

# THEODOR W. ADORNO Y HANNAH ARENDT. SOBRE PENSAMIENTO, IDEOLOGÍA Y ARTE

*Alejandro Molano*

## 1. La importancia de Walter Benjamin

Al ensayar la comparación de algunos aspectos del pensamiento de Theodor Adorno y Hannah Arendt no se puede pasar por alto la inmensa desconfianza que Arendt sentía por el filósofo de Frankfurt. Ella creyó que Adorno no había prestado ayuda suficiente a Walter Benjamin durante su exilio en París y su huida frustrada hacia Estados Unidos. Creyó también que Adorno malentendía a Benjamin y que trataba de imponer en él un método marxista que no concordaba con el pensamiento benjaminiano (Arendt 1990). Adorno sintió un profundo dolor por aquello que él entendía como una "... acción concertada..." en contra suya y que atacaba una de las amistades más fértiles y sinceras que tuvo (2001, 93). Con todo, Adorno no quiso llamar a Arendt "contrincante"<sup>1</sup>, pues ello hubiese supuesto que en verdad había monopolizado la interpretación de Benjamin y sus archivos. Tampoco Benjamin ni Adorno habrían podido ser nunca mutuos contrincantes a menos que hubiesen traicionado su propio pensamiento. Ambos rechazaron reducir la verdad a objeto de posesión y monopolio.

Al respecto de la polémica sobre los archivos de Walter Benjamin, la investigación exhaustiva de Stefan Müller-Doohm absuelve a Adorno de las sospechas de Hannah Arendt (2003, 347). Aún así,

<sup>1</sup> Adorno habló así, recordando la última velada con su amigo: "La última velada que pasé con Benjamin, en enero de 1938 en el puerto de San Remo, mi mujer y yo, convencidos ya entonces de la inminencia de la guerra y de la inevitable catástrofe francesa, aconsejamos una vez más a Benjamin del modo más apremiante que intentara venir a América lo antes posible; todo lo demás ya se vería allí. Benjamin se negó y dijo literalmente: 'hay posiciones que defender en Europa'. No hay más que añadir a la acción concertada contra mí. Su única finalidad es hacer de la nada un escándalo que dé publicidad a aquellos [Hannah Arendt y Helmut Heissenbüttel] a los que desde luego no quisiera llamar mis contrincantes".

Adorno es una personalidad controvertida. Su “ceguera política” durante los primeros años del régimen fascista en Alemania, sus críticas contra la industria cultural, el cine y el jazz, y sus decisiones en el enfrentamiento con los movimientos estudiantiles de la década de 1960, han provocado el juicio severo de algunos. Juzgar a Adorno implica interpretar estas actuaciones en sus contextos determinados, naturalmente. Lo que no resulta necesario es convertirlo en figura del conservadurismo cultural o hacer apología de sus críticas sociales. En ambos casos se limita enormemente la materia del juicio, es decir, el propio significado que la vida de Adorno pueda tener para nosotros hoy. No evoco aquí la controversia entorno a la memoria de Benjamin con el objeto de absolver o condenar las decisiones de Adorno, ni para sostener que Arendt se equivocaba completamente al respecto; sino para hacer notar la importancia que Hannah Arendt y Theodor Adorno le concedieron a Benjamin, como filósofo y como amigo.

Benjamin concibió de una manera particular la filosofía y a ello se debe en parte la influencia que ejerció sobre Adorno y sobre Arendt. La filosofía, según Benjamin, debía acceder a la verdad, pero no de la forma en que cree apropiarse de ella la ciencia. En el “Prefacio epistemológico” de *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin expone una distinción entre la verdad científica y un concepto de verdad como “ser no intencional formado a partir de las ideas” que sólo es accesible al pensamiento filosófico (18). A pesar de que Adorno no llegó a aceptar una definición semejante del concepto de verdad, ni tampoco Arendt, la distinción benjaminiana entre ciencia y filosofía fue reelaborada por ambos. Veamos hasta qué punto puede pensarse que la distinción entre ciencia y filosofía es común a los tres.

En el contexto de una sociedad tecnificada en la que el campo de lo político sufría grandes deformaciones, para estos tres filósofos fue determinante examinar el papel del pensamiento y la filosofía en la vida del hombre. En su lección inaugural de 1931, en Frankfurt, titulada “Actualidad de la filosofía”, Adorno asumía una posición crítica respecto a distintas corrientes filosóficas de entonces. Lo hacía desde la tesis según la cual “la plenitud de lo real” no puede reducirse a las leyes de la razón: “a quien busca conocerla [a la realidad], sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios

y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa" (1991, 75). Así pues, el papel de la filosofía no podía ser el de sacar a la luz la verdad absoluta o, como era para él la pretensión máxima del idealismo, "aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento" (73). En lugar de la posesión de la verdad por el pensamiento, aparece una función distinta para la filosofía que Adorno llama *interpretación*. Lo que el filósofo hace propiamente es interpretar la realidad a partir de la conciencia de que el "mundo en que vivimos [...] está constituido de otro modo" distinto al de nuestras figuras organizadas de él: "el texto que la filósofa ha de leer es incompleto, contradictorio y frágil, y buena parte de él –dice– pudiera estar a merced de ciegos demonios" (86). Esta necesidad de mantener la tensión entre el pensamiento y lo que está más allá de él fue constante en la obra adorniana. De hecho la definición que hace Adorno en *Dialéctica negativa* de la dialéctica como un pensar contra sí mismo, significa, en las propias palabras del autor, que "el pensamiento no necesita someterse exclusivamente a su propia legalidad" (144).

La interpretación como función de la filosofía anticipa el método del pensamiento por constelaciones que Adorno trata de aclarar en *Dialéctica negativa*. Siguiendo la argumentación de Adorno, si el pensamiento se enfrenta con "algo" que está más allá del pensar mismo y que no puede ser reducido a nuestras capacidades cognitivas, entonces es evidente que la filosofía no puede perseguir el descubrimiento de la verdad mediante lo que Benjamin llamó un "proceso deductivo sin lagunas" (1990, 15). Por ese camino se producía el pensamiento científico que Adorno y Benjamin observaban como un tipo de posesión del objeto por la conciencia y que en últimas implicaba la reproducción de la estructura de la mercancía al interior de la conciencia, como explica Susan Buck-Morss (1981, 360). Por el contrario, la verdad debía aparecer no como producto de la conciencia, sino como "algo que se auto-manifiesta" en la organización de los elementos, en el establecimiento de sus relaciones mutuas; de ahí la analogía benjaminiana: "Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas" (1990, 16). Si bien la verdad no es producto del concepto ni queda aprehendida en él, por otra parte sólo puede buscársela por medio de conceptos que se ponen en relación unos con otros. De ese modo surge para Adorno "la utopía del conocimiento", que

consiste en “penetrar con conceptos lo que no es conceptual, sin acomodar esto a aquéllos (1975, 144). Lo anterior no significa en absoluto que la filosofía debiera renunciar a la verdad, sino que ésta no podía concebirse como un producto definitivo del conocimiento sistemático. La verdad era pensada por Adorno –y antes por Benjamin– más bien como un “horizonte en el que realidad e interpretación eran puestas en mutua relación” (Müller-Doohm 221); la creación de constelaciones conceptuales, es decir, la disposición de material conceptual, era justamente la manera en que el pensamiento entraba en relación con la realidad, interpretándola, aunque no se identificara con esta última. El principio de no identidad era definitivo para mantener la mirada puesta en la utopía final de la iluminación de la verdad, pues ésta podía definirse como lo no controlado por el pensamiento humano. En este sentido puede entenderse que la actividad del filósofo no esté orientada hacia la obtención de resultados, y más bien se describa como una actividad incesante en la que el ser humano se confronta con el universo que lo rodea sin poder apropiarse de la verdad. “Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma” (Benjamin 1990, 10). Adorno, a su vez, entendía la filosofía como una interpretación constante, “cada vez con la pretensión de verdad”, pero sin hallar nunca una clave cierta de interpretación. Y se refería a la

paradoja de que las figuras lingüísticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas [al pensamiento] más que en fugaces indicaciones que se esfuman. La historia de la filosofía –termina diciendo Adorno– no es otra cosa que la historia de tales entrelazamientos; por eso le son dados tan pocos resultados; por eso constantemente ha de comenzar de nuevo; por eso no puede aún así prescindir ni del más mínimo hilo que el tiempo pasado haya devanado y que quizás complete la trama que podría transformar las cifras en un texto. (1991, 87)

En la obra de Hannah Arendt también es importante una tesis semejante a la del “Prefacio epistemológico” de Benjamin que tanto influyó en Adorno: “la tesis de que el objeto de conocimiento no coincide con la verdad...” (1990, 12). Pero esa distinción de conocimiento y verdad adquiere una terminología y unas consecuencias distintas. Arendt plantea el problema en términos de actividades del espíritu humano. En *La condición humana* aparecen las categorías de “razonamiento lógico”, “cognición” y

“pensamiento”, que guardan entre sí relaciones análogas a las que sostienen las actividades no espirituales de labor, trabajo y acción. Los tres niveles en que esa analogía puede establecerse serían los siguientes: primero, en la medida en que el razonamiento lógico es una especie de poder cerebral, cuyas leyes fijas e invariables provendrían de la naturaleza mental del ser humano, puede equipararse con el concepto de labor, pues éste se define como actividad determinada por las necesidades naturales de un individuo. Segundo, la cognición está estrechamente relacionada con el trabajo, porque ambos tienen que ver con una actividad productiva, ya de conocimientos, ya de objetos concretos. Tanto la cognición como el trabajo son actividades finitas que cesan cuando han conseguido el objeto que perseguían. Por último, el pensamiento puede asemejarse a la acción en cuanto actividad infinita que no se agota en la obtención de productos, ni parece que posea resultados predecibles ni definitivos.

Pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, origen de las obras de arte, se manifiesta en toda gran filosofía sin transformación o transfiguración, mientras que la principal manifestación del proceso cognitivo, por el que adquirimos y almacenamos conocimiento, son las ciencias. La cognición siempre persigue un objetivo definido que puede establecerse por consideraciones prácticas o por ‘ociosa curiosidad’; pero una vez alcanzado este objetivo, el proceso cognitivo finaliza. El pensamiento por el contrario carece de fin u objetivo al margen de sí, y ni siquiera produce resultados [...]. (1993, 187)<sup>2</sup>

Ahora bien, si para Adorno el objeto de la filosofía es la verdad, para Arendt aparece como la “búsqueda de significado” (2002, 109) y la “comprensión” (2005, 9). Desde luego que el pensamiento de Arendt revela su herencia fenomenológica, aunque Adorno también toma posición frente a la Fenomenología (que había estudiado cuidadosamente) con el concepto de verdad

<sup>2</sup>En otro lugar anota: “La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas. La inclinación o la necesidad de pensar, por el contrario, incluso si no ha emergido de ningún tipo de ‘cuestiones últimas’ metafísicas [...], no deja nada tangible tras de sí, ni puede ser acallada por las intuiciones supuestamente definitivas de los ‘sabios’. La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar ‘de nuevo’” (1993, 41).

como no idéntica o reductible a la conciencia humana<sup>3</sup>. Ante los ojos de Adorno, si la filosofía se proponía descubrir el sentido o el significado del mundo, se hacía partícipe inmediatamente de una verdad justificatoria que renunciaba implícitamente a la transformación de la realidad. Por el contrario, dice Adorno, “la auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentinamente e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace consumirse” (1991, 89). En este sentido, una filosofía de la comprensión convertía la verdad en algo pensado, en un acto de la conciencia y, por tanto, intencional. La categoría “sujeto-objeto” en la conciencia intencional, que asimilaba el objeto al sujeto en vez de oponerlos como diferentes, era un “sujeto disfrazado”. Como apunta Susan Buck Morss, era característico del pensamiento de Adorno presentar los conceptos por sus polos opuestos: “a nivel filosófico, Adorno criticaba no sólo el dualismo entre sujeto alienado y objeto reificado, sino simultáneamente la identidad entre sujeto y objeto” (1981, 359).

El efecto tranquilizador de la comprensión y el significado proviene esencialmente de que al identificar la verdad con un acto de la conciencia, ésta pierde de vista su carácter histórico y entonces tiende a adquirir el aspecto de lo dado, de lo definitivo e irrevocable: lo histórico pasa a ser natural y la filosofía tiende a convertirse en ideología. Adorno pensaba que la dialéctica negativa, en la medida en que intentaba mantener la verdad como algo distinto al puro acto de la conciencia, podía evitar la ideologización del pensamiento y su pérdida conexas de la conciencia histórica. Al mismo tiempo resultaba que negarse a identificar la verdad con el acto de conciencia implicaba una actitud materialista. Para Adorno el materialismo es “ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea [...] de lo significativo de la realidad”

<sup>3</sup> Al menos parte de la polémica de Arendt contra Adorno tiene también este trasfondo de luchas contra ciertas tradiciones. Hannah Arendt veía en Adorno a un filósofo atrapado en la ideología materialista, que lo había hecho ciego frente a ciertos aspectos del pensamiento de Benjamin (“Walter Benjamin”. *Hombres en tiempos de oscuridad* 1990). A su vez Adorno veía en Arendt a una filósofa que, por influencia heideggeriana sobre todo, caía en la identificación sujeto y objeto, es decir, en la posición idealista de la verdad como producto de la conciencia. (“Sobre la interpretación de Walter Benjamin. Notas para un proyectado artículo [1968]”. *Sobre Walter Benjamin* 2001). Ambos lanzaron juicios severos y sesgados, en buena medida, contra el otro.

(1991, 90); o, a la inversa, de que significado alguno o acto de conciencia pueden comprender definitivamente la realidad, pues nada nos obliga a aceptar que aquello sobre lo cual debemos pensar, sea simplemente lo pensado.

Sin embargo, establecer hasta qué punto es materialista el pensamiento de Adorno no resulta una cuestión sencilla. De todas formas que se acepte la no intencionalidad de la verdad y con ello su carácter irreducible a un acto de conciencia, no implica que renunciemos al pensamiento y nos debamos contentar con lo dado como única verdad posible para nosotros. En otras palabras, que se asuma la no significación de la realidad, no quiere decir que se abandone sin más la posibilidad (o la necesidad) de significado. A este respecto es muy sugerente uno de los aforismos de *Minima moralia*, en donde Adorno cuestiona el amor nietzscheano a la pura existencia, el *amor fati*, como una forma de abdicación a la verdad.

Nietzsche expuso en el *Anticristo* el más vigoroso argumento no sólo contra la teología, sino también contra la metafísica; que la esperanza es confundida con la verdad; que la imposibilidad de vivir feliz, o simplemente vivir, sin pensar en un absoluto no presta legitimidad a tal pensamiento. [...] Pero fue el mismo Nietzsche el que enseñó el *amor fati*, el “debes amar tu destino”. [...] Y habría entonces que preguntarse si existe algún otro motivo que lleva a amar lo que a uno le sucede y afirmar lo existente porque existe que el tener por verdadero aquello en lo que uno espera. ¿No conduce esto de la existencia de los *stubborn facts* a su instalación como valor supremo, a la misma falacia que Nietzsche rechaza en el acto de derivar la verdad de la esperanza? Si envía al manicomio a la “bienaventuranza que procede de una idea fija”, el origen del *amor fati* podría buscarse en el presidio. Aquel que ni ve ni tiene nada que amar acaba amando los muros de piedra y las ventanas enrejadas. En ambos casos rige la misma incapacidad de adaptación que, para poder mantenerse en medio del horror del mundo, atribuye realidad al deseo y sentido al contrasentido de la coerción. No menos que en el *credo quia absurdum* se arrastra la resignación en el *amor fati*, ensalzamiento del absurdo de los absurdos, hacia la cruz frente a la dominación. Al final, la esperanza, tal como se la arranca a la realidad cuando aquélla niega a ésta, es la única figura que toma la verdad. Sin esperanza, la idea de la verdad apenas sería pensable, y la falsedad cardinal es hacer



pasar la existencia mal conocida por la verdad sólo porque ha sido conocida. (103)

Tampoco resulta fácil resolver la cuestión sobre el materialismo y el idealismo en el pensamiento de Hannah Arendt. En qué medida su concepto de significado y comprensión caía en el idealismo que Adorno tanto criticó, no es algo que podamos deducir indudablemente de la influencia de Heidegger. En la introducción a *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt describe la comprensión como un “atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere” (12). En otro lugar indica que dicho enfrentamiento a la realidad, que caracteriza a la comprensión, trata de hacer posible que el mundo no nos sea simplemente ajeno, sino un hogar en el que podamos vivir. Comprensión implica tanto el intento de reconciliación y, de este modo, de apropiación del mundo, como el reconocimiento de que aquello que tratamos de comprender es esquivo, ajeno, hostil y que resiste y escapa siempre a la capacidad nuestra de comprender y otorgar significado. “La comprensión no tiene fin y por tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad” (2005, 9-10).

## 2. Pensamiento

Sin duda sería un error identificar la teoría política de Hannah Arendt con el pensamiento dialéctico adorniano<sup>4</sup>, pero espero

---

<sup>4</sup> Quizá el elemento dialéctico en el pensamiento de Adorno fue parcialmente comprendido por Arendt. Adorno era, como él mismo lo afirmó, un conocedor exacto de la teoría de Marx, pero no fue un marxista ortodoxo. Su concepto de dialéctica difería en mucho del término “dialéctica” usado por los ideólogos marxistas. “Al formado en la teoría dialéctica –escribía Adorno– le repugna explayarse en representaciones positivas de la sociedad justa, de sus ciudadanos, incluso de aquellos que la realizarían. Las huellas asustan; al que mira atrás se le desvanecen todas las utopías sociales, desde la platónica, en turbia semejanza con aquello contra lo que fueron ideadas” (2004, 271). Por otra parte el pensamiento dialéctico de Adorno no se puede restringir a la dialéctica materialista de corte marxista. De hecho, habría que tomar muy en serio la herencia hegeliana que proporcionó a Adorno un modelo tan importante como el de Marx, en lo que al “pensamiento dialéctico” se refiere.



no mentir cuando señalo que existen cercanías en la filosofía de los dos<sup>5</sup>. Ambos pudieron haber encontrado afinidades importantes en su pensamiento, una de ellas radicaba justamente en que era necesario tanto pensar nuestro mundo, como reconocer la irreductibilidad del mundo al pensamiento. Y al mismo tiempo, así como antes hemos visto que la alienación de los sujetos y la cosificación de los objetos se corresponden con la identificación de sujeto y objeto, ahora encontramos que la tensión del pensamiento frente al mundo que debe ser pensado, se corresponde con una gran resistencia a dividir el universo en actividad espiritual y “vida empírica” o “mundo de apariencias”.

La tensión entre lo que debe ser pensado y el pensamiento, se revela como la otra cara de una cierta pertenencia del uno al otro. En esa dirección apuntaba Adorno sus críticas contra el positivismo (y contra la ontología de Heidegger). En *Minima moralia* escribe:

El positivismo reduce todavía más la distancia del pensamiento y la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera. Al no pretender ser más que algo provisional, meras abreviaturas de lo fáctico que ellos subsumen, los tímidos pensamientos ven desvanecerse, junto con su autonomía con respecto a la realidad, su fuerza para penetrarla. Sólo en el distanciamiento de la vida cobra vida el pensamiento que está verdaderamente enraizado en la vida empírica. Si el pensamiento se refiere a los hechos y se mueve en la crítica de los mismos, no menos se mueve por la diferencia que establece. Éste es su modo de expresar que lo que es no es del todo como él lo expresa. (2004, 132)

A su vez, Hannah Arendt consideraba la relación entre la vida del espíritu y el mundo de apariencia desde dos perspectivas. En primer lugar, aunque siempre determinada por sus circunstancias históricas y materiales, existe una actividad espiritual que guarda cierta independencia respecto a dichas determinaciones.

<sup>5</sup> Algunos intérpretes de Hannah Arendt han tendido a exaltar su figura sobreponiéndola a un no siempre proporcionado pesimismo adorniano (Paolo Flores D’Arcais 1995). Posiciones como esta falsean ciertamente el pensamiento de Th. W. Adorno, y en esa medida no prestan un gran servicio a la comprensión de las teorías de Hannah Arendt.

Pensamiento, voluntad y juicio, las tres formas de actividad espiritual, para Arendt, no son simples reflejos de la vida material. Pero en vez de estar desvinculadas de esta última, en ellas descansa en gran medida la manera en que cada ser humano actúa, y son finalmente, las que pueden constituir nuestro mundo común.

Los seres humanos aunque totalmente condicionados en su existencia [...] pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad o en el conocimiento y el saber. Son capaces de juzgar, afirmativa o negativamente, las realidades en las que han nacido y que les condicionan; pueden desear lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y pueden pensar, es decir, especular con sentido sobre lo desconocido y lo incognoscible. Y aunque todo esto no pueda cambiar jamás la realidad de manera directa [...] los principios a través de los cuales se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida, dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. (2002, 93)

En segundo lugar, para Hannah Arendt son fundamentales el lenguaje y la imaginación como elementos que vinculan la actividad del espíritu con el mundo de apariencias. Por un lado, la imaginación<sup>6</sup> permite que el mundo de apariencias sea objeto de pensamiento, la voluntad y el juicio, de manera que cada individuo pueda tomar cierta distancia de los hechos cotidianos y reflexionar sobre ellos, no quedar como sepultado debajo

---

<sup>6</sup> El concepto de "imaginación" es uno de los más interesantes del pensamiento arendtiano. Juega un papel relevante en *La condición humana*, pues de la imaginación (estrechamente vinculada con el concepto de "pensamiento") proviene la capacidad para concebir primero y luego construir un mundo en el que es posible trascender la pura ciclicidad de la vida orgánica y en el que se abre espacio para actividades distintas a la rutina de la satisfacción de las necesidades primarias. Posteriormente, Arendt vincula el concepto de imaginación con el de comprensión y juicio (y no necesariamente con la irracionalidad, como es cliché de muchos filósofos, periodistas culturales y artistas profesionales). Muy cercana a los argumentos que habían empleado algunos románticos ingleses, como Wordsworth y Shelley, para ella la imaginación es el fundamento mismo de la capacidad de vivir en un mundo en el que existen muchos otros seres diferentes de nosotros y en el que es posible también el horror. Gracias a la imaginación somos capaces de enfrentarnos con esa realidad extraña para tratar de convertirla en un hogar. "Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos" (2005, 34).

suyo. Por otro lado, el lenguaje, especialmente la capacidad metafórica de los seres humanos, hace que la actividad espiritual, apartada en cuanto tal del mundo de las apariencias, esté siempre arraigada en este último. “Con independencia de lo cercanos que estemos de lo que está al alcance de la mano, el yo pensante nunca abandona del todo el mundo de las apariencias. La teoría de los dos mundos, como ya he dicho, es un engaño metafísico [...]. No hay dos mundos porque la metáfora los une” (2002:132).

Semejante correspondencia entre aquel mundo de apariencias y la vida espiritual, subrayémoslo, sólo puede darse sobre la base de una tensión permanente entre los dos elementos. Dicha tensión se expresa, tanto en Arendt como en Adorno, mediante la imposibilidad de llegar a instancias definitivas de la comprensión, en el lenguaje de Arendt, o de la interpretación filosófica, según el concepto adorniano. Por supuesto hay matices que destacar. Uno de ellos consistiría en que, para Adorno, la infinitud característica de la interpretación filosófica proviene de la inadecuación de la realidad al pensamiento y la no identificación de la verdad con los actos de la conciencia. Hannah Arendt, por el contrario, ponía énfasis en el carácter de la actividad espiritual misma. Para ella es la actividad espiritual la que no tiene un fin determinado, fuera del propio pensar, desear o juzgar. Concientes de que existen diferencias entre los dos pensadores, observemos aún otras posiciones semejantes. Tanto para Adorno como para Arendt, era importante que la filosofía como ejercicio del pensamiento se mantuviera siempre como actividad carente de productos definitivos. Lo contrario era dar pasos en falso hacia lo que Adorno podría llamar una conciencia cosificada, y que para Arendt era la renuncia a comprender más allá de los prejuicios y las aproximaciones científicas. El concepto que podría expresar la renuncia al pensamiento, la conformidad con los prejuicios y la sobrevaloración de los métodos científicos es el de ideología.

### 3. Ideología

La ideología es una comprensión conformista y demasiado segura de sí misma, una comprensión degradada que ha renunciado a su mejor riqueza: el enfrentarse con lo que no se deja comprender. Para Arendt son justamente los hechos incomprensibles los que

estimulan la comprensión. El totalitarismo sería el paradigma. Pero si la comprensión se aplica a lo incomprensible de la tortura, la masacre, el campo de concentración, las fábricas de la muerte, no es, en efecto, para explicar el hecho de que la infamia es posible y cómo lo es. Con ello habría simplemente una aceptación pasiva e incluso una cierta legitimación del mal. La comprensión nada tiene que ver con aceptación y la palabra *reconciliación*, que usaron en su momento los dos filósofos que nos ocupan, no puede concebirse como una simple adaptación de los seres humanos a las circunstancias y los hechos. Más bien es la ideología el concepto en el que cabe este tipo de adaptación y de aceptación. En este sentido no todo tipo de conciencia es ideológica para Arendt; tampoco lo era para Adorno. Dice Hannah Arendt: "Las ideologías -ismos que para satisfacción de sus seguidores pueden explicarlo todo, cualquier hecho, deduciéndolo de una sola premisa- son un fenómeno muy reciente, y durante nuevas décadas desempeñaron un papel desdeñable en la vida política" (1981, 693).

Ensancha el concepto de ideología hasta la genérica correspondencia entre formas de conciencia o visiones del mundo y grupos humanos hacia que quedara completamente distorsionado el problema. En la década de 1930, Adorno advirtió que bajo la nueva forma de considerar el concepto de ideología, éste perdía importancia y se hacía no sólo inútil para la filosofía, sino que además se constituía en la vía de legitimación de cualquier posición por bárbara que fuese (1991, 98)<sup>7</sup>. Para Arendt también resultó necesario que el concepto de ideología no se perdiera en la vaguedad de cualquier forma de conciencia. Todo lo contrario: para Arendt las ideologías son un fenómeno concreto. Y quizás

---

<sup>7</sup> Este argumento se pronunciaba en contra de la teoría de Karl Mannheim y el fortalecimiento de posiciones relativistas durante la década de 1930 (Müller-Doohm 2003). Ha sido dominante, de cierto modo, interpretar las críticas de Adorno a la ideología y las formas cosificadas de conciencia, como un ataque ideológico del mismo Adorno. Sin embargo, esa no parece una lectura del todo comprensiva de su pensamiento. El filósofo de Frankfurt no partía de la distinción entre lo que se cree y lo que se sabe; de hecho, esa distinción entre creencia y ciencia que suponía la verdad como producto de la actividad científica (incluso filosófica), dejando todo lo demás al terreno del saber popular, la creencia infundada y la falsedad ideológica, le parecía manida a Adorno. Para él (como para otros miembros de la escuela de Frankfurt, e incluso para filósofos ajenos a esa escuela, como Hanna Arendt), uno de los graves problemas de la moderni-

el rasgo más notorio en ellas radica en su pretensión de convertir a la filosofía en una especie de ciencia. “Las ideologías son conocidas por su carácter científico: combinan el enfoque científico con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser filosofía científica” (1981, 69). De nuevo, la tesis benjaminiana –según la cual verdad y objeto de conocimiento no coinciden– es la sombra bajo la que crecen estos argumentos sobre la ideología. Al hacer coincidir objeto de conocimiento y verdad, ciencia y filosofía, la reflexión y el pensamiento quedan convertidos en pura explicación. De una causa a su efecto o de una premisa a su consecuencia necesaria, las ideologías pretendían alcanzar la verdad como totalidad sistemáticamente aprehensible. De esa manera conservaban siempre la estructura de la explicación. Según Hannah Arendt, toda ideología propone siempre ciertas causas primeras o principios originales (Dios, la raza, la lucha de clases) a partir de los cuales se despliega la historia. Ya no habita allí ningún intento de comprensión o de interpretación del mundo, sino sólo la pretensión de justificar lo existente y la resignación a ello. De ahí que estos principios o causas primeras se revelen siempre, no como la apropiación de un mundo, sino más bien como una alienación de éste, en la medida en que la lógica inexorable que rige su desarrollo, resulta independiente por completo de los destinos humanos. Dichas causas primeras constituyen leyes de movimiento y cambio auto-justificado, frente a las cuales el sujeto sólo es un organismo más dentro del gran proceso.

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la historia, a la que es aplicada la idea; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se haya en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico, los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro –merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas. (1981, 694)

dad radicaba en que la ciencia –al pretender erigirse en la poseedora exclusiva de la verdad– se ponía al servicio de la ideología, cuando ella misma no era ideológica. Así como Adorno se resistía a describir positivamente la sociedad deseable, se resistía también a formular un concepto de verdad positivo. Sólo de ese modo, sosteniendo la inaprehensibilidad definitiva de la verdad, podía aspirar a la superación del pensamiento cosificado.

En la medida en que mantienen la estructura de la explicación, las ideologías tienden a olvidar la experiencia, de la cual, por su parte, surge cualquier intento de comprensión y pensamiento. El riguroso encadenamiento de premisas y conclusiones o de causas y consecuencias termina por reducir nuestra experiencia del mundo a la condición de una capa superficial, detrás de la cual siempre debe hallarse el gran proceso de transformaciones necesarias determinado por la idea: la ley misma del cambio. "Siempre hay que buscar una realidad 'más verdadera', oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permite ser conscientes de ella" (1981, 696). Y como nada puede escapar de aquel proceso, como no hay hecho alguno que escape a la jurisdicción de la inexorable ley del cambio, entonces es muy notorio que la ideología rechace lo nuevo e inesperado, el "milagro de la existencia", aquello que no se puede deducir de ninguna premisa y que no es simple consecuencia obligada por su causa: el comienzo, que "es la suprema capacidad del hombre" y que, "políticamente, se identifica con la libertad del hombre" (1981, 707).

Como puede apreciarse, Hannah Arendt se aleja completamente del sentido estricto de ideología como falsa conciencia. En cambio, Adorno piensa el problema partiendo –de cierta manera– de dicha definición. Sin embargo, "... no es la ideología la que es falsa –dice Adorno–, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad" (1962a, 26). Lo anterior debe ser puesto en relación directa con la identidad de sujeto y objeto, que, por otra parte, estaría en la base de un conocimiento sistemático que aspira a la posesión de la totalidad desde la razón. Guardadas así las proporciones, Adorno podría coincidir con Arendt a propósito del carácter de la ideología en cuanto que se manifiesta como la asunción de la realidad como sistema, como totalidad conmensurable con la conciencia humana. Dicho en otras palabras, el rasgo característico de la ideología que tanto Adorno como Arendt señalaban, consiste en que lo ideológico borra las diferencias y tensiones entre la conciencia y la realidad. La realidad se convierte en puro objeto de explicación de la conciencia y, de ese modo, el pensamiento se convierte en una relación de dominio. Adorno rechaza la ideología postulándola como falsedad, donde lo falso es justamente esta identidad de conciencia y realidad, esta relación de dominio. Por ello resulta comprensible que para

este autor fuese crucial el enjuiciamiento de la ideología. Si se abstrae el problema de la verdad del de la ideología, no tendría sentido hablar de ninguno de los dos, pues en ese momento se habría aceptado como verdadero aquello que la conciencia posee. Por su parte, afirmar sencillamente que todos los productos de la conciencia son ideológicos, es decir, adoptar la posición relativista, lejos de ser para Adorno una crítica radical contra la ideología y contra la cultura, implicaba la aceptación igualmente radical de la identidad sujeto-objeto, y, en esa medida, lo que pretendió ser crítica se convierte a su vez en ideología.

Hemos observado antes cómo Arendt identificó la ideología con una visión de la realidad y de la experiencia, visión que no puede tener a éstas más que por las manifestaciones externas de un proceso incesante de transformación. Adorno ciertamente no caracterizó la ideología por ser lo que Arendt llamaba una “filosofía de la historia”, pero su pensamiento parece llevarnos, como el de Hannah Arendt, a concluir que en su forma más radical la ideología pierde contacto con la experiencia y en todos los casos tiende a convertirla en un elemento secundario, “aparente”, que sólo cobra valor en tanto se convierte en caso que ejemplifica una ley universal (1962b, 12). De esa forma, para Adorno y para Arendt la ideología es una especie de vacío, de negación de la experiencia: a fuerza de someter la realidad a la conciencia, de identificar sujeto y objeto, se impide justamente el reconocimiento de aquello que se sitúa más allá del pensamiento mismo y con ello la posibilidad de la reconciliación (Adorno 1975, 139). Desde luego el otro nombre para la ideología es “cosificación de la conciencia”. Dicha negación de la experiencia en que consiste la ideología, se expresa en la ley de transformación histórica, para Arendt; Adorno, a su vez, la concibe como expresión de las leyes del mercado. “En cuanto la cultura se cuaja en “bienes culturales” y en su repugnante racionalización filosófica, los llamados ‘valores culturales’, peca contra su *raison d’être*. En la destilación de esos valores –que no en vano recuerdan el lenguaje de la mercancía– se entrega a la voluntad del mercado” (1962a, 143).

A su manera, los dos filósofos concibieron la ideología como fetichismo: una mistificación que convierte en natural lo que es histórico (incluso si se trata de una filosofía de la historia), que supone condicionante lo que es condicionado y que, finalmente,



asume por verdad absoluta lo que es producto de la conciencia. Asimismo, ambos vieron la estrecha relación existente entre totalitarismo e ideología, a la que pudieron oponer la constelación que forman libertad y pensamiento. En este sentido, resulta quizá discutible lo que Susan Buck-Morss señalaba como “paradoja final” en el pensamiento adorniano, pues el hecho de que la razón perdiese su carácter instrumental mediante la dialéctica negativa (1981, 365-6), no parece anular *ipso facto* su “utilidad política”. Más bien cuestiona el mismo ámbito político tal y como se aplica en las sociedades modernas y, entonces, obliga a pensarlo de nuevo.

Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga. La dialéctica está al servicio de la reconciliación. (Adorno 1975, 15)

#### 4. El arte

La reconciliación es un problema crucial también para el arte en la teoría de Theodor Adorno. Aunque en este punto la comparación sea un tanto desequilibrada por la gran complejidad de la estética adorniana que contrasta con las esporádicas –pero relevantes– alusiones al arte en el pensamiento de Hannah Arendt, puede decirse que para ella ocupa un papel fundamental en la constitución de una comunidad auténtica y no es un ornamento de complacencia hedonista. En cierto sentido, los dos filósofos pertenecen a la tradición romántica que confería al arte un peso ético y político considerable, representada principalmente por Schiller<sup>8</sup> y Hölderlin en Alemania y Blake, Wordsworth, Coleridge e incluso Shelley y Keats en Inglaterra. “Estos escritores –sostiene el crítico norteamericano Meyer Howard Abrams– [...]”

<sup>8</sup>No me atrevo a incluir aquí a Hegel, pero es sin duda un filósofo del que Adorno heredó un enorme legado y con el que está confrontándose continuamente, incluso cuando no hace esas confrontaciones explícitas.

eran todos, según el término de Keats, humanistas. Establecían la importancia central y la dignidad esencial del hombre [...]; proponían como meta del hombre una vida abundante en este mundo, en la que podría dar libre juego a todos sus poderes creadores; estimaban la poesía por la medida en que contribuye a este fin; y su imaginación poética era una imaginación moral, y su visión del mundo, una visión moral” (1991, 438). Pero la pertenencia de Adorno y Arendt a esta tradición no significa que ellos exigieran un compromiso explícito del arte respecto a las causas sociales. Ambos rechazaban el género de obras concebidas como instrumentos ideológicos y de propaganda, bien fueran representados por el realismo socialista o por la industria del entretenimiento. Por el contrario, la relación del arte con la sociedad era –en ambas teorías– algo inherente al arte, donde los valores estéticos no eran una exigencia exterior a aquéllos. Detengámonos en este aspecto.

Para tratar de comprender el vínculo del arte con el mundo común<sup>9</sup> que Hannah Arendt sostiene, es oportuno recordar que este mundo común establece una distancia considerable entre las fuerzas de la naturaleza y la vida humana. Sin el mundo común, la vida de los seres humanos no sería substancialmente diferente de la vida de cualquier otro organismo en la naturaleza. Los rasgos más notorios de la existencia orgánica son, por un lado, que la actividad de dicha existencia se concentra casi totalmente en actividades cuyo fin es mantener vivo al organismo, y, por otro lado (aunque en directa relación con lo anterior), que la temporalidad de la existencia orgánica queda constreñida inexorablemente a los ciclos biológicos. Así pues, el mundo común que los seres humanos son capaces de instaurar les otorga una independencia relativa respecto a la mera existencia orgánica. Al preguntarnos por la manera en que los seres

<sup>9</sup> Arendt es crítica del concepto moderno de “lo social”, en tanto que dicho concepto reduce la esfera política a la administración de los recursos y a la satisfacción de las necesidades básicas. El concepto de política que la pensadora trata de elaborar –inspirada en gran parte por los modelos de la Grecia Clásica y, especialmente, en una interpretación de la política aristotélica– no tiene, ni mucho menos, ese carácter administrativo. La política tiene que ver para ella con el reconocimiento de las individualidades en el seno de una comunidad en la que no hay gobernados ni gobernantes, sino pares que se expresan mediante el discurso y son reconocibles públicamente por sus acciones (Arendt 1993, 1997 y 2005).

humanos crean el mundo común, empezamos a acercarnos al rol del arte en la teoría arendtiana, pues ese mundo común tiene realidad sólo a partir de la creación humana de objetos que, en diferentes medidas, simbolizan la capacidad y el deseo humano de una vida no sometida exclusivamente a la existencia orgánica. Dicha actividad de creación es llamada por Arendt *trabajo* (que a su vez trae muchos ecos del concepto antiguo de *poiesis*, hacer), y es de notar que incluye tanto la elaboración de objetos artísticos, como la de útiles e instrumentos (1993, 157). No debemos confundir el concepto de trabajo que Arendt formula con lo que normalmente solemos llamar “trabajo” y que no implica necesariamente la producción de objeto alguno.

Con todo, las ideas de Arendt sobre el arte no se abrirían a nosotros si no introducimos la cuestión del pensamiento como actividad inagotable, de la cual surge la posibilidad de concebir una existencia diferente de la orgánica. Aunque el pensamiento no es un objeto mundano, la posibilidad de un mundo común humano depende del rasgo principal del pensamiento. Dicho rasgo es para Arendt el de la infinitud. Tal infinitud del pensamiento se revela, a su vez, en dos sentidos: en primer lugar, la actividad espiritual es inagotable y, en segundo lugar, no tiene fin fuera de sí misma, es autotélica (1993, 187). Cuando Arendt afirmaba que el pensamiento era el origen del arte y de la gran filosofía o que inspiraba la productividad mundana, probablemente pensaba que la inagotabilidad y el autotelismo del pensamiento eran el modelo original del mundo común que los hombres anhelan instaurar (188)<sup>10</sup>. Mundo en el cual se debería reconocer la unicidad de cada individuo y su diversidad, al mismo tiempo que se debería afirmar la permanencia de la comunidad como único espacio para una vida propiamente humana. Pero esta comunidad sólo comienza a ser real cuando existen objetos que sirven como

<sup>10</sup> Pero debe ser claro que Hannah Arendt no sostenía que el pensamiento determinaba el proceso de creación artística en cuanto tal. Para evitar el malentendido es oportuno referirse al pasaje textual: “El pensamiento [...] aunque inspira la más alta productividad mundana del homo faber [i.e. el hombre que crea objetos], no es en modo alguno su prerrogativa; únicamente empieza a afirmarse como fuente de inspiración donde se alcanza a sí mismo [...] y comienza a producir cosas inútiles, objetos que no guardan relación con las exigencias materiales o intelectuales, con las necesidades físicas ni con su sed de conocimiento”. (El énfasis es mío.)

pilares durables sobre los cuales se erige el mundo común de los hombres. ¿De qué tipo son esos objetos durables?; ¿por qué deben o pueden servir de base a la comunidad humana?; ¿en qué sentido se habla de objetos “durables”? La teoría de Hannah Arendt no desarrolla detalladamente estas preguntas, pero hace ciertas afirmaciones que pueden indicar la dirección de su pensamiento. Esperando no forzar sus ideas, podríamos desarrollar así las tres cuestiones planteadas:

En primer lugar, para Arendt los objetos durables son de muchos tipos, tanto instrumentales como artísticos: “Entre las cosas que confieren al artificio humano la estabilidad sin la que no podría ser un hogar de confianza para los hombres, se encuentran ciertos objetos que carecen estrictamente de utilidad alguna...” (1993, 184). La tipología del objeto durable tampoco está regida imperativamente por la materialidad del objeto. Es decir, un objeto durable puede ser tanto la construcción en piedra de una vivienda, como el efímero sonido de las palabras en una narración oral o las imágenes en una pantalla de cine. En cuanto al problema físico, parece bastar con que el objeto tenga algún tipo de presencia material para que pueda convertirse en objeto durable. Pero esta es, como parece, sólo parte del problema. Los objetos más durables para Arendt son las obras de arte, no porque sean necesariamente palpables o visibles, o porque estén construidas en materiales de gran resistencia como la piedra o el bronce, sino porque reproducen la infinitud del pensamiento, son inagotables en su significación y en su diversidad, y su finalidad se cumple radicalmente en su manera de aparecer, en su presencia. En las obras de arte “el pensamiento se alcanza a sí mismo” en la medida en que se convierte en objeto sin que pierda su infinitud:

Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído. (1993, 185)

En segundo lugar, si el sentido del mundo común humano consiste en romper la temporalidad cíclica de la existencia orgánica, resulta comprensible que debería instaurar una temporalidad distinta

en la que no hay repetición, sino novedad, y en la cual no hay simples organismos determinados por sus funciones específicas dentro de una gran cadena metabólica, sino sujetos únicos que no actúan exclusivamente por necesidades naturales y que se reconocen mutuamente en una comunidad. Existen de ese modo paralelismos entre los ámbitos del mundo común, el arte y el pensamiento que es preciso anotar. Lo inagotable de la actividad del pensamiento se corresponde, en el campo estético, con la diversidad de las obras de arte y sus interpretaciones, mientras que en el contexto del mundo común se relacionaría con la diversidad de los sujetos y con la potencialidad impredecible de sus actos. A su vez el carácter autotélico del pensamiento estaría en consonancia con la unicidad de las obras de arte y con el reconocimiento de la unicidad de los sujetos como principio elemental de la comunidad. El ideal de un mundo común propiamente humano, originado en la actividad misma del pensamiento, se materializa en la obra de arte y a partir de ella se hace visible; aun cuando sólo como ideal, pues la realización efectiva de la comunidad humana que Hannah Arendt tiene en mente no procede de los objetos creados por el hombre, sino de sus acciones y sus opiniones, esto es, de la actividad política.

Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija. (191)

En tercer lugar, podemos hablar de objetos durables, y no simplemente funcionales, en la medida en que estos son capaces de aparecer ante los sujetos y provocar en ellos el juicio. "Todo lo que existe ha de tener apariencia, y nada puede aparecer sin forma propia; de ahí que no haya ninguna cosa que no trascienda de algún modo su uso funcional, y su trascendencia, su belleza o fealdad, se identifica con su aparición pública y el que se la vea" (190). La necesidad de que el objeto posea una cierta materialidad para ser durable, está íntimamente vinculada con la capacidad de juicio de los sujetos. En efecto, el valor de la aparición de una obra de arte, de su presencia, está determinado por el juicio

del espectador. Lo cual no es necesariamente contradictorio con el autotelismo del arte, pues la presencia sólo es posible como presencia ante alguien. Donde no hay sujetos no puede haber objetos, ni arte, naturalmente. De este modo, la durabilidad de los objetos sólo puede ser tal cuando hay sujetos capaces de juzgar y otorgar valor a lo que aparece ante ellos. Excedería mis capacidades hablar aquí de lo que Hannah Arendt entendía por *juicio*, de manera que me limitaré a citar el siguiente pasaje: "... incluso los objetos se juzgan no sólo de acuerdo con las necesidades subjetivas de los hombres, sino también con los modelos objetivos del mundo donde encontrarán su lugar para ser vistos y usados" (190). El juicio y los criterios que el hombre aplica para determinar el valor de los objetos no está determinado exclusivamente por "el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetos producidos para el uso" (191), sino por "los modelos objetivos del mundo" que se originan en el pensamiento. Incluso podría decirse que es la actividad misma del pensamiento, como actividad inagotable y autotélica, i.e. infinita, la que parece llegar a convertirse, para Hannah Arendt, en modelo del mundo y en criterio de valor para el juicio estético de los objetos y de las obras de arte en particular.

En lo concerniente a la teoría del arte adorniana, su desarrollo mucho más complejo nos obliga a renunciar, por ahora, a su examen detallado. Sin embargo, nos interesa destacar algunos de sus aspectos determinantes. Hemos dicho que tanto Adorno como Hannah Arendt pertenecen en cierta medida a la tradición de humanismo estético, representada esencialmente en el Romanticismo alemán e inglés. Debemos agregar ahora que el pensamiento estético de Adorno pertenece también, por supuesto, a una tradición de crítica estética marxista<sup>11</sup>, marcada principalmente por Engels y Lukács, como muestra Martin Jay (1974, 258). De esa tradición había extraído Adorno su preocupación por el contenido social de las obras de arte, pero el resultado adorniano no reducía simplemente el arte a reflejo ideológico de la conciencia de clase del artista. Adorno reconocía, sí, la mediación del sujeto por la sociedad y cómo ésta mediaba también

<sup>11</sup> Otro elemento interesante dentro de las corrientes de pensamiento con las que Adorno tiene relación directa o indirectamente es lo que Eugene Lunn llama "Modernismo" (1986).

el arte, tanto en los materiales con que está elaborado, como en los procesos de recepción. Aún así, el contenido social más importante en el arte no radicaría exclusivamente en ninguno de estos factores, sino que estos mismos se constituirían en momentos necesarios, cuyo elemento culminante sería “la aparición de algo no existente, como si existiera” en las obras de arte (1983, 114). Esto “no existente” que aparece en las obras de arte es, fundamentalmente, el ideal de una sociedad distinta de la actual, la “*promesse du bonheur*”. El hecho mismo de que lo no existente aparezca en la obra de arte se convierte en condición de posibilidad para que llegue a realizarse. En ese sentido, para Adorno todo tipo de arte genuino llevaba implícita la protesta contra la sociedad existente, al mismo tiempo que la esperanza de realización de un mundo diferente. Pero insistía inmediatamente en el carácter negativo de la promesa de reconciliación del arte:

Aunque en las obras de arte lo no existente debe aparecer bruscamente, sin embargo no cabe apoderarse de ello en la realidad como con un golpe de varita mágica. [...] No puede decirse, partiendo de la existencia del arte, si esa no-existencia que se manifiesta en él existe por lo menos como manifestación o se queda en mera apariencia. (1983, 115)

La imposibilidad de que el arte represente positivamente aquella sociedad mejor, debe ser comparada con la resistencia de Adorno a concebir la verdad como posesión y producto de la conciencia. Tanto en el instante de identificación entre conciencia y verdad, como en la representación positiva de una determinada sociedad como sociedad mejor, se accedía para Adorno al terreno ideológico y se traicionaba así, no sólo al pensamiento, sino también al arte. O, a la inversa, si la tensión entre lo que debe ser pensado y el pensamiento está a la base de lo que Adorno parecía entender por verdad, una tensión semejante parece hallarse en el centro mismo de la experiencia estética: es la tensión entre permanencia y temporalidad, entre duración y fugacidad, pero también entre lo propio y aquello que no puede ser apropiado (1983, 111). La importancia de estas tensiones parece radicar, para Adorno, en que gracias a ellas se mantienen abiertos el pensamiento y la sociedad hacia los horizontes de la verdad y de un mundo mejor, particularmente de libertad y justicia. En el lado opuesto, la ideología cerraría esos horizontes al pretender la posesión de la



verdad y de la sociedad deseada, y es en ese sentido que Adorno la llama “no verdad, conciencia falsa, mentira”, y agrega: “... las obras de arte son exclusivamente grandes por el hecho de que dejan hablar a lo que oculta la ideología. Lo quieran o no, su consecución, su éxito como tales obras de arte, las lleva más allá de la conciencia falsa” (1962b, 55-6).

La representación del arte como “trascendencia quebrada” y como “enigma” es la forma en que Adorno expresaba la tensión estética entre lo perdurable y lo temporal, entre lo existente y lo no-existente. “El carácter enigmático de las obras de arte consiste en que son algo quebrado. Si la trascendencia estuviera presente en ellas no serían enigmáticas, sino misterios; son enigmas porque al estar quebradas, desmienten lo que sin embargo pretenden ser” (1983, 170). Era Benjamin quien había anticipado el significado de la ruina y de la alegoría para una teoría del arte. Adorno evoca esas apreciaciones: “Miradas retrospectivamente, todas las obras de arte se asemejan a esas pobres alegorías de los cementerios, a columnas truncadas. Las obras de arte, por mucha que sea la plenitud con que se presenten, son sólo torsos” (170). Aquello que aparece pero queda en suspenso, lo que Adorno llama lo no-existente y la *promesse du bonheur* (que es cuestionada por la obra misma en la que aparece), esa tensión (“enigma” en la terminología adorniana), como hemos venido diciendo, se convierte en el contenido de verdad del arte en la medida en que no sólo provoca, sino exige la interpretación, siendo esta una característica eminente del arte: “Las obras, especialmente las de máxima dignidad, están esperando su interpretación. Si en ellas no hubiera nada que interpretar, si estuvieran sencillamente ahí, se borraría la línea de demarcación del arte” (172).

Lo que quisiera resaltar aquí es que, tanto en Arendt como en Adorno, la presencia de un intérprete o de un espectador que se enfrenta con la obra es fundamental. Pero Adorno lleva esa necesidad mucho más allá, pues ve aquí no sólo la relación entre la obra y el espectador o el intérprete. El carácter enigmático del arte y su contenido de verdad llevan a Adorno a plantear nada menos que la relación entre filosofía y arte, no en el muy extendido –y a menudo vicioso– sentido de que la filosofía es capaz de traducir las obras de arte a un lenguaje conceptual; sino, como

habría de esperarse de Adorno, como una “aporía” en la cual no puede reducirse la intuición que brinda la experiencia estética al concepto (1994, 24-5). Arte y filosofía, en este sentido, apuntarían hacia un mismo fin desde orillas distintas y sometidas cada una a tensiones semejantes. Por otra parte, ese fin no es la posesión del conocimiento, ni la representación positiva de la sociedad perfecta, sino la libertad y la verdad que se presentan en las obras de arte como aquél mensaje imperial del relato de Kafka, a un tiempo inaprehensible y próximo.

\*\*\*

Comparar a Hannah Arendt y a Theodor W. Adorno no tiene que ver con la comprobación de unas ciertas tesis como tesis comunes a los dos filósofos (en el especial sentido en que concebían cada uno el pensamiento y la filosofía). Mucho menos he pretendido la asimilación del uno al otro. No se trata de desconocer las diferencias irreductibles entre ambos, como por ejemplo toda la herencia del materialismo dialéctico que puede encontrarse en Adorno o el interés arendtiano por caracterizar la condición de los seres humanos en términos de actividades discernibles e interrelacionadas a la vez. Tampoco creo que las confluencias que he tratado de presentar sean las únicas. Teniendo en cuenta que fueron contemporáneos y vivieron la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, lo cual dejó profundas huellas en sus obras, se hace interesante explorar la cercanía de los dos filósofos al hablar de política. Es diciente que ambos coincidan en darle un papel preeminente al concepto de libertad y que lo caractericen como lo no idéntico, lo plural, lo diverso. Pero no se trata de curiosidades. La comparación específica de Hannah Arendt y Theodor W. Adorno tiene que ver con que sus planteamientos no hacen juego a la especialización del conocimiento, a la asimilación de la filosofía a la ciencia y a la pretensión de producir sistemas explicativos y definitivos del universo. Tampoco evitaron las preguntas más difíciles por la libertad, el hombre, la verdad, la belleza; o el terror, la irracionalidad, el mal. El pensamiento de Arendt y Adorno no es una forma “blanda” o “romántica” de hacer filosofía, o una pura jerga incomprensible. Por el contrario, en sus obras se revela –a través de su lenguaje y, muchas veces, *en* su lenguaje– una energía inagotable que es la de la libertad del pensamiento.

## Referencias bibliográficas

- Abrams, Meyer Howard. *El Romanticismo: tradición y revolución*. Madrid: Visor, 1991.
- Adorno, Theodor W. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962a.
- . *Notas sobre literatura*. Barcelona: Ariel, 1962b.
- . *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- . *Teoría estética*. Buenos Aires: Orbis, 1983.
- . *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.
- . *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra, 2001.
- . *Minima moralía*. Madrid: Akal, 2004.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1981.
- . *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- . *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- . *¿Qué es política?*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.
- . "Comprensión y política". "El pensar y las reflexiones morales". *Señal que cabalgamos* 52 (2005).
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- Flores D'Arcais, Paolo. Hannah Arendt. *Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.
- Lunn, Eugene. *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*. México: FCE, 1986.
- Müller-Doohm, Stefan. *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder, 2003.
- Wellmer, Albrecht y Vicente Gómez. *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W Adorno*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994.

