelación, ya que la misma busca descifrar la historia sedimentada en el fenómeno no para “conservar el pasado, sino cumplir sus esperanzas” (Adorno y Horkheimer, 2001:55). Lo no idéntico, que pervive como reprimido, encuentra la esperanza de su liberación a través de la función del recuerdo, pues en su accionar descansa la posibilidad de desactivar el imperio de las estructuras vigentes. El olvido, sede de la conciencia cosificada, no es un simple blanco de la memoria; constituye, más bien, una operación activa de ésta que intenta excluir del recuerdo aquello que es inconciliable respecto de lo que se quiere recordar. Para recuperar lo reprimido, se precisa una modificación en el sistema que motivó la represión pues, de lo contrario, éste no haría más que resistir su regreso. La reelaboración apunta a modificar tanto al pasado como al presente, tanto a lo reprimido como a lo represor; es decir, intenta cambiar la relación conflictiva que los une para poder acoger al elemento inconciliable. Al mismo tiempo, permitiría distinguir el pasado, pasible ahora de ser evocado como tal, en la medida que cesa la repetición del presente: “El pasado sólo habrá sido superado el día en que las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas. Y si su hechizo todavía no se ha roto hasta hoy, es porque las causas siguen vivas” (Adorno, 1998:29).

No obstante, esta visión no apunta a recuperar un origen armonioso y no contaminado por las desavenencias del progreso histórico, es decir, desandar lo acontecido. No hay una postulación de tipo rousseauniana de retornar a la naturaleza perdida. Una solución de ese tenor sería absolutamente ideológica y contraproducente, puesto que, “la libertad sólo puede realizarse mediante la coacción civilizadora, no como *retour a la nature*” (Adorno y Horkheimer, 2001:143). El movimiento crítico aquí desarrollado busca repositionar la mediación entre sujeto y objeto y no superarla. Es en su radicalización donde cobra sentido el mandato final de *Dialéctica de la Ilustración*, acerca de la necesidad de recordar la naturaleza en el sujeto, ya que, gracias a este gesto “la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal” (Adorno y Horkheimer, 2001:93).

En este punto es donde surge nuevamente el trasfondo psicoanalítico que alienta la reflexión adorniana. Freud, en su ensayo *Recordar, repetir y reelaborar*, afirmará que el sujeto “repite todo cuanto desde las fuentes de lo reprimido ya se ha abierto paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter y, además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas” (Freud, 1990:153). Esta repetición hace referencia a la imposibilidad que tiene el sujeto de superar sus padecimientos pasados que, en tanto reprimidos, los “actúa” en el presente, en lugar de recordarlos: “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción” (Freud, 1990:155). Esta descripción encuentra su réplica, punto por punto, en el análisis que realizan Adorno y Horkheimer acerca de la constitución onto-filogenética del sí mismo: “la humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo” (Adorno y Horkheimer, 2001:84). De acuerdo con la línea de argumentación esgrimida, la exigencia de recordar la naturaleza en el sujeto tiene la finalidad, no de buscar una unión inmemorial entre el hombre y su medio ambiente, sino señalar su afinidad, su “proximidad de la distancia” (Adorno, 2001:88); de ahí que confluyan el concepto freudiano de *durcharbeiten*, entendido como un trabajo de elaboración mediante el cual se logre “suprimir la insistencia repetitiva propia de las

formaciones inconscientes, poniéndolas en relación con el conjunto de la personalidad del sujeto” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 438), con la noción benjaminiana de *Eingedenken*.

Este último término, utilizado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, para referirse a la tarea del recuerdo, y expresado por Benjamin en la quinceava de sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, hace referencia a una temporalidad que rompe el *continuum* de la historia, ya que es un instante en el cual la verdad se carga de tiempo, donde emerge algo pretérito, pero no como un hecho efectivamente acaecido, sino como incumplido, trunco y, por tanto, asediante. En este “ahora”, se conjugan el así fue y el aun no, es decir, una unión de pasado y futuro, que apunta a un tipo de redención ligada, como se verá más adelante, al concepto de progreso.

Ahora bien, la condición de posibilidad para que este pasado, latente e inconcluso, pueda sobrepasar al presente, es la existencia de una afinidad, que el recuerdo moviliza, entre ambos momentos. En los términos aquí propuestos, el sujeto puramente espiritualizado puede recordar su dimensión afectiva-pasional, debido a su semejanza con ella, pues “la consciencia es energía pulsional derivada, ella misma también impulso (...) si no existiese esa afinidad (...) tampoco existiría la idea de libertad” (Adorno, 2008:246). Esta ligazón es la que permite romper la violencia mítica, y por tanto repetitiva, en la que se encuentra anclada el sujeto, ya que la formación actual “[d]el bloque cristalizado entre sujeto y objeto, [no es] de ningún modo ontológico sino histórico” (Adorno, 1993:154).

### *El materialismo sin imágenes. La teología y la apertura hacia lo no idéntico*

El recorrido hasta aquí detallado ha permitido llevar adelante una crítica al concepto de temporalidad subjetiva, la cual ocluye las mediaciones del objeto, su historia sedimentada. Los aportes del psicoanálisis son fundamentales en pos de observar el modo en que lo pretérito permanece vigente en el presente desestabilizando su pretendida cerrazón. Sin embargo, como sostiene Adorno, la elaboración del pasado requiere incorporar a su vez, una apertura hacia el futuro. Aquí es donde comienza a tallar la incidencia de la teología.

Es necesario aclarar que en la perspectiva del frankfurtiano, no existe un discurso sobre Dios, sino, por el contrario, su apelación a este ámbito tiene por finalidad hallar operadores teóricos que adensen el carácter normativo de sus postulados. Su aporte principal, será el de desarrollar una trascendencia desde dentro.

En consonancia con lo antedicho, se comprende que la apelación adorniana al segundo mandamiento de la tradición judía, la prohibición del nombrar a Dios, comulgue con el materialismo en su función crítica frente a todo idealismo: “El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad” (Adorno, 2008:194). Esta noción, al impedir la positivización de un estado reconciliado, tiene la inmensa capacidad productiva de anclar el trabajo crítico al campo de la inmanencia, permitiendo repensar en términos éticos la noción de los límites de lo cognoscibilidad. En Kant, por ejemplo, este límite constituido por la apercepción trascendental, desconoce su origen motivado por el contexto de la vida dañada. La noción de *bilderverbot*, por tanto, antes que develar una divinidad, lo que hace es demostrar el carácter falso de la situación actual, puesto que la “necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad” (Adorno, 2008:28).

Dado el carácter clasificatorio del concepto, este tiende a reducir la especificidad de lo real a una mera particularidad. Reduce todo lo nuevo a algo ya conocido. Por ende, ningún concepto aislado puede captar lo absoluto sin traicionarlo. De ahí que ninguna representación puede describirlo positivamente. Lo no desfigurado, necesariamente excede el proceder clasificatorio del concepto: “Lo absoluto, sin embargo, tal como flota ante la metafísica, sería lo no-idéntico que no afloraría hasta que se deshiciera la coacción identitaria” (Adorno, 2008:371).

Ahora bien, el peligro que corre esta noción es precisamente aislar lo absoluto, como enteramente trascendente, cayendo en la misma cerrazón de la inmanencia que criticaba: “Quien cree en Dios no puede por tanto no creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre divino la retiene el que no cree. Si antaño se extendió a la pronunciación del nombre, incluso en esta forma la prohibición de imágenes se ha hecho sospechosa de superstición. Se ha agudizado: hasta sólo pensar la esperanza peca contra ella” (Adorno, 2008:367).

Llegado a este punto, es evidente que los aportes, tanto de la teología como del psicoanálisis, por si solos, no alcanzan a resolver la totalidad de los problemas que se plantean, sino que encuentran un límite que depotencian su accionar, reproduciendo las contradicciones que pretendían explotar.

Por un lado, el psicoanálisis, bajo la noción del recuerdo como antídoto del olvido, corría el peligro de establecer una identificación con ese pasado reprimido, perpetuándolo en el presente, antes que acotar su incidencia; por otro, la teología, aportaba un pensamiento de lo absoluto, de lo no reglamentado y, por tanto, de lo aun no sido, con el consecuente riesgo de concebirlo bajo la categoría de lo radicalmente Otro, sin ningún tipo de incidencia en la sobre lo existente.

Sin embargo, sus mutuas limitaciones logran revertirse dentro del entramado teórico adorniano en pos de pensar dialécticamente la noción de progreso. Bajo este reposicionamiento, la noción de futuro deja de ser construida a partir de la prolongación de las estructuras de dominación vigentes. El porvenir ya no es algo definible a priori. La imposibilidad de dar un salto hacia lo trascendente que acompaña a la noción de *bilderverbot*, permite que se indague en las posibilidades ocluidas del pasado como aquellas fuerzas que permite hacer de su dialéctica negativa una ontología de la falsa situación: “el tiempo abre las puertas a lo nuevo, y en cualquier momento puede interrumpirse la historia y aparecer lo radicalmente distinto. En su concepción de la historia, esperar el futuro tiene sentido. Pero esa espera no está hecha de pasividad. El futuro traerá la novedad si se cultiva la memoria del pasado. Si la historia comenzó, gracias a una espera como vacío, Adorno nos advierte que un futuro liberado de lo peor del pasado solo es posible llenando la espera con memoria” (Tafalla, 2003: 208-209).

Al concepto de progreso es necesario pensarlo de modo dialéctico: no es posible ubicarlo fuera de la historia, pero tampoco se lo puede inscribir como perteneciente a la misma, como una categoría propia de su devenir actual, ya que si esto fuera así, se caería en el absurdo de sostener que “el progreso es lo que impide el propio progreso” (Adorno, 1993:31). Frente a la filosofía de la mismidad, que somete todo lo distinto a ella, la reflexión de Adorno se vuelve “hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino - por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inessential, desplazado y grotesco en su impotencia” (Adorno, 2001:151).

Adorno escribe no solo después de Nietzsche sino, especialmente, a la sombra de Auschwitz, luego del cual “ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teología, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2008:336). La trascendencia no se halla en el campo de lo eterno sino que aparece quebrada a través de

lo más efímero, donde los rasgos intramundanos se tornan fundamentales para lo absoluto (Cfr. Adorno, 2008:373). Progreso aquí, si bien hace suyo el motivo de la redención (Cfr. Adorno, 1993:33), no decanta en teodicea, sino que es quebrantamiento del hechizo: “la idea de progreso es, no obstante, antimitológica por antonomasia, capaz de quebrar al círculo al cual pertenece. Progreso significa: salirse del hechizo (...) En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina” (Adorno, 1993:35). La esperanza no se encuentra en la manifestación de una verdad revelada, ya que un postulado de esa magnitud es tan afirmativo como cualquier otro principio y, por ende, determinado por la noción de identidad.

La dialéctica negativa, por el contrario, lo que busca demostrar es que lo que es, es más de lo que es, y por ello la situación actual se puede trascender desde dentro a partir del despliegue de las posibilidades no dadas, es decir, a partir de la negación de las tragedias ocurridas, entendiéndolas no como necesarias, sino impuestas externamente para la perpetuación del dominio. El concepto freudiano de elaboración, comulga en este sentido, con la noción de progreso: “Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se tramaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación mismo” (Adorno, 1993:47). De esta manera, la categoría de progreso no significa reconciliación sino emancipación, ya que es el espacio para el ejercicio de la libertad dentro de la totalidad antagónica, demostrando su carácter histórico y por ello pasible de modificación. La redención de un fenómeno no lo muestra como realizado, sino que hace visible las injusticias acaecidas: “el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica (Adorno, 2001:250).

Este juego de las temporalidades y las mutuas remisiones entre los aportes de la teología y el psicoanálisis, reconfigurados materialísticamente, permiten entender el compromiso ético y normativo del posicionamiento de Adorno, ya que solo en la salvación de lo oprimido se hace patente la esperanza de lo distinto. La filosofía no se contenta con advertir la fatalidad del presente. Su política de la memoria, por tanto, está puesta a favor de una crítica del presente como condición necesaria para la construcción de un futuro distinto: “No se puede poner a Auschwitz en analogía con la aniquilación de las ciudades-estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre aquel remoto pasado, en cuya violencia obtusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en la no identidad, en lo aún no acontecido, que lo acontecido anuncia” (Adorno, 2001:237).

### *Bibliografía*

- Adorno, Theodor 1994 (1973) Actualidad de la filosofía. (Barcelona: Altaya).  
Adorno, Theodor 1993 (1969) Consignas. (Buenos Aires: Amorrortu).  
Adorno, Theodor y Horkheimer, Max 2001 (1947) Dialéctica de la ilustración. (Madrid: Trotta).  
Adorno, Theodor 2008 (1966) Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad. (Madrid: Akal).

- Adorno, Theodor 1998 (1963) Educación para la emancipación. (Madrid: Ediciones Morata)
- Adorno, Theodor 2013 (1958) Introducción a la dialéctica. (Buenos Aires: Eterna Cadencia)
- Adorno, Theodor 1996 (1968) Introducción a la sociología. (Barcelona: Grijalbo).
- Adorno, Theodor 2001 (1951) Mínima Moralia. (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor 1974 (1963) Tres estudios sobre Hegel. (Madrid: Taurus).
- Benjamin, Walter 2008 (1942) Tesis sobre la historia y otros fragmentos. (México: Itaca).
- Caro, Rubén y Trucco, Onelio 2008 Lecturas sobre T.W. Adorno. (Villa María: Eduvim).
- Hegel, G. F.W 1956 (1812–1816) Ciencia de la Lógica. (Buenos Aires: Ediciones del solar)
- Hegel, G. F.W 2005 (1830) Enciclopedia de las ciencias filosóficas. (Madrid: Alianza)
- Hegel, G.W. W. 1975 (1833) Introducción a la Historia de la Filosofía. (Madrid: Aguilar)
- Hegel, G. W. F. 1999 (1833-1836) Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. (Madrid: Alianza).
- Hegel, G. F.W 2000 (1821) Principios de Filosofía del derecho. (Madrid: Biblioteca Nueva)
- Freud, Sigmund 1991b (1990). Obras Completas, T. V. (Buenos Aires: Amorrortu).
- Freud, Sigmund 1990 (1911-1913). Obras completas. Vol. XII. (Buenos Aires: Amorrortu).
- Freud, Sigmund 1991a (1914-1916). Obras Completas, T. XIV. (Buenos Aires: Amorrortu).
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand 2004 (1967) *Diccionario de psicoanálisis*. (Buenos Aires: Paidós).
- Tafalla, Marta 2003 Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria. (Barcelona: Herder).
- Zamora, José Antonio 2004 Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie. (Madrid: Trotta).