

Esto no tiene

SEN

Vanessa
Vidal

tido

La interpretación materialista
del arte

P U V
UNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Esto no tiene sentido

La interpretación materialista
del arte

Vanessa Vidal

Esto no tiene sentido
La interpretación materialista
del arte

Prólogo
de Sergio Sevilla

PUV

45

Estètica & Crítica

Anacleto Ferrer, director

Romà de la Calle, director fundador

CONSEJO ASESOR

Elisabetta Di Stefano (Università degli Studi di Palermo, Italia), Ana García-Varas (Universidad de Zaragoza), Fernando Infante (Universidad de Sevilla), Antonio Notario (Universidad de Salamanca), Francisca Pérez-Carreño (Universidad de Murcia), Monique Roelofs (Amherst College, Massachussets, EE. UU.), Miguel Salmerón (Universidad Autónoma de Madrid), Rosalía Torrent (Universitat Jaume I de Castelló), Gerard Vilar (Universitat Autònoma de Barcelona)



Publicación sometida
a peer review

PUV

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© Vanessa Vidal Mayor, 2021

© De esta edición: Universitat de València, 2021

Coordinación editorial: Maite Simón

Diseño del interior y maquetación: Inmaculada Mesa

Diseño de la cubierta:

Celso Hernández de la Figuera y Maite Simón

Corrección: David Lluch

ISBN: 978-84-9134-818-4

Depósito legal: V-1543-2021

Impresión: Aguatinta S.L.

Índice

PRÓLOGO: KIERKEGAARD COMO RUPTURA CON LA MITOLOGÍA DEL CONCEPTO, de Sergio Sevilla Segura	11
INTRODUCCIÓN.....	31
La obra de Theodor Wiesengrund-Adorno como posibi- lidad.....	31
Interpretación históriconatural	33
El enigma en torno a los dos libros sobre Kierkegaard.....	35
La inédita correspondencia con Paul Siebeck	37
En la punta de la lengua: configuración de mito y dialéctica.	38
Los libros sobre Kierkegaard como y más que <i>Dialektik</i> <i>der Aufklärung</i>	39
«Historia efectual» del nacionalsocialismo hasta hoy	43
El marxismo no interpreta: tabús del Instituto de Investi- gación Social	46
1. FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA.....	51
El programa de lo no-programático	51
Un antiacadémico en la Academia	53
El momento de crítica al idealismo.....	55
La paradoja de la fenomenología y el primer intento de tránsito a la ontología	57
La hermenéutica de la facticidad y el sentido.....	60

2. LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN.....	65
Actualidad de la ciencia	65
La filosofía interpreta lo que la ciencia investiga.....	68
Interpretación no es comprensión hermenéutica del sentido.	71
La identidad del círculo hermenéutico	75
Comprensión de sentidos o desaparición de enigmas	77
Fantasía ensayística.....	79
Interpretación y materialismo.....	81
Salida anti-antigónica de Edipo	82
Materialismo y arte alegórico.....	85
Interpretación y construcción de la forma mercancía	87
3. LUKÁCS Y HEGEL: LA DIALÉCTICA ENTRE LA FORMA ARTÍSTICA Y EL CONTENIDO HISTÓRICO	91
«Trabajo histórico-filosófico en material estético».....	91
«Kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana».	94
Formas estéticas como «reflejo» de lo real.....	96
La «aplicación» de los resultados de la dialéctica hegeliana a problemas estéticos concretos	98
Primera posición de la forma estética respecto a la objeti- vidad: la epopeya como naturaleza	100
Segunda posición de la forma estética respecto a la obje- tividad: la novela como historia.....	103
Formas estéticas como anhelo de totalidad	105
4. WALTER BENJAMIN: INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DEL ARTE COMO ALEGORÍA	109
El ser se dice alegoría	109
Alegoría como crítica al arte concebido como símbolo.....	111
Alegoría como «expresión de la convención»	113
Naturaleza y dialéctica del significar.....	116
La radicalización de la dialéctica de la naturaleza	118
La contradicción como motor dialéctico del significar	120

5. LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS	125
Los dos libros sobre Kierkegaard como corrección de Lukács y Benjamin.....	126
La «apariencia poética» de la filosofía no sistemática	128
Contenido de verdad de la «apariencia poética».....	130
Interpretación crítica de lo materializado como texto.....	134
El lenguaje como historianatural	137
Metáfora subjetiva y mito.....	140
El arte como grieta y objetivación de la desesperación	142
6. LA IMAGEN 'ESCRITURA'	149
La 'Escritura' como ontología dialéctica	149
La cosificación de los textos y la alienación del sentido	152
Interpretación y dialéctica.....	156
El 'pecado original' como historicidad	158
El contrasentido de pecado e inocencia.....	160
7. LA IMAGEN DIALÉCTICA 'INTÉRIEUR'	163
'Situación' y cosificación	163
'Reflexionar' desde la alienación	167
'Espejo' y cosificación del objeto	169
Las descripciones aparentes de mercancías	172
«Apariencia poética» e imágenes dialécticas	175
' <i>Intérieur</i> '	180
8. A MODO DE EPÍLOGO.....	185
El inconsciente colectivo como imagen arcaica.....	186
La sociedad sin clases y el valor de uso como paradójicos arquetipos en el materialismo dialéctico	190
Las imágenes dialécticas no son el contenido de los sueños.	192
La salida de Hegel como nueva entrada en la <i>Fenomenología del espíritu</i> : las figuras inconscientes de la conciencia	194
El momento de fetiche de la mercancía.....	196

La crítica de la economía política como robinsonada	199
El materialismo histórico en los textos	202
La interpretación materialista por la puerta de atrás de la tesis XI sobre Feuerbach	204
Las imágenes dialécticas como escritura del saber incons- ciente en las figuras de la conciencia	207
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	213

Prólogo

Kierkegaard como ruptura con la mitología del concepto

Incluso la resistencia del sujeto frente a las categorías que le han sido prescritas está mediada en sí por esas categorías que le fueron prescritas, a las que él está sujeto.

ADORNO (2019: 85)

I

Puede asombrar que, pasados cincuenta años de la muerte de Adorno, el vigor de su pensamiento se presente con profundidades inéditas y ofrezca sugerencias aún no entendidas que lo convierten con claridad en un clásico del siglo XX. La recepción de su obra en vida, y en los años que siguen inmediatamente a su muerte en 1969, estuvo lejos de percibir el perfil único de su perspectiva teórica y la potencia de su diagnóstico de la sociedad contemporánea, tal vez difuminados por su profundo y sostenido diálogo con Walter Benjamin, por su colaboración con Horkheimer y por su inclusión problemática en la «Escuela de Frankfurt», que desde entonces ha añadido una segunda y hasta una tercera generación. La obra que

el lector está iniciando presenta buenas razones para una interpretación diferenciada de su obra, y más *actual* en el sentido adorniano de este adjetivo.

El hallazgo de una versión original, que difiere sensiblemente de la publicada, de *Kierkegaard. Construcción de lo estético* ocupa, tal vez como pretexto, un lugar central en la reinterpretación del significado de Adorno para el pensamiento actual, y en especial para la teoría estética, que lleva a cabo Vanessa Vidal en este libro. Tal vez no sea impertinente considerar, poco antes de adentrarse en él, algunas premisas del pensamiento de Adorno nada fáciles de exponer con precisión y, no obstante, necesarias para una apropiación adecuada de lo que este trabajo aporta. La libertad ilusoria frente a la tiranía del concepto, el recordatorio de la cita inicial de que es a las categorías a lo que está atado el «sujeto», son supuestos tan presentes en los textos de Adorno como su oposición a cualquier lectura irracionalista de esas tesis.

El papel que da Kierkegaard al particular como hilo conductor de su distanciamiento del hegelianismo da pie a la tesis que denuncia la disolución de lo particular en lo universal, sea en la experiencia individual o en la filosofía de la historia, que recorre desde su primer libro la totalidad de la obra de Adorno. En esa oposición a la dialéctica afirmativa, que disuelve la experiencia en concepto, arraiga el vínculo que su teoría crítica encuentra entre la racionalidad y el dominio que con ella se ejerce sobre la naturaleza física, pero también sobre la naturaleza en el hombre y en el vínculo social de unos hombres con otros. Ese antagonismo inmanente a la racionalidad de la tecnología, de las instituciones sociales sobre los individuos e inevitablemente de estos sobre sí mismos cuando se sujetan a ellas al interiorizarlas, es lo que motiva, en última instancia, la racionalidad de la crítica de la razón sobre sus propios límites, y sobre sus efectos empíricos sobre la naturaleza física y sobre los hombres en nuestras sociedades modernizadas y complejas.

Lo que importa a Vanessa Vidal en su estudio sobre Adorno es precisar con rigor su concepto de *crítica*, la transformación de su sentido y de su práctica respecto al que ese concepto tiene en el idealismo kantiano o en Marx, y lo que aporta su propia práctica de la teoría, para lo cual hay que entender la forma en que su interpretación de Kierkegaard incide en su lectura de Hegel y, en concreto, en su comprensión –y en su valoración– de la dialéctica. Su apropiación de la función que aquel asigna al «particular» cambia incluso su forma de introducir el materialismo filosófico en la dialéctica negativa. La investigación de Vanessa Vidal hace ver que la *construcción de lo estético* no es un trabajo de erudición sobre la obra de Kierkegaard, sino el primer desarrollo que hace Adorno del lugar que ocupa la estética en su reformulación de la teoría crítica.

Cuando en 1966 –fecha de la publicación de *Dialéctica negativa*– se hizo necesaria una tercera edición del *Kierkegaard*, publicado inicialmente en 1933 y convertido en invisible por los acontecimientos políticos del momento, Adorno expresaba algunas valoraciones que conviene ahora tener presentes. Al afirmar que la estructura de la obra de Kierkegaard «es la de una fenomenología del espíritu individual que se mueve en sí mismo» (Adorno, 2006: 222), sitúa al autor danés en la estrategia de una oposición inmanente a la noción hegeliana del espíritu como proceso de universalización. Adorno lo interpreta como si el pensamiento de Kierkegaard se estuviera oponiendo al de Hegel con instrumentos del propio Hegel. Pero esa oposición se lleva a cabo desde una lectura que «no dominaba del todo la filosofía de Hegel» (ibíd.: 222). De lo que concluye que «el proceso de Kierkegaard contra Hegel debe ser nuevamente planteado» (ibíd.: 222). A las características de ese nuevo planteamiento conviene dedicar unas líneas.

La búsqueda en la obra de Hegel de «una fenomenología del espíritu individual» nos lleva a una figura concreta, e históricamente situada, de la galería de las «figuras de la conciencia», en concreto

la del surgimiento del sujeto moderno en el análisis hegeliano de «El mundo del espíritu extrañado de sí». El suelo nutricio de esa figura es la emergencia moderna de la *formación* (*die Bildung*) en el *reino de la realidad efectiva* (*Reich der Wirklichkeit*). La ubicación histórica del concepto de alienación en la *Fenomenología del espíritu*, en una *realidad social* que contiene la constitución de la soberanía del estado nacional moderno y la efectividad histórica del capital acumulado en ese mismo periodo, hace imposible para Adorno el movimiento de considerar al individuo particular como el punto de partida de una *filosofía de la existencia*, como si su mano-a-mano con Dios –pensemos en el Abraham de *Temor y temblor*– hiciese del *Dasein* una realidad absoluta, originaria frente a la realidad social que lo ha formado. Y, sin embargo, Kierkegaard ha encontrado en el individuo la relevancia de su función como *particular* que, no siendo separable, impide que el individuo pueda ser absorbido por el concepto universal, como hace el idealismo filosófico.

Efectivamente, Hegel ha repartido las funciones de los momentos particular y universal del sujeto aboliendo la tensión existente entre ellos para permitir la subsunción de lo particular en lo universal:

Aquello, entonces, por lo que el individuo tiene validez y efectividad es la *formación por la cultura*. [...] su efectividad [la del sí mismo] consiste únicamente en cancelar el ser natural; por eso, la naturaleza originariamente *determinada* se reduce a la diferencia *inesencial* de la magnitud, a una energía mayor o menor de la voluntad. Pero el fin y el contenido de esta pertenece únicamente a la substancia universal, y puede ser solo algo universal... (Hegel, 2018: 581).

La lectura de Adorno de que se ocupa el libro de Vanessa Vidal concede su parte de *realidad efectiva* –al menos en la medida en que dependa de la naturaleza– al particular; es lo que Hegel expresa como «la energía del carácter originario y el talento» (ibíd.: 583).

Con ello evita el idealismo, y reconoce una tensión constitutiva e ineliminable entre lo particular y lo universal, que impide negar la efectividad del particular, y también subsumirlo en la dialéctica afirmativa del concepto, propia del hegelianismo.

El lugar teórico de Kant queda también redefinido al tomar en consideración la noción de individuo en Kierkegaard. Adorno recurre a Hegel para señalar las limitaciones del moralismo kantiano: «Un concepto no obtuso de praxis ya solo puede referirse a la política, a las relaciones de la sociedad que condenan a la praxis de cada individuo a ser irrelevante» (Adorno, 2009: 680), pero, al señalar la importante ampliación en la teoría de la acción que deriva de Hegel, no evita mostrar que no habría *superación dialéctica* alguna en el gesto de dejar atrás el punto de vista de la moral. Con ello amplía la dimensión teórica que trasciende la clásica reflexión sobre el tránsito de Kant a Hegel al incluir la aportación de Kierkegaard: «esto es el lugar de la diferencia entre la ética kantiana y las ideas de Hegel, que (como Kierkegaard vio) ya no conoce la ética en el sentido tradicional» (ibíd.: 680). Y entonces ordena, de un modo actual, el contenido teórico de la secuencia para convertir las aportaciones de Kant y Hegel en «dos niveles dialécticos de la autoconciencia burguesa de la praxis. Ambas son, escindidas en los polos de lo particular y lo general que esa conciencia desgarrar, falsas; ambas tienen razón la una frente a la otra mientras en la realidad no se desvele una figura superior posible de la praxis» (ibíd.: 680). Es la aceptación teórica de la tensión conflictiva entre esos niveles, que solo puede formular una dialéctica negativa entre lo particular y lo general, la que permite pensar en la posibilidad de ir más allá del conflicto, y no un dejarlo meramente atrás con una crítica a la impotencia de la moral del «alma bella». Ese cambio de perspectiva lo permite la inclusión del punto de vista del particular en la lectura kierkegaardiana de la acción, que Adorno vuelve a recoger en un análisis político del presente (1969) más de treinta años después de

su libro sobre Kierkegaard. Su trabajo de habilitación operó como condición de posibilidad de su concepción de los límites que señala en sus críticas a Kant y a Hegel y, por tanto, de la perspectiva teórica que articula la *Dialéctica negativa*. Y, hasta cierto punto, anticipa la función crítica de la *Teoría estética*.

En la obra de sus últimos años, el diagnóstico de un conflicto no superado entre lo universal y lo particular propio de una razón del dominio sobre la naturaleza, sobre los seres humanos y sobre la propia interioridad, alcanza a la discusión del progreso en la filosofía de la historia. En su lección resuena el diálogo con algunos de los rasgos de las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin. Pero ahora el antagonismo ha colonizado cada uno de sus extremos, de forma que «en el principio de lo universal está encerrada la particularidad», como también podemos hablar de «la particularidad de lo universal mismo» (Adorno, 2019: 66); y tampoco la particularidad tiene siempre un carácter positivo. En este contexto, propio de un diagnóstico filosófico de las sociedades contemporáneas, Adorno afirma:

... en este principio de la universalidad dominante como racionalidad irreflexiva está postulado de hecho el antagonismo tal como, en una relación de dominio, es postulado el antagonismo respecto de un dominado. Y el estadio de autorreflexión de esta racionalidad en el que esto sería transformado aún no ha sido en realidad alcanzado (ibíd.: 67).

Queda, por tanto, inscrito dentro del antagonismo el lugar de ese particular, que no coincide con el sujeto individual de Hegel, en su lectura de la caída en la barbarie de la sociedad del presente cuando incluye en su diagnóstico la afirmación de que «no se puede desarrollar en detalle una teoría crítica que no sobrevalore lo individual; y sin lo individual sería inane» (Adorno, 2009: 695).

II

Podemos afirmar, por tanto, que la enorme osadía –y el alcance a su medida– del gesto intelectual de Adorno, desde sus primeros escritos, consiste en la pretensión de trascender el sistema de Hegel, tomando elementos procedentes de las críticas de Kierkegaard y de Marx, sin reducir su posición a la de ninguno de esos dos intentos anteriores. En el análisis de Adorno, no es posible salir de Hegel saltando a una fe exterior al concepto, ni vale rechazar el idealismo adoptando una ontología materialista inevitablemente prekantiana: «La comprensión kierkegaardiana de Hegel, hasta la fecha poco estudiada [...] es problemática; y, en esto, curiosamente semejante por lo demás a la de Marx» (Adorno, 2006: 222).

A este respecto, el programa filosófico de Adorno de una interpretación de lo real en términos de historia natural asume la prohibición kantiana de pronunciarse acerca de la naturaleza del ser, sea como materia o como espíritu, y toma como punto de partida la opción de Benjamin que se desplaza del planteamiento ontológico al propio de un análisis de la materialidad de la escritura de la *obra* que incluye su carácter histórico: «Si con el *Trauerspiel*, la historia entra en escena, lo hace como escritura. En el rostro de la naturaleza está escrita la palabra “historia” con la escritura cifrada de la transitoriedad» (Benjamin, 2006: 396). La relevancia que para Benjamin tuvo el estudio del romanticismo temprano alemán tiene un paralelo en el planteamiento de Adorno cuando afirma que a Kierkegaard «como artista no le interesa dar forma a los contenidos de las cosas que encuentra, sino la reflexión del proceso artístico y del hombre artista en sí mismos. [...]. En Kierkegaard se prepara, bajo la influencia del Romanticismo alemán, la transición desde el sistematismo filosófico, que él críticamente demuele, a una praxis artística para la que él no está aún capacitado» (ibíd.: 15).

La aproximación a Kierkegaard, comprometida con la teoría crítica, postula un espacio de lectura cuyos límites quedan trazados por tres líneas. La primera viene expresada por una advertencia de Adorno, ya señalada, que no es circunstancial: la interpretación que su escrito de 1933 hace de Kierkegaard no es un ejercicio de erudición histórico-filosófica, sino una intervención del pensamiento filosófico actual que indaga en la verdad y, al tiempo, en la falsedad de un existencialismo que absolutiza el pensamiento del individuo. Ni una dialéctica afirmativa de la «superación» de los antagonismos, ni una huida de estos hacia una individualidad supuestamente no contaminada por la situación social en que se encuentra, y que la convierte en un mero «ser-ahí», constituyen puntos de partida válidos para hacerse cargo de nuestro tiempo en conceptos. La actualidad del diálogo con Kierkegaard depende del rigor con que se desempeñe ese ejercicio de un pensamiento que se mueve en el terreno de un «ni...ni» o, dicho con sus palabras, «el individuo de Kierkegaard es tan poco lo verdadero como el todo hegeliano» (Adorno, 2006: 224).¹

La segunda línea se sigue, como ya hemos visto, del hecho de no aceptar una alternativa excluyente entre lo universal y lo particular, entre los cuales hubiera que optar, ni una «superación» dialéctica del conflicto que, inevitablemente, sacrifica la particularidad del sujeto y de la situación, ambos irreductibles al concepto con que Hegel los remite al idealismo: «Si la filosofía hegeliana trata de deshacer el nudo de la contradicción en el proceso, en Kierkegaard la contradicción se convierte, ella misma, por la fuerza, en la solución. Su teoría es verdadera contra Hegel por cuanto que ella concede mayor derecho al momento de lo no-idéntico» (ibíd.: 225).

1. El texto pertenece al segundo anexo escrito por Adorno como prólogo a la tercera edición en 1966.

La tercera línea que delimita el territorio es la interpretación del enfrentamiento a Hegel de Kierkegaard como el ejercicio de una dialéctica diferente. La confrontación entre ambos debe ser evaluada de nuevo con énfasis especial en la función que tiene en la dialéctica la noción de mediación: «Kierkegaard malentendía simplistamente la mediación hegeliana como un término medio entre los conceptos [...] pero la panacea que opone a Hegel es literalmente citada de Hegel; el salto cualitativo procede del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*» (ibíd.: 222-223).

La atención de Adorno se centra en el rechazo por parte de Kierkegaard de la noción central de la dialéctica afirmativa, la categoría de *mediación*.² Pero ello sucede por un malentendido que, al tomar la mediación por «un término medio entre los conceptos», le opone como alternativa la noción de «salto cualitativo». Siendo el *salto* inmanente al despliegue del concepto, y encontrándose la alternativa de Kierkegaard ya presente en Hegel, es superfluo hacer depender la dialéctica de la decisión del existente particular; más allá del irracionalismo que puede comportar, convierte ese particular en absoluto, en instancia originaria que opera como fundamento, y a ella le es aplicable lo que intentaba evitar: obrando «de ese modo atribuye al particular directamente encapsulado en sí, sin ventanas y disociado de la universalidad, aquel sentido que en el idealismo se llamaba espíritu y que no puede ser separado de lo universal por decreto. La contradicción quedaba sin resolver» (ibíd.: 225).

2. Adorno llega a sugerir que la falsa comprensión de la mediación como «un compromiso moderador» entre conceptos opuestos puede deberse a la influencia de Trendelenburg, que impediría a Kierkegaard comprender que la mediación es un rasgo del movimiento interior al concepto entre sus propios momentos antagónicos, por ejemplo el momento particular y el momento universal, como pudimos ver más arriba.

Es justamente la posibilidad de mantener viva esa contradicción en el constructo teórico, sin ocultarla bajo el manto de una positividad ideológica, lo que abre el paso a una dialéctica negativa. Adorno transita ese camino rompiendo con el idealismo al entender que el momento de la fuerza del particular remite a una forma de objetividad no susceptible de conceptualización, y que, no obstante, forma parte de la experiencia. En eso consiste la aportación de la crítica a Hegel de Kierkegaard:

La antítesis respecto al mundo objetivo concretiza el concepto de existencia más allá de aquello como lo que la especulación lo pone. En el orden de los contenidos de la experiencia, tal concreción, la integración de los hombres vivos en vez de la construcción de una esencia humana espiritualmente pura, era probablemente lo que verdaderamente movía a Kierkegaard (ibíd.: 226).

Al sustituir el salto hacia la fe por un salto cualitativo inmanente a la experiencia, Adorno convierte en tarea «la integración de los hombres vivos en vez de la construcción de una esencia humana espiritualmente pura», es decir, transforma el estadio religioso de Kierkegaard en teoría crítica del vínculo social.

La fuerte tensión que Adorno encuentra entre la discontinuidad entre las esferas, estética, ética y religiosa, pensadas por Kierkegaard como un *salto*, lógico y existencial, y su propia lectura discontinuista del concepto hegeliano de *mediación* está en la base misma de su intento de corregir las «deficiencias» de la lectura kierkegaardiana de Hegel que nos da claves para entender la noción de una *dialéctica negativa*. Esta operación del concepto cuenta con una importante ambivalencia: «Su existencialismo tiene un doble carácter: es una metafísica del sujeto absoluto nominalmente contraída al individuo y un ataque frontal a la ideología del sistema del provecho. En esto, Kierkegaard marca un hito» (ibíd.: 226). Se diría que el concepto de existente conlleva una recaída en el idea-

lismo que Adorno rechaza, pero la introducción de la perspectiva del particular abre la posibilidad de una crítica de la ideología que Adorno aspira a preservar.

Si el individuo particular en el existencialismo de Kierkegaard funciona como un absoluto es porque son sus decisiones, y solo ellas, las que abren la forma de vida pertinente a cada una de las esferas. El Dios de Abraham puede emitir mandatos incluso antiéticos solo porque este es consecuente con su *decisión* de creer en su divinidad sin condiciones. La autoelección de Abraham hace de él un fundamento absoluto de la forma de vida elegida. Lo que cuenta es la construcción del sujeto por sí mismo. Estamos muy lejos de un existencialismo del *Dasein*. Si a esto añadimos la crítica «a la ideología del sistema del provecho», resulta evidente que Adorno está próximo al punto de vista que atribuye a Kierkegaard.

Pero es igualmente esencial para entender esa proximidad realizar una lectura discontinuista de la dialéctica desde un punto de vista lógico, y aproximar el salto cualitativo que sigue a la acumulación en cantidad al salto existencial de la autoelección del sujeto individual, entendido como realidad inseparable de su carácter históricamente ubicado. Interpretar la noción de mediación como un salto entre dos formas de hacer experiencias la conciencia llega a hacer inviable que la «mediación» culmine en una «síntesis» que supere el conflicto entre los opuestos. También abre la diferencia entre concepto e imagen, entre lo conceptual y lo estético, hasta llevar a pensar en otra forma de relación entre ellos.

III

El ejercicio crítico del pensar que pone en práctica el trabajo empírico de Adorno, tanto si se ocupa de temas sociológicos, políticos o literarios, como si reflexiona sobre ellos como hace en

Dialéctica negativa, no se limita a rechazar el sistema como forma de la filosofía actual; lo re-emplaza por el esfuerzo de conceptualizar correlaciones fluidas de fuerzas que haga transitable el carácter de encrucijada que adquieren para el sujeto en nuestras sociedades. Este trabajo trata de comprender las modificaciones que ello produce en la concepción hegeliana de la lógica. Es en este punto donde se sitúa la aportación de Kierkegaard al pensamiento dialéctico que Adorno estudia en su escrito de habilitación.

El estudio de Vanessa Vidal construye una lectura del pensamiento de Adorno que muestra que su punto de partida, como filosofía *actual*, reside en la aceptación de la necesidad de pensar, a la vez, la *identidad* –sin la que no hay concepto– y la *diferencia* –sin la que se escapa la complejidad de lo real–. «El conocimiento de lo diferente es dialéctico, además, porque precisamente él identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad» (Adorno, 1975: 152). Se trata de que la operación intelectual de identificar no implique una eliminación de pluralidad que convierta el cientifismo en ideología.

El reconocimiento de que incluso la ideología puede expresar un componente de verdad constituye por sí mismo una lectura crítica de la dialéctica inmanente a la oposición entre «conciencia» y «falsa conciencia». Si a ello añadimos la tesis de que «la utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y de la contradicción» (ibíd.: 152), accedemos a un ejemplo privilegiado de la forma en que *Dialéctica negativa* pone en juego la articulación del *concepto* con la *idea* y lo que, siendo propio de la experiencia, aquellos dejan de expresar y pasa a convertirse en la forma de utopía constitutiva para la filosofía crítica. Al entenderlo este de un modo intercambiable con el concepto de *salto*, el conflicto objeto del diagnóstico filosófico de la época actual rechaza aquellas soluciones que proponen una síntesis entre conceptos, y lo desplaza a la acción que resulta de una decisión libre acerca del propio modo de vida. La

dialéctica negativa, al rechazar el idealismo, está abriendo el espacio propio de la praxis que corresponde a la crítica.

Las «imágenes dialécticas», cuyo esclarecimiento epistemológico es una de las más brillantes tareas que lleva a cabo el presente libro, son la propuesta de Adorno para eludir las limitaciones del pensamiento tradicional, pero son también su aportación interpretativa –su forma de llevar a cabo la *Deutung*– para salvar la mala lectura por parte de Kierkegaard del concepto dialéctico de «mediación». Las diferencias observadas por Vanessa Vidal entre las dos redacciones del texto sobre Kierkegaard le permiten una importante distinción entre los textos de Adorno y Benjamin en cuanto a la forma de entender esas imágenes dialécticas.

Las nociones de «mediación», «salto» o «ideología», desde ángulos distintos, introducen en la teoría crítica la problemática de la acción transformadora. Desde la crítica marxiana a la economía política el recurso a la praxis dependía de una autorreflexión de la ciencia social que, liberándola de la falsa conciencia, la convirtiese en instrumento de emancipación. Cuando Marx reconoce la agudeza del idealismo al valorar la acción como un elemento productivo de la teoría, impide una oposición frontal entre teoría y praxis, e invita a reformular la contraposición tradicional entre «contemplar el mundo» y «transformarlo».

El recurso de Adorno a Kierkegaard como analista de la figura de la conciencia (*Gestalt des Bewusstseins*) individual no significa una fundamentación decisionista de la acción, sino la posibilidad de entenderla como un modo dialéctico, pero discontinuista, de pensar su relación con la teoría. Para articular esa posibilidad propone Vanessa Vidal una lectura original de la hegeliana noción de «figura de la conciencia (*Gestalt des Bewusstseins*)», a fin de incluir en ella la perspectiva freudiana del inconsciente como un saber que no *se* sabe y que, ello no obstante, produce efectos en la acción de los hombres.

A las lecturas que contraponen a Kierkegaard con Hegel se les suelen escapar algunas afinidades entre ellos, necesarias para entender los elementos que encuentra en el primero una dialéctica negativa. Se trata de la conexión entre teoría y práctica que la noción de «*vida* (del espíritu)» permite establecer en la filosofía dialéctica que, en buena medida, depende de una teoría del saber como actividad que produce efectos en la existencia del sujeto. Para la dialéctica hegeliana es una cuestión de *Wirklichkeit* –o de lo que con Marx llamaríamos *terrenalidad*–, para distinguirlo de la categoría de *Realität*, del pensamiento verdadero; para un existencialismo como el de Kierkegaard se centra en la función configurativa del sujeto que concede a la *autoelección* que excede, con mucho, lo que entendemos por *autenticidad*. Procederé por pasos.

En su lectura de Kierkegaard, Adorno da el primer paso, ya citado, al afirmar que «la estructura de su obra [...] es la de una fenomenología del espíritu individual que se mueve en sí mismo»; y añade «el adversario de Hegel estaba hechizado por Hegel» (Adorno, 2006: 222).

Es difícil sustraerse al tono existencial que cobra la dialéctica cuando Hegel afirma que «el espíritu solo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento» o que «él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo [...] solo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello» (Hegel, 2018: 91). El dramatismo de esas reconvenções existenciales precede inmediatamente a una tesis central para el saber que descubre el carácter dialéctico de la experiencia: «Tal fuerza es lo mismo que más arriba se ha llamado sujeto, el cual, al darle en su elemento existencia a la determinidad, cancela (*aufhebt*) la inmediatez abstracta, esto es, la que es solo en general, y es así la substancia de verdad, el ser...» (ibíd.: 91). El *sujeto* es fuerza que, en su concreción, excede lo general, es el *ser*. Ese carácter de *fuerza* que excede el ámbito de lo general es el que da efectividad

real al existente kierkegaardiano que se configura a sí mismo, y a su mundo vital, cuando se elige a sí como perteneciente a una de las tres esferas. Elaborar la experiencia es ya una configuración efectiva de la realidad, lo que da cumplimiento a la tesis de Marx según la cual el idealismo habría comprendido, mejor que el materialismo, el carácter activo del saber.

Se añade a esto la importancia para Adorno de recuperar la función que la «fenomenología del espíritu individual» concede al particular, lo que permite comprender al existente individual como un campo de fuerzas contrapuestas que no se deja comprender como una síntesis, o como una superación de lo conflictivo que elimina la negatividad. La relevancia de esta perspectiva atañe, por supuesto, a la captación de la lógica de lo dialéctico, pero también cuestiona cualquier comprensión de la identidad de lo personal que subestime la efectividad de la pluralidad interna y de la diferencia.

Ese cambio de perspectiva, una de las propuestas interpretativas mayores del trabajo de Vanessa Vidal, queda expuesto en los últimos capítulos de su libro, y especialmente en su manera de usar un concepto como el de «figura inconsciente de la conciencia». La paradoja verbal de la expresión sirve a la difícil tentativa de conciliar el lenguaje de Freud con el de Hegel, sin convertir la teoría del inconsciente en una enmienda a la totalidad de las filosofías de la conciencia. A esa modificación de la secuencia hegeliana entre teoría y obra de arte, que liquida la tesis de un «saber absoluto», incorpora Vanessa Vidal una construcción que combina el lenguaje de Freud con el de Marx cuando asegura que

es la imagen dialéctica la que expresa inconscientemente lo real, igual que la construcción de la forma mercancía en Marx consigue objetivar en un texto la figura inconsciente de la conciencia del capitalismo, y se convierte en otro modo de expresar lo real cosificado por un sujeto alienado construyendo una imagen que no da sentido, pero permite hacer la crítica de la economía política como robinsonada (p. 203).

Ello permite entender la interpretación materialista de la imagen dialéctica *intérieure* como aquello que hace posible descifrar la alienación y cosificación en que vive el existente/particular kierkegaardiano que no puede abstraerse de otro modo al predominio del universal. El constructo conceptual que propone Vanessa Vidal permite que lo que en Hegel era una figura de la conciencia que el fenomenólogo podía describir como una realidad del pasado, y que es efectiva solo en la medida en que se incorpora al movimiento de la sustancia-sujeto como totalidad, se convierta ahora en elemento de un presente que delata, aunque cifrado, el saber inconsciente. La teoría permitiría una acción transformadora gracias a las fuerzas que descifra la construcción de una imagen dialéctica.

Lo que en todo caso queda excluido es cualquier comprensión de la conciencia sometida al imperio de la tautología de su identidad consigo misma. La aportación de Kierkegaard permite entender la conciencia como una fuerza que se configura libremente a sí misma, e incorpora la perspectiva hegeliana de una conciencia cuya configuración ha evolucionado en la historia produciendo determinaciones nuevas que aumentan su complejidad, en consonancia con la de las situaciones de experiencia a que se enfrenta en cada momento. La perspectiva de Freud viene a añadir concreción a la descripción de «una galería de imágenes (*eine Galerie von Bildern*), cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esa riqueza de su sustancia» (Hegel, 2018: 919). El inconsciente, entendido como una forma de saber (*unbewusstes Wissen*) cuya expresión es lingüística, exige a su intérprete usar conjuntamente conceptos e imágenes si ha de captar la tensión que se da entre particular y universal.

La *Galerie von Bildern* así formulada permite entender las *imágenes dialécticas* de Benjamin y Adorno como una especial conexión

entre el lenguaje del arte y el lenguaje del concepto. La construcción de constelaciones, que el teórico crítico ha de llevar a cabo como el artista, constituye una aportación central del análisis de Vanessa Vidal para enfocar la pregunta por la verdad del arte, no traduciendo a concepto como haría un dialéctico afirmativo, sino creando un constructo en que la imagen aporte al concepto la dimensión por él excluida de la experiencia y se convierta con ello en la aportación del teórico crítico a la transformación de lo dado.

Adorno ha visto en Kierkegaard la ruptura entre religión, arte y saber conceptual cuya traducibilidad era el fundamento que soldaba, internamente y entre sí, las «figuras de la conciencia» y las convertía en conscientes de sí, esto es, en Espíritu Absoluto. Es esa gran operación para fundar un saber absoluto lo que llevaba al hegelianismo a recluir en el pasado histórico la verdad del arte. La «lógica de las esferas» de Kierkegaard obliga a decidir entre pertenecer a una u otra puesto que tienen lógicas inconmensurables para el sujeto. La «construcción de lo estético» –subtítulo del primer libro de Adorno– devuelve así al arte la posibilidad de participar en el discurso de la verdad.

La filosofía crítica, así entendida, permite que el teórico construya una constelación que combine el potencial emancipador de la elaboración del saber inconsciente con la conciencia que mira «lo negativo cara a cara», y con el propio de un sujeto alienado que combate la cosificación. Las acciones de «contemplar» y «transformar» han cambiado radicalmente tanto su contenido como su antigua contraposición según la propuesta filosófica de Adorno. Materialismo/Idealismo, Particular/Universal, Teoría/Praxis, Conocimiento/Arte, Conciencia/Inconsciente pasan a experimentar una profunda resignificación en la lectura de Adorno como diagnóstico de lo actual que nos propone la autora.

Al hacer explícitos esos cambios de lo real actual en la filosofía, Vanessa Vidal formula otros cambios que Adorno introduce en la teoría crítica que suelen quedar ocultos, o mal entendidos, en la tradición marxista. Da contenido a la lectura por Adorno del compromiso filosófico de transformar la realidad como ampliación de las lecturas que falsamente lo reducen a la acción política. Al afirmar, de modo tajante, que «materialista es la interpretación no intencional de una realidad no racional» (p. 205) convierte simultáneamente en inviables las hermenéuticas del sentido y las lecturas lukácsianas del pensamiento de Marx. En este punto, la filosofía ejercida como *interpretación materialista* por Adorno encuentra en su apoyo un texto del propio Marx:

El valor no tiene escrito en la frente lo que es. El valor transforma más bien todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde, los hombres buscan descifrar el sentido del jeroglífico, llegar a la parte de atrás del secreto de su propio producto social; ya que la determinación de los objetos de uso como valores es su producto social, como el lenguaje (p. 206).

La oportunidad de una tal lectura de las tareas de la teoría crítica es más que evidente treinta años después del ocaso, intelectual y político, de las interpretaciones de Marx en términos de una filosofía material de la historia que prometía a la acción política organizada convertirse en praxis emancipatoria del género humano. La alternativa intelectual que ya Adorno y Benjamin presentaban en sus trabajos de los años treinta del siglo pasado, y la función en ella asignada a los lenguajes del arte, adquiere nueva vigencia en una interpretación profunda, documentada y valiente como la que lleva a cabo Vanessa Vidal en este libro, que puede contribuir a renovar los enfoques y temas de debate propios de la filosofía crítica.

SERGIO SEVILLA

Vanessa Vidal

Vanessa Vidal estudió Filosofía en las universidades de Valencia y Maguncia. Premio Extraordinario de Doctorado en 2019, becada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico, el Ministerio de Educación y la Universitat de València, ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Maguncia y forma parte del Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. El presente ensayo es producto de su estudio de los materiales —muchos de ellos inéditos— que se encuentran en el Archivo Walter Benjamin y Theodor W. Adorno de Berlín. Actualmente es profesora de Estética y Teoría de las Artes en la Universitat de València y sigue interesada en descifrar el enigma del arte contemporáneo y su relación con la interpretación de un conocimiento inconsciente.

Esto no tiene sentido

El arte dice y se dice de muchas maneras. Por ello, han sido también diversos los modos de abordarlo desde la estética filosófica a lo largo de la historia de esta disciplina. Este ensayo construye la noción de interpretación del arte de la mano del joven Adorno respecto a propuestas de autores como Hegel, Marx, Lukács, Freud y Benjamin, para concretar y defender la actualidad de la concepción de la estética como interpretación materialista de aquello que en el arte no se puede comprender reduciéndolo a sentido o a las intenciones del autor, pero que, por este carácter inconsciente, desconocido o todavía no sabido, dice más de la realidad que lo comprensible. Por eso, esta interpretación ya no se centra en lo sensato, sino en el carácter enigmático del arte como expresión de una sociedad que no se conoce a sí misma. Pero se trata de enigmas que ya no se resuelven traduciéndolos a lo sensato, sino que se y nos disuelven. La interpretación materialista de este arte se presenta así, a su vez, como estética crítica de la sociedad.



100
ANYS
fent llibres

VNIVERSITAT
D VALÈNCIA

PUBLICACIONS

PUV