

Teoría, mesianismo y redención: Theodor Adorno

DJAMENT, Leonora / UBA – ldjament@gmail.com

Eje: Teoría literaria

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras clave: mesianismo – teoría - Adorno*

» **Resumen**

El artículo se propone como una primera aproximación a la relación entre mesianismo y teoría literaria. Como se trata justamente de un primer acercamiento, se intentará formular en primer lugar un mínimo marco teórico para encuadrar los conceptos y presuposiciones por detrás de los nombres de mesianismo y teoría.

Ciertos intelectuales a lo largo del siglo xx, pero también a comienzos del siglo xxi, han amalgamado algunas ideas o concepciones del mesianismo con la teoría literaria, enriqueciendo políticamente las intervenciones de estos pensadores.

Un aspecto en particular que será de interés en el análisis y reflexión sobre esta relación es una concepción específica sobre la temporalidad que estas teorías desarrollan. Podemos adelantar que se trata de temporalidades no teleológicas, progresivas o evolutivas sino más bien disruptivas o intempestivas donde lo que prima, en algunos casos, es una mirada anacrónica o un trabajo con materiales o conceptos aparentemente obsoletos. Estas teorías proponen un modo de ser contemporáneo alejado de las modas pasajeras, del mainstream institucional y de la absoluta actualidad o novedad. En cambio, creen que el único modo de ser verdaderamente contemporáneos es a través de una relación negativa, desplazada, a contrapelo con el tiempo.

Estos problemas se pueden rastrear en los textos de críticos tales como Walter Benjamin, H.A. Murena, Carlos Correas o en jóvenes críticos como los miembros de las revistas *Planta* o *Luthor*, cada uno con diferentes inflexiones y particularidades. Estos u otros autores servirán para indagar en esto que hemos dado en llamar “modos mesiánicos” de la teoría para, finalmente, repensar el estatuto de la teoría hoy y su potencialidad política en el presente.

“En la cultura de la Edad Moderna, filosofía y crítica han heredado la obra profética de la salvación (que ya en la esfera sagrada había sido confiada a la exégesis); mientras que poesía, técnica y arte han heredado la

Estas páginas son el comienzo de un trabajo de investigación donde me propongo estudiar el modo en que algunas teorías, pero también algunas ficciones, piensan su tarea en términos de redención: más o menos explícitamente creen que hay elementos que deben y pueden ser salvados, pueden ser arrancados de una historia de opresión y puestos en otra serie liberadora; estos textos que me interesa estudiar creen de un modo benjaminiano que hay posibilidades, potencialidades que quedaron trucas en la historia y, sin embargo, todavía puede haber una oportunidad para ellas si se las sabe leer, mirar, encontrar, en el presente. Ahora bien, no todas estas teorías tienen como tradición una concepción mesiánica, teológica o escatológica del mundo. Pero, finalmente, como decía Karl Löwith (2007) “para judíos y cristianos “historia” significa, ante todo, historia de la salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación”.

Entonces, se tratará aquí de interrogar una posible relación entre redención y teoría. Analizar por qué ciertos textos convocan un pensamiento teológico, místico, religioso como operación crítica. Y para eso, el mesianismo judío en estas páginas será utilizado como herramienta de análisis, como catalizador, para volver a leer textos ya transitados. Por cuestiones de espacio no puedo detenerme, pero muy brevemente cuando hablo de mesianismo me refiero a una corriente de pensamiento de tradición judía o greco judía (si incluimos a Pablo de Tarso, siguiendo la lectura de Agamben (2006) que lo señala como uno de los primeros grandes pensadores mesiánicos de la historia) y que tiene uno de sus puntos más complejos e interesantes en los movimientos heréticos de mediados del siglo XVII, encabezados Sabatai Sevi.¹

Hay tres características de este mesianismo herético que me interesa resaltar aquí. Por un lado, una concepción específica sobre la sucesión del tiempo. No se trata de la concepción teleológica, cronológica, progresiva, lineal que dominó prácticamente toda la cultura occidental, sino una que trabaja por saltos, a partir de lo intempestivo, a partir de superposiciones entre pasado y presente. Por eso sostiene Scholem, citado por Löwy (2001), que “el mesianismo judío es en sus orígenes y por su naturaleza [...] una teoría de la

¹ Además de la extensa bibliografía al respecto, cfr Scholem Gershom. (2011). *Mesianismo y nihilism*. Bs As: Prometeo.

catástrofe. Esta teoría enfatiza el elemento revolucionario, cataclísmico en la transición entre el presente histórico y el futuro mesiánico” (p.190). Entre el presente y el futuro, entonces, hay para este pensamiento una brecha insalvable, un abismo, sin suerte de continuidad. Por eso Scholem desecha las filosofías de la historia que pretenden unir presente y futuro a partir de las categorías de progreso o evolución. En la primera mitad del siglo xx, era importante sostener esta posición por parte de Scholem para oponerse al judaísmo racional de Hermann Cohen, por ejemplo, que creía fervorosamente en el progreso continuo y la posible “evolución” de la sociedad. Scholem, en cambio, aunó mesianismo y revolución, anarquismo y religión, de un modo sumamente productivo para los pensadores que vendrían luego. En este sentido, podríamos decir que si fue necesario el resurgimiento del pensamiento de Nietzsche, por ejemplo, a partir de la segunda mitad del siglo xx para sostener una teoría opuesta al hegelianismo e historicismo dominantes, con su teleología y su dialéctica, adoptada incluso por los movimientos revolucionarios del siglo, entonces es el mesianismo judío libertario, con influencia de los movimientos heréticos, el que posibilita un pensamiento no teleológico, en contra de una filosofía del progreso en las primeras décadas de siglo xx.

En segundo lugar, este mesianismo herético al que me refiero, sobre todo en la versión de la cábala luriánica, cree que hay un trabajo activo por parte del sujeto (crítico) para lograr la redención. No se trata de ningún voluntarismo, pero mucho menos de una pasiva espera en donde la salvación llegaría sola, como creía el mesianismo tradicional respecto de la llegada del Mesías.

En tercer lugar, este mesianismo herético propone otra relación con la Ley. Como señala Scholem, el mesianismo clásico, siguiendo las enseñanzas de la Torá, no implicaba contradecir la ley o subvertir los valores como sí lo propuso el movimiento sabateista. Sabatai Sevi proponía, paradójicamente, la violación de la Torá como parte del cumplimiento de la Torá. Además, sostenía que en el tiempo mesiánico, la Torá sería abolida y reemplazada por una nueva Torá. Agamben (2007), sin contraponer un mesianismo clásico y uno revolucionario, también sostiene que el mesianismo (todo mesianismo para él) es fundamentalmente una crisis y una transformación radical de la ley. Y agrega que “el mesianismo representa el punto de mayor cercanía entre religión y filosofía” (p.327). Nosotros podríamos suplantar “filosofía” por “teoría” y seguir diciendo que en el fondo, lo que nos interesa indagar es ese punto donde desde el mesianismo o desde la teoría (o, mejor, desde la teoría parada sobre cierto mesianismo) se intenta interrogar el fundamento de todo sentido. Pero, también, ese lugar donde la teoría se propone a sí misma como un modo posible de redención.

Ahora bien, qué sucede en los textos de un filósofo como Theodor Adorno donde, a

primera vista, redención y mesianismo parecieran temas completamente ajenos a su pensamiento. Quisiera poder mostrar cómo estos conceptos están en el centro de su teoría, tal vez un poco ocultos, como la teología lo estaba en la mesa de ajedrez del materialismo histórico, según lo describía Benjamin en la primera “Tesis de filosofía de la historia”. Solemos recordar más fácilmente las críticas de Adorno hacia Benjamin por la proximidad de Benjamin respecto del misticismo de su amigo Scholem y menos el impacto decisivo que tuvieron sobre Adorno y su teoría tanto el libro sobre el drama barroco alemán (y su concepción de alegoría, ruina y salvación) como las “Tesis de filosofía de la historia” donde Benjamin abiertamente sostiene un mesianismo revolucionario. No hay que olvidar tampoco que la reacción de Adorno (Benjamin, 2014) luego de leer el artículo sobre Kafka de Benjamin donde éste desarrolla una lectura mística del escritor checo es inmediatamente laudatoria: “Nuestra compatibilidad en el centro filosófico nunca se me hizo tan clara como en este trabajo” (p.131), le dice dos veces, con idénticas palabras en sucesivas cartas que le envía tras la lectura del texto.

Podemos acordar más o menos fácilmente que la teoría adorniana no es mesiánica en ningún sentido²: ni el sentido tradicional, ni en el sentido herético. Y esto, básicamente, porque Adorno no tiene esperanzas. Para ser mesiánico, de una u otra forma, hay que tener esperanzas, hay que creer que algo del orden del mundo, de la sociedad, puede ser cambiado, hay que tener confianza, fe, convicción, deseo, voluntad o cualquier de las categorías que se han creado para dar cuenta de esta posibilidad. En los textos adornianos, este punto está, por lo general, escamoteado (y digo “por lo general” porque en unos minutos volveré sobre este aspecto con otra propuesta). Su dialéctica, lo sabemos, es negativa y no avanza en un tercer paso positivo, afirmativo que pueda trocarse en programa revolucionario. O más bien, podríamos decir, su programa revolucionario *es*, concretamente, la dialéctica negativa. Pero entonces, vale la pena indagar un poco más en este aspecto que, en realidad, caracteriza a mí entender la teoría adorniana. Podríamos decir que en la teoría adorniana hay posibilidad de redención, pese a la falta de horizonte mesiánico: hay redención sin mesianismo³. Y es importante resaltar este punto, para contrarrestar la típica imagen pesimista de Adorno. No alcanza con describir a Adorno como un escéptico, un nihilista, porque su dialéctica negativa se propone como un ejercicio permanente de redención del mundo, de desencantamiento de la segunda naturaleza, de los conceptos naturalizados y, al mismo tiempo, liberación de las potencialidades de los objetos para imaginar una posible salvación de la vida dañada. En el artículo que el propio

2 Una lectura parecida pero con otras conclusiones puede leerse en Schwarzböck, Silvia. (2008). *Adorno y lo político*. Bs As: Prometeo.

3 Queda pendiente para otro trabajo confrontar las cercanías y diferencias entre esta falta de mesianismo en Adorno y la mesianicidad sin mesianismo propuesta por Derrida.

Adorno escribe finalmente sobre Kafka insiste: lo que propone la obra kafkiana, de algún modo “Es un esfuerzo sin esperanza”. Y eso es lo que hay que indagar: en qué consiste ese esfuerzo que hay que realizar, casi como un mandato, aunque no haya esperanzas.

Son muy pocas, tal vez se pueden contar con los dedos de una sola mano, las veces que Adorno habla explícitamente sobre la redención. Dos de esas oportunidades, las más extensas, ocurren en una carta a Benjamin de diciembre de 1934 reflexionando justamente sobre Kafka (estas ideas se repiten más o menos textualmente en su artículo sobre Kafka de 1955) y, de un modo todavía más desarrollado, al final de *Minima moralia*. Permítanme leerlas rápidamente.

En la carta de 1934 que mencionaba, Adorno (Benjamin, 2014) comenta que venía pensando en Kafka, hace muchos años, como

“una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida de la que no se ve nada más que una punta del paño negro, mientras que el enfoque espantosamente desplazado de la imagen no es otro que el de la cámara misma puesta en oblicuo...” (p.131).

La segunda cita, en *Mínima moralia* (Adorno, 1998), dice:

“El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como⁴ aparecen desde la perspectiva de la redención. 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. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. [...]” (p.250).

Vemos claramente en ambas citas que para Adorno la redención no es la salvación efectiva, la llegada de un paraíso prometido sino que es un punto de vista, una perspectiva. Es la luz (las imágenes iluministas son importantes, hay que reconocerlo) que permite ver la vida alienada, la opresión, la sujeción, el dominio. No es una luz que salva milagrosamente, que redime por la sola creencia en ella o por su sola aparición, tampoco muestra el paraíso o una vida redimida: no muestra nada, solo –tan solo- posibilita ver aquello que no siempre vemos: una vida de opresión, una vida dañada por el capitalismo. La luz redentora no muestra el paraíso prometido, entonces, sino el infierno en el que vivimos. Nos muestra el mundo, como leíamos recién, “trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros”. El punto de vista de la redención, entonces, funciona más como mediación que como contenido mismo porque, como decía Adorno, se trata de un enfoque,

⁴ Un trabajo aparte merece analizar y discutir las objeciones que hace Agamben en *El tiempo que resta* al “como si” (“tal como” en la traducción que seguimos aquí) de este aforismo Adorniano, donde le objeta que en el “llamado” mesiánico de Pablo, no hay ningún sujeto que contemple una vida como si estuviera redimida, no hay sujeto soberano y dueño de sí, sino que lo que hay es nulificación del sujeto y revocación de las propiedades y esto se representa en el “como no” paulino, que tan simétricamente Agamben contrapone al “como si” adorniano. Pero si podemos adelantar aquí que la concepción de Adorno es muy distinta. Veremos en unos minutos cómo el sujeto crítico, para ser crítico verdaderamente debe entablar una relación dialéctica y negativa con la obra o con su objeto, una relación donde no hay ni sometimiento ni apropiación.

que está “espantosamente desplazado” porque la “cámara misma [está] puesta en oblicuo”. Es necesario ese leve corrimiento, el sutil desfase, para poder hacer verdaderamente foco. La luz redentora funcionaría como un ligero extrañamiento sobre nuestra vida cotidiana. Y como esta teología adorninana lo que muestra es el infierno y no el paraíso, es una teología “inversa” (Benjamin, 2014, p.131), como él mismo la llama: no enseña un futuro efectivamente redimido, no es teleológica, no nos muestra un más allá, no nos muestra ninguna trascendencia, sino que nos muestra lo contrario del paraíso, el horror del presente en el que vivimos.

Esta teología inversa funciona también, en algún sentido, como el Ángel de la historia de Benjamin que mira hacia atrás: no mira al futuro como las habituales concepciones escatológicas de la salvación sino que está de espaldas a él y mira hacia atrás porque solo le incumben los escombros del pasado y el presente. Así también la luz de la redención en Adorno viene del futuro, o de algún sitio, pero solo sirve para iluminar el presente y el pasado. Y en ese sentido, la teología inversa adorniana no puede leerse sino en sintonía con la noción de alegoría de Benjamin. La teología inversa, la alegoría lo que hacen es leer en las ruinas, en los escombros, la historia de los vencidos, la historia como catástrofe permanente, la caducidad de la naturaleza. Por eso Benjamin decía en el “Fragmento teológico político” que “La naturaleza es mesiánica por su caducidad eterna y total”: que sea histórica, que pueda perecer y modificarse significa que las cosas pueden ser de otra manera, que las cosas pueden ser redimidas. La caducidad es la buena nueva. Hay esperanzas en la falta de esperanzas. En el artículo sobre Kafka, Adorno (1984) cita sin comillas, –una técnica muy benjaminiana, por cierto-, justamente el “Fragmento teológico político” de Benjamin: “El instante, lo percedero absoluto, es parábola de la eternidad de la caducidad, de la condenación” (p.169).

Esta teología inversa a la que también podríamos llamar, retomando las metáforas fotográficas, teología en negativo, postula finalmente una clara negatividad, una teología negativa, podríamos decir, no en el sentido de la tradición de la “teología negativa” clásica sino en un sentido “adorniano”: al ser negativa, al mostrar lo contrario, lo otro, denuncia lo mismo, señala lo distinto y libera simultáneamente posibilidades. Por eso, también, esta teología negativa adorniana trabaja con los restos, las ruinas. Adorno apunta que Kafka producía “arte tomando como material único la basura de la sociedad”. Es con los desechos, a partir de los restos que se puede construir algo, porque esos escombros muestran de manera inversa la verdad de la opresión, la verdad de la alienación. Ahora bien, Adorno (1998) trabaja con estos desechos porque son también el lugar donde sí es posible algún tipo de redención:

“Esa promesa se enlaza con la salvación de las cosas –de las cosas que no están entretejidas

con la conexión culposa: las cosas introcables, las cosas inútiles. A ellas apunta la más profunda capa significativa de lo caduco en Kafka (...) Mientras que en los interiores en que habitan los hombres habita la desgracia, los rincones de la infancia, lugares abandonados como la caja de la escalera, son rincones de esperanza. La resurrección de la carne, debería tener lugar en un cementerio de automóviles. La inocencia de lo inútil pone contrapunto a lo parasitario" (p.189-190).

En estos lugares sí hay esperanza. Lo que habitualmente leemos como el "momento utópico" en la teoría adorniana, donde la dialéctica negativa podría devenir otra cosa, un momento de "paz", en este contexto que propongo aparece bajo su influencia benjaminiana como momento de filiación teológica. Porque si algo está claro es que Kafka les impone tanto a Benjamin como a Adorno el horizonte teológico en sus reflexiones. No es casual que las citas que estamos haciendo aquí sean en su mayoría de los artículos de ambos sobre el escritor checo. Efectivamente es en la constelación Kafka-Benjamin-Adorno la que posibilita estas reflexiones.

Ahora bien, en el pensamiento de Adorno, la crítica -junto con la filosofía- es la encargada de prestar atención a estos desechos y redimir todos aquellos elementos que pueden ser redimidos en los textos. La redención no ocurre por sí sola. La comprensión de las obras de arte no ocurre por sí sola. Es necesaria la crítica para que el contenido de verdad de la obra de arte se despliegue. Todo lo que puede ser, solo puede ser gracias a la crítica que desarrolla o redime. Redimir es ejercitar la dialéctica negativa, es traer lo otro, lo no idéntico de lo idéntico, es traer la naturaleza de la historia y la historia de la naturaleza. Es, como quería Benjamin, liberar aquello que quedó sojuzgado, oprimido, violentado. Y por eso es importante que la dialéctica sea negativa: si se supera en un nuevo estadio, al modo hegeliano, ese polo se integra a su opuesto. No puede haber integración, reconciliación posibles en esta sociedad mientras haya opresión -sería falso si lo hubiera-; solo puede haber ejercicio de negación. Así, la redención adorniana no es trascendente, es aquí y ahora, porque las posibilidades están contenidas en los modos de concebir y pensar nuestra sociedad, nuestra vida. Redención, en Adorno, es una manera de decir crítica.

¿Por qué es importante mantener una dosis de teología, entonces? Porque el sentido no puede ser racionalizado, cuadrado, mensurado, decodificado, nunca completamente. Si no queremos que el sujeto siempre someta al objeto, como el idealismo o, mejor, gran parte de la filosofía occidental ha hecho para Adorno, es necesario repensar el sentido, aquella parte del sentido que no puede ser conceptualizada, el resto del sentido que escapa al concepto. La teología inversa o negativa funcionaría en Adorno como correctivo de la Ilustración. La teología es necesaria en Adorno, no porque Adorno celebre ningún tipo de nueva religión (jamás pensaríamos eso) sino porque es el contrapunto necesario para la

razón instrumental. Hay un potencial crítico de los temas teológicos, con toda su herencia de la mística judía, que permitiría trabajar en contra de la razón, del concepto unificador, de la mismidad, del sistema que excluye permanentemente lo que no es igual, lo que es distinto, las potencialidades, la posibilidad de que las cosas sean de otro modo y que cese el sufrimiento y el sojuzgamiento. La teología todavía es necesaria para que muestre no solo las ruinas de este mundo, sino también, de manera no afirmativa, que las cosas pueden ser simplemente de otra manera y que el objeto no se agota en el concepto.

Por eso Adorno llamó a las obras de arte “jeroglíficos” (y también por eso Adorno decía de Benjamin que el modelo de su filosofía era el acertijo). Así como para Benjamin la alegoría se lee en las ruinas, para Adorno (1984) su objeto de trabajo es el arte en tanto jeroglífico. “La obra de arte es una escritura jeroglífica cuyo código se hubiera perdido y cuyo contenido está determinado por aquella perdida. El contenido de verdad de las obras es la solución objetiva del enigma de cada una de ellas. Solo se puede llegar por medio de la crítica y la estética” (p.132) En su artículo sobre Kafka, Adorno insiste: “Ni sueño falsificador ni simiesca imitación de la realidad sino imagen enigmática compuesta de sus diversos fragmentos”.

Habíamos dicho “Esfuerzo sin esperanza”. Porque Adorno, como ya señalamos, no tiene un plan de acción concreto hacia la revolución, no hay una teoría revolucionaria encabezada por un sujeto político como el proletariado, no hay una fe ciega en el cambio social como podían tener la mayoría de los marxistas por aquellos años. No hay una idea mesiánica del futuro en sentido clásica, no hay garantía de nada, no hay que pecar de optimismo, confianza o ingenuidad. No hay trascendencia ni teleología. Pero su teoría es un constante ejercicio de redención, de dialéctica, de negación. La concepción adorniana de crítica de arte es un trabajo de redención sobre los materiales artísticos y, por lo tanto, sobre la sociedad. Y la teología es la que puede ayudar a la crítica todavía a redimir las ruinas *con* las que los textos están contruidos y *sobre* las que los textos están contruidos. Por eso es enteramente política la teoría adorniana. Es fundamental reponer la tensión irresuelta en Adorno entre teología y secularización, entre teología y materialismo. Es fundamental reponer el legado benjaminiano en su teoría para seguir leyendo de manera dialéctica y negativa la propia teoría de Adorno.

› *Referencias bibliográficas*

Adorno, Theodor. (1998). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor. (1984). “Apuntes sobre Kafka” en *Prismas*. Madrid: Sarpe.

- Agamben, Giorgio. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio. (2007). *La potencia del pensamiento*. Bs As: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter. (2014). *Sobre Kafka*, Bs As: Eterna Cadencia.
- Löwith, Karl. (2007). *Historia del mundo y salvación*. Bs As.: Katz editores.
- Löwy, Michael. (2001). "Messianism in the Early Work of Gershom Scholem". *New German Critique*. N°83. Spring-summer.
- Scholem Gershom. (2011). *Mesianismo y nihilism*. Bs As: Prometeo.
- Schwarzböck, Silvia. (2008). *Adorno y lo político*. Bs As: Prometeo.