

necesaria. Según él todos estos intentos de justificación o superación racional quedan pronto subsumidos o nivelados por intereses y sistemas que no poseen la fuerza suficiente para romper aquella dinámica de la que son fruto. Y por ello mismo, incapaces de oponerse con la fuerza suficiente a la repetición de las mismas aberraciones.

Citando a Metz cuando afirma que «nos hemos de negar a explicar el sufrimiento del pueblo judío desde la perspectiva de la historia de la salvación» y haciendo suya la radicalidad de la crítica adorniana, Zamora llega a la conclusión de que toda reflexión teológica que quiera hacer justicia a la realidad histórica, ha de saber «prescindir de toda metafísica de la salvación y mantenerse abierta a las cuestiones de la teodicea en contra de todas las respuestas de la teodicea» (Zamora 393). Tomando a Auschwitz como ejemplo paradigmático de todos los «rompimientos de la historia», Zamora muestra como desde la «dialéctica de la víctima», y desde «el reverso de la historia» también la teología será capaz de hacer justicia a la historia, ya que también para la teología «el sufrimiento es el aguijón de la no-identidad en la carne de la identidad» (429).

La historia continúa y las decisiones humanas continuarán determinando su curso. Esta reflexión crítica de la Modernidad impone que la acción humana se rija por la combinación de una teoría y una práctica que respeten y asuman todas las dimensiones de esta experiencia no-mutilada. Según Zamora, «la conciencia de la impotencia de las acciones reformadoras frente a las dimensiones del sufrimiento del mundo» no pueden conducir a una «abstinencia de práctica». La Modernidad exige una práctica adecuada que haga justicia a la historia. Esta «práctica adecuada» no puede reducirse «al alejamiento de la perdición final», sino que debe concretarse en la «figura de la reducción total actual del sufrimiento siempre presente» (454). También para Zamora son éstas las dimensiones de la verdadera «utopía» a que puede aspirar el hombre —y también el teólogo— después de Auschwitz.

Crisis - crítica - memoria

Una lectura crítica de la filosofía de Adorno

Juan José SÁNCHEZ
Dr. en Teología y Filosofía. Madrid

Composición de lugar

Creo que es de justicia —y no una mera figura retórica— si comienzo afirmando que aquí debería estar otra persona para presentar esta tesis desde la perspectiva de la filosofía, más en concreto, en el contexto de la Teoría Crítica. Otra persona de más entidad, capaz de valorar en todo su alcance la riqueza y el significado que este trabajo encierra en dicho contexto y, en general, para el debate existente sobre la sociedad actual, las consecuencias de la Modernidad y el concepto mismo de racionalidad. Porque se trata, sin duda, de un trabajo de altura, riguroso y valiente, dado el contexto en que aparece y sus criterios de plausibilidad.

Muy atrás quedan, en efecto, y no sólo en el tiempo, los años 60-70, en que la Teoría Crítica, y de manera especial la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, sirvió,

sin pretenderlo, de fuente de inspiración y alimento al movimiento radical estudiantil. A partir de esos años, la Teoría Crítica ha ido siendo reconstruida por el discípulo más relevante de Horkheimer y sobre todo de Adorno, J. Habermas, recibiendo nuevas configuraciones en cada nueva situación histórica, pero, aunque siempre como teoría crítica, ya dentro del marco de la sociedad democrática del capitalismo tardío. Esta reconstrucción surgió del convencimiento de Habermas de que era de todo punto necesario ir más atrás, justamente, de la *Dialéctica de la Ilustración* e intentar recuperar el proyecto original de Teoría Crítica de Horkheimer, dado que en esa obra culmen de Horkheimer y Adorno este proyecto entraba en un callejón sin salida y era en definitiva abandonado en favor de una crítica *total* a la Ilustración y a la Modernidad. Actualizar la Teoría Crítica pasaba por eso para Habermas, a diferencia de los radicales del movimiento estudiantil, por superar ese *impasse* al que conducía la *Dialéctica de la Ilustración*, de esa situación *aporética* de una crítica *total* a la Ilustración hecha desde la misma razón ilustrada que ellos denuncian como viciada de raíz por la lógica del dominio, y además, en clara diferencia frente a la crítica conservadora, con la pretensión no de negar, sino más bien de salvar la Ilustración, de lograr un concepto más racional de la misma.

Actualizar la Teoría Crítica implicaba, pues, para Habermas sacarla de esta situación *aporética*, recuperar de nuevo la dimensión *histórica* perdida y hacerla operativa.

Con razón afirma uno de los discípulos más relevantes de Habermas, y discípulo también y uno de los conocedores más rigurosos de la filosofía de Adorno, A. Wellmer, que actualizar hoy la Teoría Crítica pasa necesariamente por una confrontación con la filosofía de Habermas. Y de la vieja Teoría Crítica, ¿qué queda? La reconstrucción de la Teoría Crítica por parte de Habermas descansa, evidentemente, sobre una interpretación de la Teoría Crítica que le asegura la plausibilidad necesaria como para presentarse como la *única salida racional* a la misma. Según esta interpretación, elaborada en el círculo de influencia del propio Habermas, de la vieja Teoría Crítica sólo es rescatable para una teoría crítica de la Modernidad y de la sociedad actual el proyecto original de materialismo interdisciplinar. El resto queda relegado prácticamente a pieza *histórica*. Lo que afecta, sobre todo, a la filosofía de Adorno. Pues en ésta, aun reconociéndola como la más aguda y fascinante de cuanta se elaboró en el círculo de la denominada Escuela de Frankfurt (junto con la de W. Benjamin), no se ve otra cosa que la expresión más consecuente de la tesis y de la crítica total sostenidas en la *Dialéctica de la Ilustración*. Y se interpreta, además, que esa filosofía fue posible no sólo por la sorprendente agudeza y capacidad de Adorno, sino porque desde un principio (y bajo el decisivo influjo de Benjamin) bebió de otras fuentes que de la razón: en concreto, de la teología, es decir, del judaísmo, y de la experiencia estética. Lo cual explica la desventura con la que Adorno —a diferencia de Horkheimer— se movía en las aporías de la crítica total a la Modernidad, a la Ilustración, en definitiva, a la razón. Esta filosofía podrá ser sutil y fascinante, y en más de un aspecto rica y productiva, pero con ella no se puede ya elaborar una teoría crítica racional de la Modernidad y de la sociedad actual con pretensión *científica* y viabilidad *política*.

Hasta aquí, la «composición de lugar» de la Tesis de José Antonio. Pues justamente de ahí, de ese lugar en que la que a partir de ahora, y para entendernos, voy a denominar la «interpretación dominante» ha relegado a la filosofía de Adorno, arranca, y con qué vigor, esta tesis. Si, como decía Wellmer, toda actualización sería de la Teoría Crítica pasa hoy necesariamente por una confrontación con la teoría de Habermas, en esta *Tesis* tienen ambos, Habermas y el mismo Wellmer, una seria, valiente y rigurosamente fundada respuesta crítica, que «da que pensar»

(Ricoeur) o, mejor, que «interrumpe» la plausibilidad con la que se ha impuesto esa interpretación y que merece tomarse rigurosamente en serio. Sería de esperar que ambos tomaran buena noticia de ella, aunque por otra parte es mucho pedir, dado el silencio que le dedican a otros trabajos realizados en Alemania y que apuntan en la misma dirección que la tesis de José Antonio. Pero si no la toman en serio, es decir, si no se enfrentan al reto que esta tesis sobre la filosofía de Adorno significa para su reconstrucción/actualización de la Teoría Crítica, entonces podemos temer que continúa en acción lo que el mismo Adorno llamaría —y José Antonio pone de relieve y desarrolla en su Tesis— la «coacción del olvido, de la amnesia». Lo cual tiene serias consecuencias no sólo para la teoría, sino para la praxis, pues de lo que se trata es de lograr que la historia no siga cabalgando sobre el sufrimiento de sus víctimas, relegado al *olvido*, incluso por los teóricos más críticos y progresistas, como los autores en cuestión.

Y con ello abro ya el planteamiento de la cuestión filosófica que se debate magistralmente en esta Tesis.

La Tesis

La Tesis que defiende José Antonio, en efecto, comienza rechazando esa interpretación dominante como la única o como la más plausible interpretación de la filosofía de Adorno y sostiene que ésta permite y reclama una *lectura distinta, otra interpretación*, más inmanente y más fiel a su intención, a su impulso crítico original; una lectura que saca a la luz elementos y aspectos centrales de esa filosofía, ignorados o conscientemente ignorados por esa interpretación dominante, que sin embargo hacen de la filosofía de Adorno una respuesta crítica, original y penetrante, a la crisis de la Modernidad y la convierten en una filosofía radicalmente *actual*, si bien, es verdad, *contrafácticamente* actual, tanto frente a la interpretación dominante como frente a la realidad económica, social, política y cultural actual, dominante ahora a escala global, mundial.

Esta interpretación, que José Antonio avala convincentemente con un conocimiento tanto de las propias fuentes como de la ingente literatura especializada verdaderamente sorprendente, con un riguroso análisis de los textos, incluso de los más oscuros, de Adorno, y con un dominio de las múltiples, y a veces complejísimas, cuestiones que plantea su filosofía y una capacidad de distinción y argumentación a la altura de la misma, esta interpretación, digo, ve en la filosofía de Adorno un proyecto radical y consecuente de romper el dominio del pensamiento identificador —el hechizo de la identidad— que ha viciado el proceso de la Modernidad y de rescatar e introducir en el pensamiento, en la razón, la constitutiva dimensión *anamnética* que aquel hechizo neutralizó. El proyecto, por tanto, de configurar el pensamiento como «*pensamiento anamnéutico*», de ampliar la razón y dar cabida en ella al *recuerdo*, a la *memoria*, para hacer justicia a lo relegado por la lógica de la identidad, a la historia humana como historia de sufrimiento. Y todo ello, como respuesta a la crisis de la Modernidad, pues, si ésta ha entrado en crisis y ha conducido a la catástrofe, de la que Auschwitz y el holocausto judío es su expresión consumada, ha sido precisamente —ésta es la convicción profunda de Adorno (y de Horkheimer)— porque la razón, la Ilustración ha perdido en su camino la *memoria*, ha caído en una progresiva *amnesia*, que ha permitido avanzar a la Modernidad sobre el sufrimiento de sus víctimas, de todos aquellos que en este proceso quedaron tendidos en la cuneta.

Llama poderosamente la atención que esta *intención original*, este *impulso básico* de la filosofía de Adorno, que la atraviesa de parte a parte y que palpita en cada una de sus

realizaciones, no haya sido tomado en cuenta por la interpretación dominante, no, al menos, hasta el punto de «perturbar» su discurso. Pero ahí descubre José Antonio *el precio* que esta interpretación paga en su reconstrucción de la Teoría Crítica, dejando atrás la vieja Teoría Crítica, y concretamente la filosofía de Adorno.

Ese *precio* es, como pone de relieve la dura, pero rigurosa, crítica que hace José Antonio a esa reconstrucción por parte de Habermas, el triunfo de M. Weber sobre K. Marx, la reconciliación, al fin, con la sociedad capitalista, la minusvaloración (por no decir bagatelización) de los costes —del sufrimiento— que genera esa sociedad y, en general, el proceso de modernización, así como la formalización de la razón que la hace peligrosamente inmune a los golpes de la historia. El precio es, en definitiva, una recaída en el idealismo y en la amnesia, que prolongan la crisis de la Modernidad, lúcidamente denunciada por la filosofía de Adorno.

Exponer o desarrollar la Tesis de José Antonio es, sin duda, un asunto largo y sumamente complejo. Con todo, voy a intentar explicitar sus contenidos fundamentales, siquiera sea a modo de enunciados, para tratar de poner de relieve toda la riqueza y la densidad de su contenido.

La filosofía de Adorno como respuesta a la crisis de la Modernidad

1. José Antonio sigue el consejo de Habermas de remontarse más allá de la *Dialéctica de la Ilustración*, pero lo hace justamente para mostrar cómo el pensamiento de Adorno surge de una experiencia radical de la crisis de la Modernidad y como respuesta a esa crisis. Una respuesta también radical, pues pretende ir a la raíz de aquella crisis.

Adorno no es capaz ya —a diferencia de Marx, del marxismo occidental, e incluso del mismo Horkheimer— de remitirse a los potenciales emancipatorios de la Modernidad no realizados o relegados en el proceso de modernización que está conduciendo a la catástrofe (años 30!). La única forma de detener esa catástrofe la ve Adorno en otro lugar y otra forma de pensamiento: en detectar las *aporías* de la Modernidad, introducirse y persistir en ellas para, desde dentro, inmanentemente, y llevándolas al extremo, mostrar las contradicciones, la irracionalidad de la realidad histórica y social, de la sociedad capitalista estabilizada, y sacar a la luz —traer a la *memoria*— lo marginado, lo excluido y negado por esa realidad, lo olvidado por la furia de la identidad, lo otro de lo que triunfa en la historia: el *sufrimiento*.

Y esta pretensión, este «motivo central» de su pensamiento es el que hace que éste surja y se configure de una forma original, como muestra José Antonio, en un penetrante análisis de los primeros textos de Adorno, en el capítulo central de su Tesis.

2. La filosofía de Adorno se configura, en efecto, desde un principio (y bajo el decisivo influjo de Benjamin) como «crítica inmanente» de la Modernidad y sus *aporías*, como «interpretación» que se sumerge en la realidad misma y sus *aporías* para, desde dentro, en «mirada micrológica» y con ayuda de la crítica del fetichismo de la mercancía, desplegarse en «constelaciones» que saquen a la luz las contradicciones de esa realidad —su verdad—, para mostrar en lo pequeño, en el «fragmento», la injusticia de la totalidad, que salta así por los aires dejando ver lo que bajo su manto siempre ha ocultado (y al fin justificado) el *idealismo*: el sufrimiento. Lo que queda son ruinas.

3. A continuación muestra José Antonio cómo en esta concepción de la filosofía como interpretación y crítica inmanente está implícita ya la respuesta de Adorno a la crisis de la Modernidad en sus tres expresiones históricas:

a) En su obra *Idea de historia natural* (1932) Adorno desenmascara la Modernidad como «segunda naturaleza», como «mito», por tanto como continuación de la coacción que prolonga el sufrimiento. Y la hace aparecer (en paralelo con Benjamin) como ruinas, sin ceder por ello a su negación, como hacía la crítica conservadora.

b) A la crisis de la *crítica ideológica* responde Adorno, a diferencia de Horkheimer, con su transformación en «crítica inmanente», en una liquidación inmanente del *idealismo* como razón fetichista que oculta (y al fin justifica) cuanto se resiste a la lógica de la identidad.

c) Y por último, a la crisis de las *vanguardias artísticas* responde Adorno apostando, frente a la falsa alternativa de la politización del arte y de la estetización de la política, por la autonomía del arte, pero de un arte concebido en su genuina función de hacer elocuente la historia de sufrimiento y así guardar —en el *recuerdo*— la esperanza de la felicidad siempre pendiente.

4. Con ello cierra José Antonio la exposición de la génesis del pensamiento de Adorno. Y su Tesis sostiene que a la luz de esta lectura de los primeros textos de ese pensamiento sus escritos posteriores, desde la *Dialéctica de la Ilustración* a la *Dialéctica negativa* y la *Estética*, adquieren una significación distinta de la que le confiere la interpretación dominante, un significado denso y crítico, radicalmente actual. A ello le dedica José Antonio los tres últimos apartados de sus tesis.

a) A la luz de esta lectura la *Dialéctica de la Ilustración* aparece ahora no como ruptura y punto de inflexión de la Teoría Crítica, sino como culminación de aquella crítica a la historia como «historia natural», como mito, ante la terrible, impensable realidad de la catástrofe: del holocausto. Auschwitz es la culminación de esa historia y por tanto la quiebra de la civilización. Ello hace que el antisemitismo se convierta para Adorno y Horkheimer en clave de la *Dialéctica*. Lo que introduce un decisivo cambio de perspectiva frente a la interpretación marxista de la historia: en el centro no está el proletariado como clase ascendente, sino el pueblo judío como contrapunto al poder. En la *Dialéctica* no se da una filosofía negativa de la historia, como afirma la interpretación dominante, sino una lectura crítica de la historia desde la perspectiva de sus víctimas.

b) Este cambio de perspectiva implica para Adorno un cambio radical en el pensamiento mismo: una crítica implacable a toda metafísica, a todo *idealismo*, a todo pensamiento construido sobre y dominado por el principio y la lógica de la identidad (que es la misma que domina y configura la realidad social). Esta crítica consecuente al «pensamiento de identidad» es lo que Adorno desarrolla en su *Dialéctica negativa*. Una crítica ciertamente radical, arriesgada, al pensamiento discursivo como pensamiento identificador que engulle lo particular en lo universal, lo otro, lo no-idéntico en la corriente de la identidad. Pero José Antonio se apresura a mostrar cómo Adorno en modo alguno pretende con esta crítica radical, arriesgada, sentar una alternativa al pensamiento discursivo, sino más bien resistir a su furia y ampliar ese pensamiento, *ampliar la razón* desde la experiencia del sufrimiento para dar cabida en él al *recuerdo*, a la *memoria*, únicos capaces de rescatar sus derechos pendientes.

c) La Tesis se cierra con un bello y lúcido apartado donde su autor muestra cómo Adorno ha llegado a este pensamiento anamnético no por haberse entregado desde un principio en brazos de la teología, del mesianismo (como sostiene, evidentemente a su favor, la interpretación dominante), sino desde la experiencia del sufrimiento. Y es esta experiencia, más bien, la que ha empujado a su pensamiento, traspasado por el impulso básico de rescatar la esperanza



truncada en ese sufrimiento, al límite de la teología, al borde de la trascendencia. Lo cual no lleva al autor de la Tesis a una apresurada lectura apologetica de Adorno en favor de la teología, sino más bien a mostrar, con gran fuerza y lucidez, y frente a toda teología idealista, cómo el pensamiento de Adorno empuja en la dirección distinta: a la experiencia de que sólo en y a través de la experiencia del sufrimiento pueden rastrearse las débiles huellas de la trascendencia en su dolorosa ausencia. Porque, en definitiva, el motivo central de todo su pensamiento —en ello coincidiendo plenamente con el de Horkheimer— fue «la salvación de lo que carece de esperanza».

Apunte final para una confrontación

Al final de esta condensada presentación del contenido de la Tesis de José Antonio creo poder afirmar «con buenas razones» (como exige el propio Habermas) que con ella ha dejado rigurosamente fundada su interpretación, la posibilidad de «otra lectura» de la filosofía de Adorno frente a la interpretación dominante. Y que esta lectura pone de relieve dimensiones del pensamiento de Adorno que «interrumpen» el discurso lineal de esa interpretación dominante y lo emplaza a hacerse cargo de esa historia una y otra vez relegada en sus reconstrucciones: la larga historia del sufrimiento y de las esperanzas quebradas. Con ello, la tesis de José Antonio reivindica con razón una vigencia crítica para la filosofía de Adorno que constituye toda una interpelación.

Si, como sostiene el citado Wellmer prolongando la línea de Habermas, la Teoría Crítica debe hoy renunciar definitivamente a la idea de reconciliación (por tanto a toda utopía final y a toda teología) para hacerse radicalmente racional, el trabajo de José Antonio muestra con gran vigor que si con esa idea se renuncia también a la experiencia del sufrimiento —la otra cara de la Modernidad— de la que brotó, entonces se habrá renunciado al meollo de la filosofía de Adorno, y es más que dudoso que esa renuncia pueda ofrecer una base para una teoría verdaderamente *racional*: difícilmente podrá decirse racional una teoría que se nutra del *olvido* de la historia de sufrimiento y de las esperanzas truncadas. Este es el permanente *desafío* que representa la filosofía de Adorno frente a las interpretaciones que pretenden superarla.

Este desafío no impide, sin embargo, que reconozcamos también el momento de verdad de esas interpretaciones, sobre todo de la de Habermas y del mismo Wellmer. El objetivo de sacar a la luz y reivindicar fundadamente esas dimensiones olvidadas de la filosofía de Adorno ha llevado a José Antonio a sobrecargar el acento en las diferencias. Pero me consta que es bien consciente de ello, y este acento no le impide reconocer los interrogantes que aquella interpretación abre sobre la filosofía de Adorno. Para terminar me atrevo a sugerir un par de ellos, que pueden abrir una posterior confrontación.

a) El motivo central de la filosofía de Adorno, ¿tiene que llevar necesariamente al límite de su crítica al pensamiento discursivo? ¿No habrá ahí —como sostiene Wellmer— un resto de aquella «coerción de la identidad» que el mismo Adorno pretendía liquidar? La pretendida «ampliación de la razón», ¿no se acerca peligrosamente a una «alternativa» a la misma?

b) En lo que sin duda llevan razón Habermas (y más aún Wellmer) es en que en la vieja Teoría Crítica, por dependencia del marxismo o por la experiencia radical de la catástrofe, no se llegó a asumir y articular plenamente el componente racional emancipador del principio *democrático*. En este sentido, ¿no sería posible integrar y conservar en las reconstrucciones de la

Teoría Crítica de Habermas (y Wellmer), que arrancan ya de ese principio, aquel motivo central de la vieja Teoría Crítica?

c) En cualquier caso, una tarea abierta y urgente para el que —como José Antonio— reivindica el meollo crítico de esa vieja teoría es explicitar todas sus potencialidades y hacerlas plausibles, en diálogo crítico con las ciencias humanas y las teorías concurrentes, para una teoría crítica de la sociedad, para la configuración de una racionalidad no sesgada y, sobre todo, para abrir camino a una sociedad racional y humana. Tendremos que vivir sin reconciliaciones, pero si la historia del sufrimiento no halla, al fin, su reparación y la esperanzas truncadas su cumplimiento, entonces —como escribía Horkheimer en profunda sintonía con Adorno— «todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil.»

Por una crítica inmanente de la Teología

Fernando EGEA

Profesor de Teología. CETEP. Murcia

La obra del profesor José A. ZAMORA, *Krise, Kritik, Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Lit, Münster-Hamburg 1995, XI-507 pp., elaborada bajo los auspicios del Prof. J.B. Metz y presentada como tesis doctoral a comienzos de 1995 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster (Alemania), intenta, inspirándose en la actitud de Th.W. Adorno, desentrañar la problemática con que se encuentra una teología que se esfuerza por dejar atrás el idealismo.

Esta tarea la aborda el Prof. Zamora sobre todo en el Capítulo IV, último y conclusivo, titulado “Apocalíptica y recuerdo del sufrimiento: Crítica de la teología y del pensamiento de la identidad”. En este capítulo el autor labora en la construcción de un puente entre la posición de Adorno, la cual acaba de estudiar exhaustivamente en los capítulos precedentes, y la teología. Pero para tal fin, y ello ha de ser resaltado, no trata de señalar las implicaciones teológicas del pensamiento de Adorno, que podrían luego ser explicitadas plenamente y desarrolladas como continuación de su intención teórica, procedimiento que, a juicio de Zamora, sería de suyo no necesariamente ilegítimo, pero que él prefiere descartar; por tanto, busca alcanzar su objetivo, no mostrando una convergencia o correspondencia temática con Adorno, sino poniendo de relieve que la crítica *inmanente* de Adorno a la modernidad es pauta para la exigible crítica *inmanente* a la teología, en concreto ante la historia del sufrimiento y su culminación en aquellos sucesos que se designan con el nombre de Auschwitz.

¿CONVERGENCIA ENTRE MODERNIDAD Y TEOLOGÍA?

Zamora empieza por cuestionar la convergencia (postulada por la tan difundida como acríticamente aceptada tesis de la *secularidad*) entre la filosofía moderna de la historia y la teología de la historia. Precisamente es esa pretendida convergencia la que está en la base de los intentos de síntesis entre modernidad y teología. Dicha convergencia presupone una dependencia genética de la moderna filosofía de la historia respecto de la escatología judeo-cristiana.