



Teología, psicoanálisis y materialismo. La cuestión de la temporalidad en la obra de Th. W. Adorno

Teologia, psicoanàlisi i materialisme. La qüestió de la temporalitat en la obra de Th. W. Adorno

Theology, Psychoanalysis and Materialism. The Question of Temporality in the Work of Th. W. Adorno

Agustín Méndez Samoiloff 

Universidad de Buenos Aires, CONICET - Instituto de Investigaciones Gino Germani
agustinmendezff@gmail.com

Recibido: 25/10/2024

Aceptado: 18/11/2024

Publicado: 01/2025



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

© Agustín Méndez Samoiloff, 2025

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

Palabras clave dialéctica, materialismo, memoria, psicoanálisis, teología.

Resum El present treball té per finalitat indagar el concepte de temporalitat que existeix en la teoria de Th. W. Adorno, fent especial èmfasi en la seva dimensió normativa. De la màxima “crítica del coneixement és crítica de la societat”, es desprèn que l'ajust de comptes que en pla epistemològic porta endavant en la seva obra mestra, *Dialèctica negativa*, respecte a la dialèctica especulativa i la fenomenologia, tindrà el seu correlat en la revisió d'un dels aspectes centrals del sistema idealista, és a dir, la seva filosofia de la història. No obstant això, el seu objectiu no és simplement deixar de costat aquesta disciplina, sinó, mitjançant la seva exploració, ocupar el terreny buit deixat per ella, és a dir, interrogar-se pel paper de la memòria. És en la conjunció de teologia, psicoanàlisi i materialisme que la filosofia adorniana permetrà replantejar les modalitats d'articulació del passat amb el present, per fora tant d'un esquema etapista-evolucionista, com també d'aquelles postures que sostenen que el present és només la repetició del passat.

Paraules clau dialèctica, materialisme, memòria, psicoanàlisi, teologia.

Abstract The purpose of this paper is to investigate the concept of temporality in T. W. Adorno's theory, with special emphasis on its normative dimension. From the maxim “critique of knowledge is critique of society”, it follows that the settling of accounts that he carries out in his epistemological plane in his masterpiece, *Negative Dialectics*, with respect to speculative dialectics and phenomenology, will have its correlate in the revision of one of the central aspects of the idealist system, i.e., his philosophy of history. However, his aim is not simply to set aside this discipline, but, through its exploration, to occupy the empty terrain left by it, that is, to question the role of memory. It is in the conjunction of theology, psychoanalysis and materialism that adornian philosophy will allow us to rethink the modalities of articulation of the past with the present, outside both an etapist-evolutionist scheme, as well as those positions that maintain that the present is only the repetition of the past.

Keywords Dialectics, Materialism, Memory, Psychoanalysis, Theology.

1. Temporalidad e idealismo. Las perspectivas de Hegel y Husserl

La cuestión de la temporalidad ha sido una de las principales preocupaciones de la indagación filosófica. Desde Aristóteles (1995) en adelante, dicha categoría fue interpretada como una sucesión de “ahoras” puntuales desplegados sucesivamente en el espacio. Según el Estagirita, el tiempo es solo un aspecto del movimiento, no existe por sí. Lo que hay son entes que se desplazan, procesos, mutaciones. Serán estos “cambios” lo que la filosofía tratará de comprender, llamando “tiempo” a la medición de esta variación. Por eso se necesitará de un aspecto cuantitativo, de un esquema conceptual, que es el número, para medir y contabilizar esos diferentes “ahoras”.

La intención central de las siguientes líneas será reconstruir el modo en que un autor en particular, Th. W. Adorno, se ha servido de distintas fuentes para pensar las nociones de tiempo e historia, a saber: la teología y el psicoanálisis. Su preocupación en teorizar respecto de este concepto no es un mero ejercicio académico-intelectual, sino que tiene un interés de índole ético-político, pues sin una reflexión acerca del tiempo y la historia no es siquiera pensable la modificación de lo actual. Influida fuertemente por las tesis de W. Benjamin, Adorno hará una reapropiación singular de muchos de los aspectos de su enseñanza, sin dejar de mostrarse crítico con él. Si bien, como se verá oportunamente, la recuperación de los postulados del psicoanálisis y la teología se encuentran expresadas por Benjamin en su *Passagen-Werk, el Trauerspiel o en sus Tesis sobre filosofía de la historia*, Adorno le señalará su falta de compromiso con el pensamiento dialéctico (Cfr. Adorno, 2009: 29). Por tanto, y en pos de estudiar el modo específico en que este último piensa la noción de temporalidad, se comenzará por estudiar su interpretación de la obra de Hegel, para luego dar paso al otro gran pensador que le interesa al frankfurtiano respecto de esta misma cuestión: Edmund Husserl.

Como el propio Hegel sostiene, el *Weltgeist* se desenvuelve a lo largo de la historia alcanzando mayores grados de libertad. La historia no es una serie casual o azarosa de hechos, un proceso contingente o una repetición cíclica de fases, sino una marcha progresiva y rigurosamente racional, puesto que su curso está dominado y dirigido por el autodespliegue de la Idea:

El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto (...) Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí (...) Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal, es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. (Hegel, 1999:76)

Lo interesante de retener de la doctrina hegeliana de la historia será que la noción de tiempo se dirime en un doble aspecto. Por una parte, la autoconciencia, en tanto actividad que se conoce a sí misma debe enajenarse, como señala al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, en una serie de determinaciones sensibles: el tiempo y el espacio. Aquí esta noción de tiempo es concebida como algo externo, que horada a la cosa:

En el tiempo, se dice, surge y perece todo; y cuando se abstrae de todo, es decir, de lo que llena el tiempo, como cuando se abstrae de lo que llena el espacio, resta el tiempo vacío igual que el espacio vacío. O sea, que entonces estas [dos] abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. (Hegel, 2005: § 258)

El tiempo refiere al modo de ser inmediato del Espíritu, en tanto intuición vacía, es decir, como una abstracción que aún no ha alcanzado mayores grados de concreción: “El *tiempo* es el concepto mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de allí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro” (Hegel, 1966: 468).

Posteriormente, y en base al despliegue de las múltiples negaciones que el Espíritu se da a sí mismo, Hegel analizará el modo en que la temporalidad se pliega al concepto en su realización final: “[El tiempo] es el sí mismo puro externo intuido, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente” (Hegel, 1966: 468). Si, por una parte, el profesor de Jena desarrolla su exposición siguiendo el devenir progresivo de la historia como efectivamente ocurre, por otra parte, este método es completado a partir de una visión ordenadora que dote de sentido el devenir del Espíritu, donde la temporalidad deje de ser una simple exterioridad a la cosa, para demostrarse como el proceso mismo de la negatividad: “*la negatividad es el tiempo*” (Hegel, 2005: § 257). Hegel une la idea de negación a la de transformación y proceso. Todo proceso o cambio implica que algo se modifica, y deja de ser lo que era para pasar a ser otra cosa, de allí que sostenga que “el ser que *siendo*, *no es*, y que *no siendo*, *es*” (Hegel, 2005: § 258).

Desde el punto de vista especulativo, es decir, partiendo del resultado final del desarrollo del Espíritu, se afirma la necesidad de todo lo sucedido. El pasado

histórico deja de ser un objeto externo a este para formar parte de una totalidad con un sentido autodeterminado y de carácter eterno. Hegel no contrapone eternidad a temporalidad, sino que su proceder dialéctico diluye tal oposición. De esta manera, la eternidad a la que hace referencia es producto del desarrollo del concepto como un ente temporal en-sí-para-sí. Ya no “es espíritu *en* el tiempo, sino espíritu *como* tiempo” (de la Maza, 2007: 9):

El concepto, en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo = yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder [o fuerza] del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad. Únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno.— El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad existiera de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo. (Hegel, 2005: § 258)

La estructura racional que gobierna el despliegue del Espíritu en la historia está dada por las mismas categorías del pensamiento. Esta situación constituye, según Adorno, un elemento central del proceder dialéctico que le permite ser tanto un método expositivo, como una indagación acerca de la propia forma de la cosa:

Si tuviéramos que formularlo desde este punto, habría entonces que recordar que la experiencia fundamental a partir de la cosa, no desde la teoría del sujeto, sino de la teoría del objeto, desde la cosa, que inspiró en general a la dialéctica, es la experiencia de la movilidad fundamental de la cosa misma, en otras palabras: de la historicidad fundamental del mundo. (Adorno, 2013:45)

A diferencia de la tradición, que imponía la verdad como un elemento inmutable y permanente, la dialéctica da un salto cualitativo al afirmar que el objeto posee un núcleo temporal. El pensar dialéctico hegeliano, de esta manera, permite dar un giro fundamental en la historia de la filosofía, al sostener que ya no es solo el sujeto, como en Kant, quien construye el objeto, sino que hay una mediación entre ambos, en la que se revela su afinidad y no solo su exterioridad. El problema que detectará Adorno, claro está, es que la lógica de la identidad que estructura el pensamiento hegeliano hace del sujeto la verdad última de las particularidades del objeto:

La verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él, sino que para Hegel el tiempo es un momento de ella misma. [Aunque], en último término, Hegel sigue adhiriéndose, pese a todo, a la tesis de la identidad y, con ella, al idealismo. (Adorno, 1974:61)

De lo antedicho se desprende que, si bien se supera la simple contraposición, “el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 1974:28). En base a ello, concluirá Adorno, que para este pensador, la temporalidad del objeto es necesariamente subjetiva, ya que la noción de tiempo empleada está desgajada de su *Lógica*:

Tal viraje a la intemporalidad no es extrínseco a la dialéctica y la filosofía de la historia hegelianas. Al extenderse al tiempo, su versión de la dialéctica es ontologizada, se convierte de una forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, ella misma algo eterno. En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito. (Adorno, 2008: 304)

Aunque el autor de *Dialéctica negativa* reconocerá que Hegel supera el estatismo del proyecto platónico, termina por duplicarlo al tratar de “reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente” (Hegel, 2000:75).

El proyecto de la dialéctica especulativa, anclada en el principio de identidad, constituye un gigantesco juicio analítico, haciendo del despliegue triunfal de la razón a la largo de la historia, el ejercicio del desprecio por lo distinto y particular: “Lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo no-idéntico está por su parte mediado por la coacción de la identidad (...). Bajo su hechizo, lo que es distinto y cuya más mínima adición sería por supuesto incompatible con él, se transforma en veneno” (Adorno, 2008:319).

Esta idealización de la temporalidad llevada adelante por Hegel es replicada, al entender de Adorno, por otra propuesta igualmente interesada en pensar la temporalidad, es decir, la fenomenología de Husserl. Según el frankfurtiano:

Como no hay tiempo sin lo que hay en él, lo que en su fase tardía Husserl llamaba la historicidad interna no puede seguir siendo interior, pura forma. La historicidad interna del pensamiento es inseparable del contenido de éste y por tanto de la tradición. Por el contrario, el sujeto puro, perfectamente sublimado, sería lo absolutamente desprovisto de tradición. Un conocimiento que satisficiera por completo al ídolo de esa pureza, la atemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, sería tautología. (Adorno, 2008:60)

Husserl, en su obra *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, indagará en las estructuras que determinan el fluir de la conciencia constituyente del tiempo. Buscará, de este modo, “poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en la relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo” (Husserl, 1959: 50).

Como señala Walton (1993), la estructura de la percepción es tal que trae a la presencia el objeto “en carne y hueso”. Puesto que la conciencia es un fluir de vivencias, estas poseen una existencia temporal, no pudiendo ser reducidas a un punto fijo y aislado. La captación de la duración de un objeto en la conciencia, por ejemplo, una melodía, compuesta por múltiples tonos, se constituye a partir de un “ahora”, denominada por Husserl “punto fontanal” (Husserl, 1959: 75). Pues bien, si todo “ahora” solo recoge un simple tono, ello no basta para darle una identidad a dicha melodía, ya que en ese caso solo existirá una sucesión de “ahoras” puntuales sin correlación alguna: “El que el trozo transcurrido de la melodía sea para mí objetual, se debe -según fácilmente se dirá- a la memoria; y el que, una vez llegado al tono respectivo, no presuponga, que esto es 'todo' se debe a la expectativa anticipadora” (Husserl, 1959: 70). Lo que acontece, por tanto, es que cada nuevo “ahora” es conservado en el interior de la corriente de la conciencia, con las mismas características con las que fue aprehendido. De lo anterior se desprende que la constitución de la percepción, en tanto *unidad inmanente intencional* o vivencia, se desenvuelve a partir de un horizonte temporal de triple estructura. Por una parte, la proto-impresión, propia del presente, la retención, que apunta al *ahora recién pasado* y la protención del *ahora por venir*. Estos tres momentos constituyen el presente vivo concreto, esto es, el “campo temporal originario”. Por lo tanto, la forma del tiempo es, en realidad, un continuo de puntos-ahora: el que es actualmente presente y los que son conservados en la retención y esperados en la protención, dados bajo la forma de un presente inactual.

La existencia de un ahora extensivo que contenga el ahora de la proto-impresión, así como el despliegue de las retenciones y protenciones, encuentra en Husserl su condición de posibilidad en la conciencia absoluta constitutiva del tiempo. De su análisis se derivan importantes consecuencias para el proyecto fenomenológico, a saber: esta conciencia es atemporal, en el sentido de que no es constituida, pues si lo fuera, y dado que toda constitución se da en el tiempo, se caería en una regresión al infinito. Ser condición de toda temporalización implica que el flujo de la conciencia no tenga duración temporal, es decir, que no se dan acontecimientos o eventos en ella, no se dan impresiones vivenciales de ningún objeto, de ahí que no sea objetual, sino pura subjetividad trascendental. De lo antedicho se desprende, por último, su carácter formal, pues su estructura invariante está dada por el juego de la impresión original, la retención y la protención.

Esta conciencia absoluta, al no ser constituida, se genera en el mismo proceso por el cual se construyen los objetos, a través de un mecanismo de autopercatación:

La retención no sólo retiene una fase del objeto, sino también una fase de conciencia; toda retención no sólo es retención de sino también conciencia de retención. Si sólo fuera retención de sin ser al mismo tiempo conciencia de retención, entonces lo retenido sería inconsciente. (Sassi, 1972: 106)

De este modo se comprende que existen dos intencionalidades de la conciencia, analíticamente discernibles, pero mutuamente implicadas. La primera, llamada de tipo transversal, es la que permite la constitución de los objetos a partir de la simultaneidad de la triple estructura del horizonte temporal de toda percepción; la segunda, denominada longitudinal, refiere al proceso de apercepción de la conciencia absoluta, es decir, la conciencia de que, en cada retención, se da también una retención de la conciencia, justificando así, la unidad de toda experiencia.

Ahora bien, este análisis precedente demuestra que la totalidad del método fenomenológico descansa en la constitución de una subjetividad trascendental que es la fuente de la temporalidad. Debido a ello, según la lectura de Zamora (2009), Adorno en su obra *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, sostendrá que el proyecto husserliano no hace otra cosa más que retratar el origen histórico-social del derrumbe del idealismo. La reducción de los seres humanos a la estructura invariante de la conciencia pura depende de la cosificación del mundo en el que viven:

Con el interés unilateral por un aseguramiento procedimental del conocimiento la fenomenología se desentiende en definitiva de la crítica de lo existente, que a través de la reducción fenomenológica es aceptado en su ser tal cual es. Pero en este carácter tautológico de la fenomenología de Husserl se manifiesta la situación del individuo «aislado» en la sociedad actual. (Zamora, 2009: 61)

Ahondando en esta conclusión, Adorno afirmará que los análisis de Husserl se detienen antes de desentrañar que la historicidad propia de la lógica formal no solo es interna (Cfr. Adorno, 1974: 266). La génesis misma, y con ello la condición de posibilidad de todo sentido, incluso del sentido lógico-formal, se encuentra en la historia real, en la historia de la sociedad en cuanto instancia verdaderamente objetiva del pensamiento puro. Una actitud crítica-materialista debe poner en relación el concepto de temporalidad con el modo de producción social vigente. Este movimiento teórico es el que le permite a Adorno afirmar que, en el capitalismo, dicha categoría sea pensada bajo la lógica de la propiedad:

El propio concepto del tiempo se ha formado históricamente sobre la base del orden de la propiedad. Pero la voluntad de posesión refleja el tiempo como temor a la pérdida, a la irrecuperabilidad. Lo que es, es experimentado en relación a su posible no-ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión, y, en virtud de su rigidez, en una posesión funcional capaz de intercambiarse por otra equivalente. (Adorno, 2001:77)

En la sociedad capitalista, la experiencia del tiempo como un continuo se desvanece para fragmentarse en unidades de medición, donde a cada actividad realizada le corresponde una duración determinada: el tiempo de trabajo socialmente necesario se torna forma universal del valor, a la vez que se independiza de cualquier acción concreta para volverse tiempo abstracto. Tanto es así, que la misma noción de tiempo libre se encuentra regulada por la industria cultural, de allí que: “El tiempo libre, sin embargo, no solo se contrapone al trabajo. En un sistema donde la ocupación constante constituye por sí el ideal, el tiempo libre es también una proyección directa del trabajo” (Adorno, 1993: 61).

Llegado a este punto se debe comprender que el propósito del proyecto adorniano de una dialéctica negativa, es decir, sin recurrir a ningún tipo de *Aufhebung*, apunte a rescatar lo no idéntico dentro del concepto mismo. Este movimiento de autorreflexión de la razón, en donde se procure recuperar lo olvidado y sumergirse en la historia sedimentada del objeto, se concreta a partir de los aportes del psicoanálisis, así como mediante la vinculación del materialismo con la teología.

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

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno junto con Horkheimer, desarrollan un análisis genealógico acerca de la constitución de la subjetividad bajo la figura del sí mismo: este concepto permite delinear las características centrales del individuo, en tanto una entidad igual e idéntica que, para tornarse señor y dominador de la naturaleza externa, debe subyugar su componente sensorial y afectiva, es decir, el sustrato material que permite establecer una afinidad mimética con el mundo. La conclusión aporética de este proceder será que, al descualificar la naturaleza para su aprehensión, el propio sujeto se reifica: la construcción del sí mismo no es más que “mímesis de lo muerto” (Adorno y Horkheimer, 2001: 109).

Mediante una lectura alegórica del poema homérico, los autores aquí glosados seguirán el viaje de Ulises desentrañando, a partir de las adversidades que debe afrontar, los mecanismos que operan en la conformación de la subjetividad moderna. Uno de esos dispositivos está ligado al dominio del tiempo. En pos de diferenciarse de la naturaleza y sus ciclos repetitivos, el hombre debe cavar un surco

dentro de la continuidad del tiempo: el vacío de la espera. De este modo, se constituye una firme estructura tripartita que separa el pasado, el presente y el futuro, como instancias autónomas, cuya finalidad es poner el saber del pasado al servicio instrumental del presente: “el esquema tripartito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente” (Adorno y Horkheimer, 2001:85).

Esta situación descrita, alcanza su máxima expresión en la salida que encuentra Ulises para resistirse al canto de las sirenas. Atado al mástil del navío, mientras los remeros permanecen con los oídos tapados, Odiseo y su embarcación renuncian al goce inmediato en pos de continuar con su viaje hacia el futuro:

Dentro del cuerpo al que se le niega la satisfacción se abre un vacío: la espera, de ella nace el alma humana. Su libertad es su capacidad de renunciar. En el altar de la espera inmola el ser humano su presente para crear la posibilidad del futuro. La renuncia a la plenitud de la vida inmediata es el comienzo de la historia. Pero este sacrificio es un autosacrificio; el individuo renuncia a su realización inmediata a cambio de una felicidad mayor que espera encontrar en el futuro; es eso lo que le empuja hacia delante, lo que despierta sueños de progreso. El tiempo deja de ser repetitivo para dar paso a lo nuevo. (Tafalla, 2003:145)

Será gracias a la reducción del tiempo en tiempo abstracto, cuantificable, y medida de valor, que el hombre se torna laborioso y productivo. Si, como se ha visto, bajo la égida del idealismo, tanto trascendental como absoluto, el sujeto es quien determina el núcleo temporal del objeto, su movimiento y devenir histórico estará constituido en base al principio de identidad. Todo lo distinto y diverso es anulado y dejado de lado. La dialéctica negativa, precisamente, encontrará en el proyecto freudiano, basado en el estudio de lo reprimido, los fallidos, los lapsus, es decir, aquello que desestabiliza e interfiere, a partir de su fugaz aparición, el paradigma de la plena conciencia, elementos valiosísimos para desenmascarar la verdad del ideal de transparencia y claridad que reside en dicho proyecto filosófico y la consecuente subjetividad que produce: “La apropiación adorniana de Freud debe considerarse no solo en cuanto a los principios que se asumen, sino también en la problemática de cómo pueden tratarse filosóficamente (pensamiento siempre necesariamente conceptual) aquello que por principio es refractario a una consideración exclusivamente conceptual” (Cabot, 2015: 10-11).

Del mismo modo en que Freud pretendía, partiendo de los síntomas de sus pacientes, encontrar los mecanismos inconscientes que le daban sustento en tanto un lenguaje cifrado, la teoría crítica buscará *interpretar* (Cfr. Adorno, 1994: 87 y ss.) la historia sedimentada del objeto a partir de la construcción de constelaciones conceptuales:

El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números. (Adorno, 2008: 157-158)

La perspectiva psicoanalítica se ubica en el centro de todo trabajo crítico que busque desentrañar la dimensión histórica del objeto, y no las meras proyecciones de categorías subjetivas sobre aquel. Ello lo consigue al establecer un renovado vínculo entre la cuestión de la temporalidad y la problemática del lenguaje, lo que permite tender un puente con la mentada constelación conceptual. Si, como sostiene Freud en *Lo inconsciente*, el lenguaje tiene por finalidad dotar de sentido a las experiencias vividas, se comprende que su función esté eminentemente ligada a la noción de consciencia. A su vez, aquello que no puede ser puesto en palabras, cae en el campo de lo inconsciente, en tanto reprimido:

Lo que pudimos llamar la representación-objeto {*Objektvor-stellung*} consciente se nos descompone ahora en la representación-palabra {*Wortvorstellung*} y en la representación-cosa {*Sachvorstellung*} que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. (...) La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del Icc, como algo reprimido. (Freud, 1991: 197-198)

Este modelo permite explicar la mecánica que Adorno encuentra en el proceso civilizatorio. Según el análisis contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, Ulises, en pos de conseguir su supervivencia, realiza un uso instrumental del lenguaje que le permite separar las palabras de las cosas a la que se refieren. De esta manera, saldrá victorioso de su ataque a Polifemo, ante quien se había presentado como “Nadie” (*outis*), razón por la cual éste afirmaba, frente a sus compañeros, que “nadie lo había atacado”, quedando Ulises libre de toda represalia. El lenguaje, convertido en mera designación, permite la manipulación del mundo mítico:

Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo: su permanente validez se paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso, de modo que, en tal distancia, pueden referirse a todos los contenidos posibles, a nadie lo mismo que al propio Odiseo. (...) La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. (Adorno y Horkheimer, 2001: 112)

Utilizando la enseñanza freudiana como trasfondo hermenéutico, la teoría crítica demostrará la existencia de una historia subterránea, basada en “la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización” (Adorno y Horkheimer, 2001: 277), en tanto condición de posibilidad de dicho anudamiento entre lenguaje y formalismo, que dota a la racionalidad moderna de un cariz particular: ser el vehículo de la autoconservación. Tal y como sostiene Maiso Blasco:

Aunque se centrara preferentemente en la psicología individual, el psicoanálisis freudiano permitía comprender la violencia con la que se imponían los procesos de socialización (...) su teoría revelaba que la negatividad no era la excepción, sino la norma básica de un modelo civilizatorio que sólo es capaz de garantizar la conservación individual al precio del sacrificio. (2013: 139)

Echar mano a los recursos del psicoanálisis le permitirá a Adorno y Horkheimer distinguir su propuesta de una versión más o menos velada del llamado posmodernismo: su intervención no busca desacreditar el proceso civilizatorio, sino llevar adelante su cumplimiento, su ideal emancipatorio bajo otras premisas que las de la coacción y el poder. Por ello buscará, como vía de escape a la regresión impuesta, el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, que permita a la Ilustración oponerse al dominio en cuanto tal (Cfr. Adorno y Horkheimer, 2001:93).

Esta noción de recuerdo se liga íntimamente con lo expuesto por Freud en su análisis acerca del funcionamiento de la memoria. Así, por ejemplo, en su famoso texto *Notas sobre la pizarra mágica*, expondrá la semejanza entre el funcionamiento del aparato psíquico y dicho artefacto pues en ambos se conjugan procesos aparentemente contradictorios: la percepción y la memoria. La ventaja de tal analogía es señalar que el aparato anímico “es ilimitadamente receptivo para percepciones siempre nuevas, y además les procura huellas mnémicas duraderas –aunque no inalterables” (Freud, 1989: 244). Esta alterabilidad de la huella mnémica expresa la capacidad de su modificación y reinscripción ante nuevas recepciones. La memoria no constituye, por tanto, un mero receptáculo acumulativo de huellas, sino que cada nueva “impresión”, modifica al resto. De allí que Freud sostenga, en la célebre carta 52 a Fliess, que:

Trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos. (Freud, 2003: 274)

Según Freud, el inconsciente tiene *carácter atemporal*, lo cual significa que sus procesos “no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él” (Freud, 1991:184). El propio Adorno suscribe a esta tesis al sostener que “el psicoanálisis enseñó, análogamente, que el inconsciente, del que se nutren también la conciencia y las estructuras objetivas del espíritu, es ahistórico” (Adorno, 1993:42). Esta particularidad de la temporalidad del inconsciente se sustrae, por tanto, a la concepción del tiempo como simple destrucción de eventos pasados. La memoria, en cambio, se explicita como una suerte de campo de batalla entre representaciones y mociones pulsiones que pugnan por acceder a la conciencia.

De acuerdo con Freud (1991), el inconsciente dinámico se construye a partir de la llamada represión primaria (*Urverdrängung*), donde ciertas representaciones representantes de pulsiones son rechazadas de la conciencia y mantenidas alejadas de ella. El *quantum* de afecto del que había sido investida dicha representación es disociado y sufre un destino diverso. Empero, aquello reprimido primordialmente sigue desplegando su accionar, formando retoños, producto de múltiples condensaciones y desplazamientos. Sobre estos retoños cae la represión propiamente dicha, pues el esfuerzo de lo reprimido por retornar a la conciencia no cesa y requiere un esfuerzo renovado y cada vez mayor de los mecanismos de censura existentes para expulsar del sistema preconsciente-consciente toda representación que implique algún tipo de displacer.

El resultado del trabajo de la represión será la formación de síntomas, en tanto una satisfacción sustitutiva. Como sostiene Freud, el paciente sufre de reminiscencia donde “sus síntomas son restos y símbolos mnémicos de ciertas vivencias traumáticas” (Freud, 1986: 13). Claro está que no es consciente de dichas vivencias, por lo cual “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción” (Freud, 1990:155). El trabajo del análisis, por tanto, será una elaboración (*Durcharbeiten*) mediante una reorganización temporal a través del efecto de retroactividad (*Nachträglich*), donde una situación actual modifica el estatuto o valor de una vivencia pasada: “la rectificación, con posterioridad [*Nachträglich*], del proceso represivo originario, la cual pone término al hiper poder del factor cuantitativo, sería entonces la operación genuina de la terapia analítica” (Freud, 1980: 230). El trabajo de elaboración no

apunta a recuperar prístinamente lo reprimido, antes bien, implica una conmoción, una re-escritura del discurso del paciente y, como consecuencia de ello, se vea liberado de su padecimiento al cambiar su posición subjetiva. De esta manera, el pasado deja de hacerse presente, bajo la forma de la repetición, para ser evocado como tal. Dicha modificación significa que la elaboración, para ser efectiva, conlleva una alteración en la relación recursiva de ambas temporalidades pues, como sostiene Acha, “la particularidad del concepto freudiano de tiempo no reside en un saber sobre el pasado o sobre el presente, sino en su recíproca implicación” (2007: 15).

En base a este entramado teórico, que se desprende de la categoría de elaboración, se logra profundizar y complejizar el concepto de recuerdo en tanto crítica, que sostiene Adorno:

Crítica significa en realidad tanto como recuerdo, esto es, movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, dar cuenta de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sean. (Adorno, 1996:196)

Esta mutua implicación entre pasado y presente permite demostrar la incapacidad del modelo hegeliano y husserliano para comprender la existencia de un “pasado” que se resiste a ser concebido como tal. Así, para el filósofo de Jena, lo sucedido es conservado en el presente como cumplido, es decir, como algo *sido* sin posibilidad de modificación y donde la violencia ejercida es leída como parte del despliegue de la racionalidad del Espíritu. A su vez, para Husserl, la rememoración o recuerdo secundario, distinto de la retención o recuerdo primario, constituye un ejercicio egológico que busca presentificar en la conciencia, en el “ahora”, un objeto que ha sido percibido en el pasado. El olvido no está ligado a algo traumático, sino a “un debilitamiento que acaba, en último término, en la inadvertibilidad” (Husserl, 1959: 78). Es decir que, en dichas propuestas, donde prima una temporalidad puramente subjetiva, no hay conflicto o tensión en la relación entre pasado y presente. Tales dimensiones solo se hacen patentes con el viraje hacia la primacía del objeto, es decir, mediante el intento de desentrañar la historia sedimentada de la cosa.

Una relación con el pasado, concebida según Zamora como “rememoración productiva” (2004: 229), pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin querer restablecer por ello su inmediatez. Lo pretérito no interviene en el presente gracias a su perfección, bajo la forma de la nostalgia de un tiempo mejor, sino debido a su no realización. El sujeto debe entrar en relación con ese pasado, sin perder su relación de extrañeza o lejanía (Cfr. Adorno, 2001:182). De este modo, se abre la oportunidad de disolver el aspecto represivo del principio de identidad: “El pasado sólo habrá sido superado el día en que las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas.

Y si su hechizo todavía no se ha roto hasta hoy, es porque las causas siguen vivas” (Adorno, 1998:29).

Si toda cosificación es un olvido (Cfr. Adorno y Horkheimer, 2001: 275), esta se consume gracias al vínculo entre formalismo y lenguaje, que no hace más que esca-motear la diferencia entre la cosa y su concepto. El recuerdo, en tanto elaboración crítica del pasado, por su parte, encuentra en la constelación lingüística la posibilidad de efectivizar el giro materialista de la filosofía, estableciendo una articulación diferencial entre lo pretérito y lo actual: las exigencias del pasado reclaman la modificación del presente para darle cabida a su cumplimiento.

3. El materialismo sin imágenes. La teología y la reinscripción de la noción de progreso

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

Es necesario aclarar que, en la perspectiva del frankfurtiano, no existe un discurso sobre Dios, sino, por el contrario, su apelación a lo trascendente tiene por finalidad hallar operadores teóricos que adensen el carácter normativo de sus postulados: “La teología de Adorno es una teología sin Dios. No requiere de ninguna idea de lo absoluto que esté fuera de la historia y de la materialidad” (Graf, 2022:167).

En consonancia con lo antedicho, se comprende que la apelación adorniana al segundo mandamiento de la tradición judía, la prohibición de nombrar a Dios, colmulgue con el materialismo en su función crítica frente a todo idealismo:

La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos, no oponiéndoles, como el rigorismo, la idea a la que no pueden satisfacer. La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. Con ello, el lenguaje se convierte en algo más que un mero sistema de signos. (Adorno y Horkheimer, 2001:78)

De acuerdo con las lecturas de Pritchard (2002) y Cook (2013), esta noción del *Bilderverbot* es lo que distingue a la negación determinada de la negación abstracta, pues en dicha prohibición descansa la posibilidad de lo distinto.

La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento, en la denuncia de la ilusión. La negación, por cierto, no es abstracta. (Adorno y Horkheimer, 2001: 77)

El *Bilderverbot* tiene poder crítico si, en lugar de apuntar a esclarecer una divinidad ausente o una redención inalcanzable, llama la atención sobre el estado de falsedad del presente: “en otras palabras, en lugar de velar la divinidad, el *Bilderverbot* debe desvelar la realidad dañada” (Pritchard, 2002: 302).

La noción de la teología que lleva adelante el trabajo crítico materialista no constituye un discurso abstracto sobre lo totalmente Otro, próximo a una teología negativa, tal cual es la interpretación de Wellmer (Cfr. 1993: 153). Por el contrario, como sostiene Adorno en su carta a Benjamin del 17 de diciembre de 1934, su visión, inspirada en la obra de Kafka, es la de una teología invertida:

La obra de Kafka sería una fotografía de la vida terrena desde la perspectiva de la vida redimida, de la que únicamente aparece la punta del paño negro, no siendo la horrible óptica descentrada de la imagen sino la óptica de la propia cámara oblicuamente situada. (Adorno y Benjamin, 1998: 78)

Siguiendo a Zamora (2004: 282 y ss.), se puede sostener que la noción de teología inversa no constituye una mirada hacia un más allá; antes bien, es la nota más saliente de un proyecto epistemológico compartido con Benjamin que permite asegurar la objetividad de un conocimiento capaz de penetrar en la apariencia engañosa del ser social. La redención de un fenómeno no lo muestra como realizado, sino que hace visible las injusticias acaecidas: “el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Adorno, 2001:250). La teología, por tanto, no produce conocimiento sobre lo divino; en cambio, remite a la “cámara oblicuamente situada”, aquella lente a través de la cual se coloca a la inmanencia bajo una perspectiva dislocada y extrañada, rompiendo su carácter de segunda naturaleza: Se trata de un conocimiento que busca tanto captar

la negatividad de la realidad constituida, así como percibir la posibilidad de su alteración:

Si según una doctrina mística los acontecimientos intramundanos, sin excluir la conducta más insignificante, deben tener efectos sobre la vida de lo absoluto mismo, algo semejante vale con respecto del progreso. Cada tramo particular de la conexión de exterioridades es relevante para su posible final. Bueno es lo que se desprende, lo que encuentra expresión y lo que cobra forma. Como lo que se desprende está entretreído en la historia, esta, sin estar ordenada unívocamente hacia la reconciliación, deja vislumbrar esta posibilidad en el curso de su movimiento. (Adorno, 1993:32)

Llegado este punto es evidente que los aportes tanto de la teología como del psicoanálisis permiten enriquecer la noción de temporalidad desde dos posturas diversas. El psicoanálisis advierte el peligro de establecer una identificación con ese pasado reprimido, perpetuándolo en el presente, a la vez que señala los modos de acotar su incidencia; por otro, la teología subraya los riesgos de establecer un discurso de lo radicalmente Otro, erigiendo una esfera supra-temporal sin ningún tipo de contacto con lo real, encerrando a lo sido en la cárcel de la pura inmanencia, sin dejar resquicio para su corrección. Ambas tradiciones –psicoanálisis y teología–, a su manera, permiten romper con la vigencia del puro presente, reinscribiendo su relación con un pasado que aún está pendiente y un futuro que, si aspira a estar emancipado del principio de dominación, debe erigirse como ruptura frente a la actualización de lo siempre igual. Se comprende que el corolario de esta crítica al presentismo (Cfr. Hartog, 2007) lleva consigo una impugnación a la idea de totalidad como algo cerrado y acabado: “[Adorno] piensa en la posibilidad de construir un modelo de totalidad abierta: esa es la manera en la que es posible la aparición de ‘lo nuevo’ y ‘lo utópico’, como lo aún no dado (resuena el ‘*noch-nicht-sein*’ blochiano) en el tiempo y en el espacio” (Hervás, 2015:224).

Bajo este prisma interpretativo, es posible reformular materialistamente la noción de progreso, pues la imposibilidad de dar un salto hacia lo trascendente que acompaña a la noción de *Bilderverbot*, abre la indagación sobre las posibilidades ocultas del pasado, en tanto índice de esperanza de lo distinto: “Si la historia comenzó, gracias a una espera como vacío, Adorno nos advierte que un futuro liberado de lo peor del pasado solo es posible llenando la espera con memoria” (Tafalla, 2003:209).

Al concepto de progreso debe ser pensado de modo dialéctico: no es posible ubicarlo fuera de la historia, pero tampoco se lo puede inscribir como perteneciente a la misma, como una categoría propia de su devenir actual, ya que si esto fuera así, se caería en el absurdo de sostener que “el progreso es lo que impide el propio progreso” (Adorno, 1993:31). Frente a la filosofía de la mismidad, que somete todo lo diverso a ella, la reflexión de Adorno se vuelve

hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino - por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. (Adorno, 2001:151)

Adorno escribe no solo después de Nietzsche sino, especialmente, a la sombra de Auschwitz, luego del cual “ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teología, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2008:336). Como se ha mencionado, la trascendencia no se halla en el ámbito de lo eterno, sino que aparece quebrada a través de lo más efímero, donde los rasgos intramundanos se tornan fundamentales para lo absoluto: “La prohibición de la imagen, ligeramente desplazada hacia la prohibición de pronunciar el nombre divino, se ha puesto a trabajar para lo profano” (Graf, 2022: 265).

De acuerdo con Hohendahl (2013: 252), la noción de progreso en Adorno opera en dos niveles: por un lado, uno secular y, por otro, uno teológico, en el cual tiene lugar la noción de redención. Tal dispositivo es recuperado de la filosofía de San Agustín, ya que este “reconoció que redención e historia no son la una sin la otra ni la una en la otra, sino que están en una tensión cuya energía acumulada no apunta en definitiva a otra cosa que a la superación del mundo histórico mismo” (Adorno, 1993:31-32). Empero, Adorno da un paso más en su lectura respecto de las tesis del obispo de Hipona, pues, según su parecer, el problema de dicha interpretación radica en la apelación a una trascendencia divina como rectificadora de todos los males acaecidos, lo que no hace más que destemporalizar el tiempo, concibiendo las inclemencias perpetradas en este mundo como atrocidades que adquieren su razón de ser frente a la llegada del Mesías.

A diferencia de estos postulados, Adorno sostiene que cualquier análisis que busque comprender como es que lo acaecido ha llegado a expresar tal grado de falsedad, debe asumir críticamente el punto de vista de la filosofía de la historia: corresponde su construcción, para negarla posteriormente. La historia, así, es la unidad de lo discontinuo -ya que los acontecimientos ocurridos no son el simple encañamiento racional de unos a partir de los otros- y de lo continuo, pues la totalidad es un constructo que se impone externamente de modo coactivo para garantizar su conservación y duración, produciendo siempre lo mismo.

Frente a la lógica de la identidad, la dialéctica negativa buscará demostrar que “lo que es no lo es todo” (Adorno, 2008: 365), razón por la cual la situación vigente se puede modificar a partir del despliegue de las posibilidades no dadas, es decir, a partir de la negatividad emanada de las tragedias ocurridas. De este modo, se reescribe dialécticamente la noción de progreso:

Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se trasmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma. (Adorno, 1993:47)

Progreso aquí, si bien hace suyo el motivo de la redención (Cfr. Adorno, 1993:33), no decanta en teodicea, sino que es quebrantamiento del hechizo: “la idea de progreso es, no obstante, antimitológica por antonomasia, capaz de quebrar al círculo al cual pertenece. Progreso significa: salirse del hechizo (...) En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina” (Adorno, 1993:35). Adorno sostiene este modelo dualista de la noción de progreso pues pretende preservarlo de su utilización para describir el avance de la técnica como camino correcto para la emancipación de la humanidad. Dicha ligazón entre progreso y técnica, advertida por Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, debe ser cuestionada. La reinscripción de la categoría de progreso, por tanto, se aúna a la de redención, para indicar su carácter de ruptura respecto a lo establecido.

Bajo este esquema, teología y psicoanálisis convergen en el *dictum* adorniano “la esperanza no es el recuerdo conservado, sino el retorno de lo olvidado” (Adorno, 2003a: 134). En pos de adensar este enunciado, Reyes Mate (1994: 130 y ss.) ha sostenido que la anamnesis platónica, contenida en el diálogo *Menón*, demuestra que todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar. Ahora bien, este recuerdo es lo que “la lengua ya sabe”, de ahí la importancia de que el esclavo, a quien Sócrates someterá a prueba para demostrar su tesis, sepa hablar griego. Recordar aquí, por tanto, es aprehender el logos, racionalizar la existencia. Diverso a este proceder, claro está, es el posicionamiento de Adorno, quien busca interpretar la “historiografía inconsciente, anamnesis de lo derrotado y reprimido” (Adorno, 2003b: 306). De la capacidad de recuperar la dignidad de esto reprimido y olvidado, es decir, de la “necesidad de prestar voz al sufrimiento” (Adorno, 2008:28) en tanto condición de toda verdad, dependerá la posibilidad de trascender el carácter puramente designativo-formalista del lenguaje que da sustento a la razón autoconservadora. Kaufmann (2000: 72 y ss.), en sintonía con ello, sostiene que la noción adorniana de constelación conceptual retoma directamente las premisas de su teología invertida, pues lleva adelante un concepto enfático de verdad el cual no remite a una adecuación entre la cosa y su concepto, sino en criticar tanto aquello en lo que se ha vuelto el objeto, como señalar la posibilidad de que fuera de otra manera. La categoría de constelación se torna heredera de la dignidad del Nombre:

La deficiencia determinable en todos los conceptos obliga a citar a otros; surgen ahí aquellas constelaciones que son las únicas a las que ha pasado algo de la esperanza del nombre. A este el lenguaje de la filosofía se aproxima mediante su negación. Lo que critican las palabras, su pretensión de verdad inmediata, es casi siempre la ideología de una identidad positiva, existente, entre la palabra y la cosa. (Adorno, 2008:59)

Para comprender por qué la constelación recoge la esperanza del Nombre, se deben tener en cuenta los análisis realizados por Benjamin (2007) en su ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Allí sostendrá que el hombre comunica su ser espiritual a través de la lengua, es decir, nombrando las cosas. En base a ello distinguirá lo que llama la dimensión comunicativa del lenguaje o teoría burguesa del lenguaje, que se efectiviza *mediante el nombre*, es decir, que toma a la palabra como puro medio o signo para nombrar algo, del uso simbólico o adánico del lenguaje, en donde se expresa la esencia espiritual de la cosa *en el nombre*. Este carácter expresivo, antes que la mera designación, es lo que retoma la constelación lingüística, pues redime tanto al objeto de su carácter cosificado, como a los conceptos de su falsa formalización.

4. Conclusión: hacia una temporalidad procesual de lo no-idéntico

Con base a lo antedicho, y para concluir, se puede afirmar que la constelación articula los aportes que realizan tanto el psicoanálisis -lo reprimido, lo olvidado- como la teología -la esperanza del Nombre como negación determinada-, bajo la lógica de desintegración (Cfr. Adorno, 2008:141). Esta reconversión materialista de la dialéctica piensa “por mor de y contra la contradicción otrora experimentada en la cosa” (Adorno, 2008:141). Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; antes bien, sospecha de lo idéntico. Adorno comprende que la cosa ya no es un ente completo, sino que posee un carácter “relacional”. El giro autorreflexivo de la razón, la segunda revolución copernicana que promueve entregarse al objeto en pos de “hacer justicia a los momentos cualitativos de éste” (Adorno, 2008: 50), porta una temporalidad de tipo procesual que permite a la filosofía renovarse “por su propia fuerza tanto como por la fricción con aquello por lo que se mide” (Adorno, 2008:42).

Una temporalidad procesual que apunta a rescatar lo no-idéntico, es decir, “lo no-simultáneo”, “lo que no ha mantenido el ritmo histórico” (Adorno, 2013:259), es solidaria de un concepto de totalidad abierta que permita conocer “no otra cosa, sino de otro modo” (Menke, 1997:55). La teoría alcanza, así, un concepto de novedad que

garantiza la libertad para el objeto, transformando la comprensión de la realidad de algo existente a partir de su devenir:

La idea de la dialéctica siempre quiere decir algo doble, tanto algo referido al tipo de pensar como la forma de la cosa, podrán acaso acercarse más a este concepto de “el movimiento del concepto” que, para la dialéctica en general, me parece lo central (...) es decir (...) que la representación del objeto de aquello que ha de ser desplegado por el concepto, es representación de un algo en sí movido, de un algo que, entonces, no es un igual a sí mismo, no es, de una vez por todas, algo idéntico consigo mismo sino que es, en realidad, él mismo un proceso. (Adorno, 2013:45)

La dialéctica negativa, por tanto, debe hacerse dinámica y dotarse de unos conceptos capaces de cambiar del mismo modo en que se modifican aquellos objetos que busca conocer. Si la realidad y la verdad no son invariantes, tampoco puede serlo el conocimiento que, en su dimensión crítica, se vuelve memoria: “ninguna pregunta podría siquiera ser formulada en la que no se conservase y siguiese actuando un saber del pasado” (Adorno, 2008:60).

La temporalidad procesual –otro nombre para una negatividad sin *Aufhebung*– que se desencadena a partir de la lógica del desmoronamiento, hace de la constelación lingüística una síntesis no coactiva de lo uno y lo múltiple, lo cual permite pensar que “lo que es, es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en cuanto lo expulsado de él, le resulta inmanente” (Adorno, 2008:156). Empero, esto no significa que aquello que excede a lo manifestable bajo las condiciones actuales ya posea una presencia positiva, esperando ser descubierta detrás de un velo encubridor. Tampoco debe suponerse que la propia realidad, una vez consciente de su falsedad pueda, por tanto, determinar que es aquello que efectivamente le falta. Por el contrario, el pensamiento debe resistirse a ambas alternativas, sobrepujándose en su negatividad. Un porvenir radicalmente distinto a lo contemporáneo que, como indica la tradición del *Bilderverbot*, no es representable conceptualmente, está anudada a la noción psicoanalítica de *durcharbeiten*, gracias a la cual el pasado deja de repetirse en el presente, permitiendo la emergencia de lo distinto: “en la situación justa todo sería, como en el *theologumenon* judío, sólo un poco distinto de cómo es, pero, en lo más mínimo, se puede representar cómo sería entonces” (Adorno, 2008:274).

Este juego de temporalidades múltiples entre presente, pasado y futuro permite entender el compromiso ético y normativo del posicionamiento de Adorno quien, siguiendo a Benjamin, no dudará en sostener que “sólo por mor de los de desesperanzados se nos dio la esperanza” (Adorno, 2008:346). La filosofía no se contenta con advertir la fatalidad de lo actual. Su política de la memoria, por tanto, esta puesta a favor de una crítica del presente como condición necesaria para la construcción de un futuro mejor. Cuando Adorno remite explícitamente al gesto

freudiano, basado en volver la atención “hacia la escoria del mundo de los fenómenos” (Adorno, 1994:91), hace converger su materialismo con una teología transformada por el ansia utópica de aplacar el impulso somático, recuerdo de aquello no idéntico que desestabiliza desde dentro la ideológica espiritualización del estado de ofuscación reinante. Una temporalidad procesual-negativa es la propia de un pensamiento que no se resigna frente a las inclemencias acaecidas. Dicho de otra manera, es la temporalidad de “lo aún no acontecido, que lo acontecido anuncia” (Adorno, 2001:237), sede, por tanto, de la utopía materialista:

El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad. Allí donde más materialista es, coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne; algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto. El punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo. (Adorno, 2008:195)

Bibliografía

- Acha, O. (2007). *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Acha, O. y Vallejo, M. (2010). *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Adorno, Th. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Th. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, Th. (2001). *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. (2003a). *Notas sobre literatura I-III*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2003b). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.

- Adorno, Th. (1970). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Adorno, Th. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles. (1995). *Física: Libros III - IV*. Buenos Aires: Biblos
- Benjamin, W. (2007). "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". En *Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Cabot, M. (2015). *Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927*. Recuperado de https://www.academia.edu/19736843/Adorno_apropi%C3%A1ndose_de_Freud_la_cr%C3%ADtica_del_concepto_de_inconsciente_en_la_tesis_de_1927
- Cook, D. (2013). "Comme par un miroir, obscurément. La théologie inversée d'Adorno". En Macdonald, I. Noppen, P. y Raulet, G. (Eds.), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort* (pp. 323-341). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- de la Maza, L. M. (2007). Tiempo e historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas y Valores*, N°133, 3-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915460001>
- Freud, S. (2003). *Obras Completas. Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986). *Obras completas. Vol. XI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1990). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). *Obras Completas. Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1989). *Obras Completas. Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1980). *Obras Completas. Vol. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Graf, S. (2022). *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*. México: Gedisa.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hegel, G. F. W. (1956). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones del solar.
- Hegel, G. F.W (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. F.W. (2000). *Principios de Filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hervás, M. (2015). El tiempo en Th. W. Adorno: la influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*. Vol. 7. Recuperado de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/1120>

- Hohendahl, P. U. (2013). Progress Revisited: Adorno's Dialogue with Augustine, Kant, and Benjamin. *Critical Inquiry*, Vol. 40, No. 1, 242-260. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/673234>
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kaufmann, D. (2000). Correlations, Constellations and the Truth: Adorno's Ontology of Redemption. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26 n°5, 62-80. Recuperado de <http://psc.sagepub.com/content/26/5/62.short>
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Maiso Blasco, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 5, 132-150. Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- Mate, R. (1994). La herencia pendiente de la «razón anamnética». *Isegoría* N°10, 117-132. Recuperado de http://digital.csic.es/bitstream/10261/6372/5/La_herencia_pendiente.pdf
- Menke, Ch. (1997). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor.
- Pritchard, E. (2002). Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology. *Harvard Theological Review*, vol. 95 n° 03, 291-318. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/4150749?seq=1#page_scan_tab_contents
- Sassi, R. (1972). Husserl y la experiencia del tiempo. *Revista Tarea*, n° 3, 91-110. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/15149>
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Walton, R. (1993). *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- Zamora, J. A. (2009). El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner. *Azafea. Revista de filosofía*, n° 11, 45-72. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/8024>
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.