



## Teoría, mesianismo y redención: Theodor Adorno

Leonora Djament<sup>1</sup>

UBA

[ldjament@gmail.com](mailto:ldjament@gmail.com)

**Resumen:** El artículo se propone como una primera aproximación a la relación entre pensamiento mesiánico y teoría literaria. Se construirá en primer lugar un provisorio marco teórico para encuadrar los conceptos y presuposiciones por detrás de lo que llamamos aquí 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 sus intervenciones. En el caso del presente artículo, nos enfocaremos en la teoría de Theodor Adorno, especialmente en los textos sobre Kafka, donde se puede observar la influencia mesiánica del pensamiento de su amigo Walter Benjamin. El objetivo del presente trabajo es reponer la tensión irresuelta en Adorno entre teología y secularización, entre teología y materialismo, muchas veces escamoteada por la crítica, y así leer los ensayos adornianos de manera verdaderamente dialéctica y negativa. Porque en Adorno, “redención” es otro modo de decir “crítica”.

**Palabras clave:** Mesianismo – Redención – Theodor Adorno – Teoría

**Abstract:** This article proposes a first approach to explore the relationship between messianic thought and literary theory. In the first place, I will present a provisional theoretical framework to assess the concepts and presuppositions behind what we name here messianic thought and theory. During the twentieth and twenty-first century, certain intellectuals have amalgamated some ideas and conceptualization of messianic thought along with literary theory, enriching their political interventions. In the present article, I will focus on Theodor Adorno's theory, particularly his writings on Kafka, where we can see the influence of the messianic thought of his friend Walter Benjamin. The aim here is to reinstate in Adorno's ideas the unresolved tension between theology and secularization, between theology and materialism, often disregarded by criticism, and therefore read Adorno's essays in a truly dialectical and negative manner. Because, for Adorno, “redemption” is another way to name “critique”.

**Keywords:** Messianic thought – Redemption – Theodor Adorno – Theory

---

<sup>1</sup> **Leonora Djament** es licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Dicta clases de Teoría y Análisis Literario en la carrera de Letras de la UBA desde 1996. Ha publicado artículos en revistas especializadas y en libros. Ha participado en numerosos congresos y mesas redondas. Publicó en 2007 el libro *La vacilación afortunada. H. A. Murena: un intelectual subversivo* (Colihue). Trabaja en el sector editorial desde 1996.

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, arrancados de una historia de opresión y puestos en otra serie o constelación que libere sus potencialidades. Estos textos que me interesa estudiar creen que hay posibilidades 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 necesariamente como tradición una concepción mesiánica, teológica o escatológica del mundo. Pero, finalmente, como decía Karl Löwith:

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 (15).

Entonces, se tratará aquí de leer las concepciones en torno a la idea de salvación y sentido que todo texto –pero algunos de manera particularmente sugestiva– propone. Se tratará de interrogar una posible relación entre redención y teoría; analizar por qué ciertos textos convocan un pensamiento teológico, místico o religioso como operación crítica. Y para eso, el mesianismo judío en estas páginas será utilizado como herramienta de análisis, como catalizador, volviendo a leer textos ya transitados y dándoles una nueva significación.

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 Giorgio Agamben en *El tiempo que resta*) que tiene uno de sus puntos más complejos e interesantes en los movimientos heréticos de mediados del siglo XVII, encabezados por Sabatai Sevi.<sup>2</sup> Siguiendo en algunos puntos a Gershom Scholem (uno de los precursores en rastrear y remontar esta

---

<sup>2</sup> Además de la extensa bibliografía al respecto, cfr Scholem, Gershom. *Mesianismo y nihilismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

versión mesiánica -a veces herética o anárquica- del pensamiento judío que había sido olvidado o silenciada por las corrientes más doctrinarias o iluministas), me interesa señalar especialmente tres aspectos de este mesianismo en oposición al pensamiento judío tradicional que pueden servirnos como herramientas de lectura.

La primera característica es 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 que:

el mesianismo judío es en sus orígenes y por su naturaleza [...] una teoría de la catástrofe. Esta teoría enfatiza el elemento revolucionario, cataclísmico en la transición entre el presente histórico y el futuro mesiánico (citado en Löwy “Messianism in the Early Work of Gershom Scholem” 190).

Entre el presente y el futuro, entonces, hay para este pensamiento una brecha insalvable sin ningún tipo de continuidad, que permite pensar en la posibilidad y necesidad de un nuevo tiempo, el tiempo de la redención. Por eso Scholem desecha las filosofías de la historia que pretenden unir presente y futuro a partir de las categorías de progreso o evolución que explicarían y justificarían el presente. 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 romanticismo, 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<sup>3</sup>.

En segundo lugar, este mesianismo al que me refiero, sobre todo en la versión de la cábala luriánica del siglo XVI<sup>4</sup>, cree que hay un trabajo activo por parte del sujeto 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 pensamiento tradicional respecto de la llegada del Mesías. En cambio, para este mesianismo, la redención empieza por el trabajo activo por parte del pueblo, dejándole incluso un lugar secundario al Mesías.

El tercer aspecto que me interesa resaltar del mesianismo -y muy especialmente del mesianismo herético- es la propuesta de una relación diferente con la Ley. Como señala Scholem (*Mesianismo y nihilismo* 104), el pensamiento judío clásico, siguiendo las enseñanzas de la Torá, no involucraba contradecir la ley y mucho menos subvertir las reglas como sí lo propuso, por ejemplo, el movimiento sabateista del siglo XVII. 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 suprimida y reemplazada por una nueva Torá. En ese sentido, Agamben (*La potencia del pensamiento* 327) sostiene que el mesianismo (todo mesianismo para él) es fundamentalmente una crisis y una transformación radical de la ley.

Agamben también señala que “el mesianismo representa el punto de mayor cercanía entre religión y filosofía” (*La potencia del pensamiento* 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

---

<sup>3</sup> Bajo esta óptica, será interesante relevar en un futuro trabajo el modo específico de concebir la temporalidad -un tiempo catastrófico, un tiempo mesiánico- que algunos textos producen. Por supuesto, uno de los ejemplos más claros de este tipo de pensamiento son las reflexiones hechas por Walter Benjamin a lo largo de sus textos, pero sobre todo en las “Tesis de filosofía de la historia”. Pero habrá que volver sobre el uso del anacronismo (cfr Didi-Huberman en *Ante el tiempo* y utilizado en términos de operaciones críticas por H. A. Murena en sus ensayos), los traperos de Walter Benjamin, los cartoneros críticos -como llamé en otro artículo a los jóvenes críticos de las revistas *Planta* y *Luthor* (Cfr <http://blog.eternacadencia.com.ar/archives/27341>)- o la concepción de lo contemporáneo en Agamben, leída por Didi-Huberman también en *Ante el tiempo*.

<sup>4</sup> Cfr. en Jacobson, Eric. *Metaphysics of the profane*. NY: Columbia University Press, 2003.

desde la teoría o, mejor, desde la teoría parada sobre cierto mesianismo, se intenta interrogar el fundamento de todo sentido. Pero, también, ese punto donde la crítica se propone a sí misma como un modo posible de redención, redención secularizada, pero redención al fin. Trataremos de analizar cuáles son los nombres de la redención. Estas reflexiones, finalmente, leídas desde la segunda década del siglo XXI, intentan interrogar si el concepto de redención todavía tiene alguna operatividad cuando las nociones de revolución, mesianismo y futuro han perdido parte de su sentido político y la imaginación apocalíptica o libertaria ha quedado desactivada.

\*\*\*

Ahora bien, qué sucede en los textos de un filósofo como Theodor Adorno, por ejemplo, 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 Walter Benjamin en las “Tesis de filosofía de la historia” (*Discursos interrumpidos* 177). 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 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” (*Sobre Kafka* 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 sentido<sup>5</sup>: ni en 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 cualquiera 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 breve 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 mejor, 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 la teoría adorniana: podríamos decir que en la teoría adorniana hay posibilidad de redención, pese a la falta de horizonte mesiánico<sup>6</sup>; hay redención sin mesianismo<sup>7</sup>. 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 Adorno escribe finalmente sobre Kafka en 1955 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

---

<sup>5</sup> Una lectura diferente del mesianismo en Adorno puede leerse en Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

<sup>6</sup> Didi-Huberman recuerda en *Supervivencia de las luciérnagas*, que Pierre Bourez enfatizaba sobre la existencia de un mesianismo, el de Rosenzweig, el de Benjamin -y, agregó yo aquí, el de Adorno-, que tendrían menos que ver con el “gran horizonte de salvación” del mesianismo tradicional y su potente luz uniforme y constante iluminando desde el final, que con la pequeña luz de la luciérnaga que se enciende intermitentemente, de a segundos, o como la puerta estrecha por la que podía entrar en cualquier momento el Mesías de Benjamin.

<sup>7</sup> 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 en “Fe y Saber” en *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: De la Flor, 2003.

consiste ese esfuerzo que hay que realizar, que Adorno asume 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) y, de un modo todavía más desarrollado, al final de *Minima moralia*. En la carta de 1934, Adorno comenta que desde hace muchos años reflexiona sobre Kafka 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... (*Sobre Kafka* 131).

La segunda cita, en *Minima moralia*, 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 como<sup>8</sup> 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. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. (*Minima Moralia* 250)

Vemos, de este modo, cómo para Adorno la redención no es la salvación efectiva, la llegada de un paraíso prometido sino que es un punto de vista, una

---

<sup>8</sup> Un trabajo aparte merece el análisis y la discusión de 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 sí podemos adelantar aquí en este trabajo que la concepción de Adorno es muy distinta a la que lee Agamben en los textos adornianos. Veremos en las próximas páginas 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.

*perspectiva*. Es la luz<sup>9</sup> que permite ver la vida alienada, la opresión, la sujeción, el dominio. Siguiendo la lectura que Zamora Zaragoza hace de esta cita<sup>10</sup>, no se trata de 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, 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” (*Sobre Kafka* 132) como Adorno mismo la llama. 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, sin nostalgia, mira hacia atrás porque solo le incumben los escombros del pasado y el presente. La luz de la redención en Adorno viene del futuro, o de algún sitio, y solo sirve para iluminar el presente y el pasado, el presente en relación con el pasado, el pasado superpuesto, acoplado, montado sobre el presente.

La teología inversa adorniana, entonces, 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 (“Que esto ‘siga siendo así’ es la catástrofe” [*El París de Baudelaire*, 276]). Por eso Benjamin decía en el “Fragmento político

---

<sup>9</sup> Es interesante cómo las imágenes iluministas conviven con la crítica a la Ilustración.

<sup>10</sup> Cfr. Zamora Zaragoza, Jose Antonio. “Salvación y prohibición de imágenes”. Revista *Realidad*. N°99. 2004. Sigo a partir de aquí alguna de sus ideas sobre la teología inversa adorniana.



teológico” (*Discursos interrumpidos* 194) 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 cita sin comillas, –una técnica muy benjaminiana, por cierto–, justamente el “Fragmento teológico político” de Benjamin: “El instante, lo precedero absoluto, es parábola de la eternidad de la caducidad, de la condenación” (*Crítica cultural y social* 169)<sup>11</sup>.

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 lee ruinas desde la crítica, trabaja con restos desde el arte. Adorno apunta que Kafka producía

arte tomando como material único la basura de la realidad. Kafka no esboza directamente la imagen de la sociedad naciente (...) sino que la monta con productos de desecho separados de la sociedad muriente por lo nuevo que se forma. En vez de sanar la neurosis, Kafka busca en ella misma la *fuerza salvadora*, que es la del conocimiento: las heridas que la sociedad infiere al individuo son leídas por éste como cifras de la no verdad social, como negativo de la verdad (*Crítica cultural y social* 161. El resaltado es mío).

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. Y en ese sentido, Kafka le resulta a Adorno ejemplar: sus textos valen porque son una máquina rota, descompuesta, “su potencia es potencia de descomposición”, decía. Ahora bien, hay que trabajar con estos

---

<sup>11</sup> Esta concepción de la historia, compartida por Benjamin y Adorno, les sirve para romper con la concepción socialdemócrata pero también marxista economicista del progreso continuo hacia un futuro mejor, basadas en la dialéctica hegeliana que las sustenta. Por eso, un pensamiento que trabaje a través de rupturas y discontinuidades es el único que puede desnaturalizar las ideas de progreso o evolución pero también las concepciones mesiánicas escatológicas tradicionales, como señalábamos al comienzo, y oponer un pensamiento de la catástrofe, de la interrupción.

desechos en tanto desechos porque en Adorno nunca se trata de reparar, de conciliar (eso sería proponer un arte falso); es necesario trabajar con estos fragmentos porque son el lugar donde sí es posible algún tipo de redención, algún tipo de “fuerza salvadora”, de “promesa”:

Esa promesa se enlaza con la salvación de las cosas –de las cosas que no están entretejidas con la conexión culposa<sup>12</sup>: 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<sup>13</sup>. La inocencia de lo inútil pone contrapunto a lo parasitario” (*Crítica cultural y social* 189, 190).

No en el interior de un hogar (concepto burgués e idealista) sino en los lugares abandonados u olvidados donde el valor de cambio pierde operatividad: 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” –como él mismo la llama-, un momento de no violencia del sujeto frente al objeto, en este contexto que propongo ese “momento utópico” aparece bajo su influencia benjaminiana como momento de filiación teológica<sup>14</sup>. Porque si algo está claro es que Kafka (al igual que Benjamin) pone de relieve en los textos adornianos la perspectiva teológica de sus reflexiones. No es casual que las frases que estamos citando aquí sean en su mayoría de los artículos sobre el escritor checo. Efectivamente es 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

---

<sup>12</sup> Porque no hay culpa alguna: “No soy culpable. Es un error. Pues, ¿cómo puede un ser humano ser realmente culpable?”, le pregunta Josep K al sacerdote en la escena en la catedral en *El proceso*.

<sup>13</sup> En esta línea deberían ser pensados los objetos rotos, los desarmaderos, las piezas quebradas de algunas novelas contemporáneas latinoamericanas (cfr *Taxidermia* de Álvaro Bisama, *Una muchacha muy bella* de Julián López, *Avenida 10 de julio* de Nona Fernández, por citar algunos ejemplos).

<sup>14</sup> Este momento de “paz”, de no violencia, podría ser leído como la posibilidad no ya de una nueva ley (eso sería cambiar una violencia por otra), sino de otro orden o modo de ser del mundo, en alguna sintonía con el nuevo orden que el Mesías propone según el mesianismo que describíamos al comienzo.

elementos que pueden ser redimidos en los textos. La comprensión de las obras de arte no ocurre por sí sola. La redención no ocurre por sí sola. Como decía Adorno en el fragmento citado de *Mínima moralia*: “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención”. La filosofía y la crítica son las que deben asumir esta tarea: “El contenido de verdad de las obras de arte es la solución objetiva del enigma de cada una de ellas. (...) Pero esta solo puede lograrse mediante la reflexión filosófica” (*Teoría estética* 171). 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.

Decíamos al comienzo de este trabajo que el sujeto del mesianismo herético no era pasivo (no hay que esperar de brazos cruzados la llegada de la redención), pero tampoco había la creencia en un voluntarismo todopoderoso. Del mismo modo, Adorno no piensa al sujeto crítico en términos de genio hermeneuta, no cree que la obra de arte sea la expresión subjetiva de un artista que debe ser comprendida, develada por un crítico iluminado; tampoco cree Adorno que la obra se abre a la comprensión por sí sola, por la sola fuerza de su encanto. En cambio, es el crítico quien “correaliza” (*Crítica cultural y sociedad* 208) la obra. Así, crítica y arte se piensan de manera inseparable. (Por eso mismo, dirá Adorno que la traducción, el comentario y la crítica no son “instancias parasitarias” “que usurean en el arte” (*Clases de estética* 352-3), sino que

“pertenecen en sí mismas, de manera constitutiva, a la esencia de la obra de arte”). El crítico correaliza, entonces, la obra de arte, pero solo para desplegarla, como decíamos, no para “entenderla” y cerrarla en un sentido. Por eso Adorno llamó a las obras de arte “jeroglíficos”<sup>15</sup> (y también por eso Adorno decía de Benjamin que el modelo de su filosofía era el acertijo [Adorno “Caracterización” 132]). Adorno leía los textos kafkianos –siguiendo muy de cerca a Benjamin– como “parábolas sin clave”: esto no quiere decir que la clave es no tener clave, sino que al desplegarse se transforman en otra cosa; no hay símbolos, no hay analogías por interpretar; son mudas y sin embargo expresan, parafraseando a Adorno, en su resistencia a expresarse. Esta es una de las maneras en que Adorno piensa las obras de arte, o los “enigmas” (Adorno *Teoría estética* 162), como también le gustaba llamarlas: porque “Dicen algo y a la vez lo ocultan”<sup>16</sup>. Entender una obra, entonces, no será comprenderla a través de un concepto previo (eso sería hacerle violencia, igualarla al sujeto, creer que hay una verdad oculta ahí dentro):

No hay que disolver el enigma sino solo descifrar su configuración formal y ésta es la tarea de la filosofía del arte [porque] la respuesta precisa aunque oculta de las obras no se manifiesta a la interpretación de un solo golpe, como una nueva inmediatez, sino a través de todas las mediaciones, tanto las de la disciplina misma de la obra de arte como las del pensamiento, las de la filosofía. (*Teoría estética* 164,167)

Esa es la tarea redentora de la filosofía del arte, de la crítica; esa es su responsabilidad, como sostenía Adorno en *Mínima moralía*: producir un punto de vista, una perspectiva en la que el mundo se muestre “menesteroso y deforme”.

Para ir concluyendo, ¿por qué es importante mantener una dosis de teología, entonces? Porque el sentido nunca puede ser racionalizado, cuadrado, mensurado, decodificado, no completamente. Si no queremos que el sujeto siempre someta al objeto, como para Adorno el idealismo o, mejor, gran parte de la filosofía occidental ha hecho, es necesario repensar el sentido,

---

<sup>15</sup> “La obra de arte es una escritura jeroglífica cuyo código se hubiera perdido y cuyo contenido está determinado por aquella pérdida”. (*Teoría estética* 167)

<sup>16</sup> En su artículo sobre Kafka, Adorno insiste: “Ni sueño falsificador ni simiesca imitación de la realidad sino imagen enigmática compuesta de sus diversos fragmentos” (“Apuntes sobre Kafka”).

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.

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 clásico, 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 todo 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.

## **Bibliografía:**

- Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Barcelona: Hyspamérica, 1983.
- Adorno, Theodor. *Crítica cultural y social*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Adorno, Theodor. *Mínima moralía*. Madrid: Taurus, 1998.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Benjamin, Walter. *Sobre Kafka*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Benjamin, Walter. *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrompidos*, Madrid: Planeta-Agostini, 1994.
- Didi Huberman, Geroges. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Didi Huberman, Geroges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada, 2012.
- Jacobson, Eric. *Metaphysics of the profane*. NY: Columbia University Press, 2003.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz editores, 2007.
- Löwy, Michael. "Messianism in the Early Work of Gershom Scholem". *New German Critique*. N°83. Spring-summer. (2001).
- Löwy, Michael. *Redención y utopía*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997.
- Scholem, Gershom. *Mesianismo y nihilismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Zamora Zaragoza, Jose Antonio. "Salvación y prohibición de imágenes". *Revista Realidad*. N°99, 2004.