



Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía

Programa de doctorado: “Razón, lenguaje e historia”

TESIS DOCTORAL

THEODOR WIESENGRUND-ADORNO:

INTERPRETACIÓN HISTÓRICONATURAL

PRESENTADA POR:

Vanessa Vidal Mayor

DIRIGIDA POR:

Sergio Sevilla Segura

Julián Marrades Millet

Valencia, 2015

AGRADECIMIENTOS:

Quiero agradecer expresamente a los trabajadores del Walter Benjamin-Archiv y del Adorno-Archiv de Berlín por su excelente trato y apoyo teórico y personal en mis ocho de investigación en el Archivo. Gracias por ello a Michael Schwarz, Ursula Marx, Gudrun Schwarz, Oliver Konisch, Nadine Werner y por supuesto al director del Archivo, Erdmut Wizisla. Gracias también al *“Internationale Arbeitskreis für Kritische Theorie”* del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt en el que participé durante varios años por las discusiones que me permitieron que se agudizara mi mirada crítica sobre la teoría crítica. Gràcies Joan B. Llinares i Jordi Valor per estar ahí tot este temps. Vielen Dank an Andreas Mauer für seine ständige Unterstützung. Y por supuesto, y en último aunque primer lugar, gracias a Sergio Sevilla Segura y Julián Marrades Millet por haber dirigido y alentado todo este tiempo este proyecto.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Introducción general..... | 1 |
| Theodor Wiesengrund como posibilidad (1) Interpretación históriconatural (4) El enigma en torno a los dos libros sobre Kierkegaard (7) La inédita correspondencia con Paul Siebeck (9) En la punta de la lengua: configuración de mito y dialéctica (11) Los libros sobre Kierkegaard como y más que <i>Dialektik der Aufklärung</i> (13) Historia efectual del nacionalsocialismo hasta hoy (18) El marxismo no interpreta: tabús del Instituto de Investigación Social (21) | |
| 1. La actualidad de la filosofía como crítica a la filosofía..... | 26 |
| El programa de lo no-programático (26) Un antiacadémico en la Academia (28) El idealismo se diluye: actualidad de la crítica (31) La paradoja de la fenomenología (33) Valores inválidos (36) Existentes: Kierkegaard y Heidegger (37) El existente como salida del idealismo absoluto (39) Kierkegaard: el inexistente existente (41) La muerte no existe (44) | |
| 2. Interpretación..... | 47 |
| Actualidad de la ciencia (47) La filosofía interpreta lo que la ciencia investiga (50) Descifrar no es comprender (54) “Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (56) La identidad del círculo hermenéutico (58) Paradójica desaparición del enigma (60) Interpretación del Instituto de Investigación Social (63) Fantasía ensayística (69) Desenterrando a siniestro (70) Salida anti-antigónica del Edipo (76) Entrada en el materialismo por la puerta de atrás (79) Materialismo como experimento mental (81) | |
| 3. Historianatural..... | 87 |
| Historianatural como modelo del comportamiento interpretativo (87) Historianatural no es filosofía de la historia (89) La mónada Discusión de Frankfurt (94) Mito o historia (95) Naturaleza ontológica (97) Identidad naturaleza historia (100) Exigencias (104) | |

4. Historia como segunda naturaleza.....109

“Trabajo histórico-filosófico en material estético” (109) La recuperación de la “segunda naturaleza” en *Die Theorie des Romans* (111) Contra el búho de Minerva: Historianatural como interpretación de las dialécticas (113) El marco de la historianatural: el renacimiento de la filosofía hegeliana (115) “La razón es un mundo” y la historia es naturaleza (118) Segunda naturaleza en Hegel (123) Segunda naturaleza en Lukács (126)

5. Filosofía como conocimiento de la segunda naturaleza.....131

Segunda naturaleza y búho de Minerva (131) Lukács: “kierkegaardización de la dialéctica de la historia hegeliana” (133) Formas estéticas como “reflejo” de la segunda naturaleza (136) Muerte y resurrección del arte (139) La aplicación de los resultados de la dialéctica hegeliana a problemas estéticos concretos (141) Belleza en Hegel (144) Primera posición de la forma estética respecto a la objetividad: la epopeya como naturaleza (146) Segunda posición de la forma estética respecto a la objetividad: la novela como historia (150) Formas estéticas como anhelo de totalidad (153) La novela como totalidad abstracta (155) La novela-epopeya en la realidad socialista (156) El paso de *Die Theorie des Romans* a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (159)

6. Walter Benjamin: Alegoría e interpretación.....163

Concepción y conocimiento del “lugar de la calavera” (163) Símbolo como abuso (165) Dialéctica en el abismo de la alegoría (169) Se abre el telón: en el escenario, la alegoría historianatural (170) Dialéctica expresionista (173) La transitoriedad de la naturaleza (175)

7. Theodor Wieselgründ: crítica a las imágenes arcaicas.....177

Con Benjamin más allá de Benjamin (177) La radicalización de la dialéctica de la naturaleza (178) La salida del filosofar arcaico gracias a la “conversación histórica” (181) “*Chaque époque rêve la suivante*”: Imágenes arcaicas y psicoanálisis de Carl Gustav Jung (184) Más allá de las imágenes arcaicas: la prehistoria histórica (190) La contradicción de mito e historia (193)

8. Los dos libros sobre Kierkegaard: Interpretación históriconatural y crítica de la literalidad.....199

Los dos libros sobre Kierkegaard como “corrección” de Lukács y Benjamin (199) “Apariencia poética” y filosofía como sistema (203) Contenido de verdad de la “apariencia poética” (206) Filosofía como interpretación y crítica (211) “Literalidad de la comunicación” (215) Metáfora y mito (222) Grieta y desesperación (227)

9. Escritura: lenguaje como historianatural.....233

‘Escritura’ (233) Cambio de lugar de la ontología y alienación (238) ‘Cifra’ y cosificación de la Escritura (241) ‘Escritura’ como síntoma (243) Grieta y poderes hostiles (244) Dialéctica como conocimiento de la cifra (247) Pecado original como historicidad (249) La literalidad de ‘pecado’ (251)

10. La imagen dialéctica ‘intérieur’.....257

La ‘situación’ (257) ‘Reflexionar’ la mercancía (262) Marx: la forma mercancía (266) Materialismo e interpretación (270) La metáfora ‘intérieur’ como imagen dialéctica (274) ‘Espejo de reflexión’ (281) Decoración (284) Apariencia (286) “Apariencia poética” e imágenes dialécticas (290)

11. La dialéctica de la ilustración en los dos libros sobre Kierkegaard.....297

Los dos libros sobre Kierkegaard como *Dialektik der Aufklärung* (297) Interpretación históriconatural y *Dialektik der Aufklärung* (303) “Über epische Naivität”: la censura de Horkheimer (306) Nietzsche: la contraposición Apolo-Dionisos como clave para la interpretación (308) Interpretación de la epopeya homérica (312) Diferencias con Lukács: contraposición de epopeya y mito (313) Narración épica como salida del mito (315) Actualidad de la filosofía como interpretación (317)

12. Odiseo y Odín: mitos de la identidad ilustrada.....319

‘Astucia’: “el mito es ya ilustración” (319) ‘Sacrificio’: “la ilustración se invierte en mitología” (321) Atarse al mástil: la dialéctica mítica (323) Silencio mítico: “Agnete y el tritón” (328) ‘Nadie’: lo mítico del lenguaje intencional (330) ‘Hades’: Imagen arcaica (333) Metáfora: Crítica de la ilustración mítica (334)

13. Metodología.....339

Construcción de la interpretación históriconatural (339) Los dos libros sobre Kierkegaard (341)

14. Resultados de la investigación y desarrollo argumental.....345

Resumen general de los capítulos (345-366)

15. Conclusiones finales.....367

Desenterrando lo siniestro: escribir la historia de los perdedores (367) La recepción vencedora: Habermas y el primer Honneth (370) “guri Interpretación históriconatural y “cambio de paradigmas” (372) La teoría crítica en el Instituto de Investigación Social hoy (375) Metáforas y teoría crítica (379) Más allá de los debates en la recepción (381) Más allá de los debates en la recepción (381) “Insuficiencias” y lo que “merece ser pensado desde el punto de vista de su posición actual” (383) Más sobre los libros sobre Kierkegaard (385) *Metakritik der Erkenntnistheorie* (386) *Versuch über Wagner* (388) *Negative Dialektik* (389)

DEUTSCHE FASSUNG

16. Forschungsergebnisse und Argumentation.....393

Kurze Zusammenfassung der Doktorarbeit (393) Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der einzelnen Kapitel (396)

17. Schlussfolgerungen.....417

Ein Versuch, die Geschichte der Verlierer zu schreiben (417) Die Rezeption der Gewinner: Habermas und der frühe Honneth (419) Naturgeschichtliche Deutung

und „Paradigmenwechsel“ (422) Die kritische Theorie am Institut für Sozialforschung heute (426) Metaphern und kritische Theorie (429) Jenseits der Debatten innerhalb der Rezeption (431) „Unzulängliches“ (432) Mehr über die zwei Kierkegaard-Bücher (434) *Metakritik der Erkenntnistheorie* (436) *Versuch über Wagner* (438) *Negative Dialektik* (439)

Bibliografia.....443

INTRODUCCIÓN GENERAL

“Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch.

Cerca está
y difícil de concebir el Dios.
Pero donde está el peligro, crece
también lo salvador”

Friedrich Hölderlin, “Patmos” (1803)

Theodor Wiesengrund como posibilidad

Como tantas otras cosas, deseos, devenires y te quiero, gracias a historia la memoriosa¹, muchas filosofías (se) quedan en la punta de la lengua. Contra esta contra-dicción, esta tesis de doctorado es una Anti-Antígona²: no calla enterrando a diestro lo siniestro³, sino que tira a lo siniestro de la lengua con el búho de Minerva. Éste último, fosilizado como obra de arte tras reincidentes

¹ El hecho de que se puedan recordar la totalidad de los hechos pasados, se paga, entre otros sacrilegios, al precio de la inmediatez de lo recordado. “En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.” Jorge Luis Borges, *Ficciones*, en: *Cuentos completos*, Barcelona: Debolsillo (Random House Mondadori), Colección Contemporánea 2013, p. 170.

² Evidente alusión a Félix Guattari y Gilles Deleuze, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós 1985. En el prefacio de la edición americana de “El Anti-Edipo: Una introducción a la vida no fascista” Michel Foucault señala que el texto es un cocktail de Karl Marx, Sigmund Freud y G.W. F. Hegel en torno a la temática del deseo y su relación con el fascismo. La temática que aborda es esta tesis de doctorado similar y distinta.

³ Sigmund Freud, “*Das Unheimliche*”, en: *Bildende Kunst und Literatur, Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband*, Alexander Mitscherlich, James Strachey, Angela Richards (Hrsg.), Band 10, Frankfurt am Main: Fischer 2007.

retrasos en sus vuelos al anochecer⁴, se ha vuelto entretanto expresivo. Una de esas filosofías que se quedó en la punta de la lengua es la de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno. Para evitar tanto el trato favorable como desfavorable tanto que descendiente de padre judío⁵ cuando tuvo que emigrar a Estados Unidos, Theodor Wiesengrund abrevió el apellido paterno a partir de 1938 convirtiéndose en Theodor W. Adorno⁶. El emigrado forzado en Estados Unidos ha pasado con ese segundo nombre a historia la memoriosa. La finalidad de esta tesis de doctorado es desenterrar anti-antigónicamente la filosofía de Wiesengrund de la mano de la filosofía de Adorno. Advertir ya que el “tirar de la lengua” en tanto que metodología utilizada en este trabajo, no ha de confundirse con una reconstrucción de la filosofía del “joven Adorno”, sino que es más bien una construcción de una filosofía que, por lo siniestro de las circunstancias, quedó en el estado detenido (*Stillstand*)⁷ de la punta de la lengua como posibilidad. De lograrse esa construcción, se hará realidad – y aquí el momento expresivo del Búho de Minerva fosilizado en lo estético – esa experiencia que historia la memoriosa había detenido en la punta de la lengua. La posibilidad de construir la filosofía de Wiesengrund es expresada por el mismo Theodor W. Adorno en la

⁴ “ [...] el búho de Minerva emprende su vuelo una vez ha irrumpido el ocaso. // [...] die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, p. 14.

⁵ Wiesengrund empezó a firmar como Adorno en sus publicaciones en la *Zeitschrift für Sozialforschung* a partir de 1938. El cambio de nombre oficial de Theodor Wiesengrund Adorno a Theodor W. Adorno lo hizo en 1942. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer 2003, p. 172-173. La bibliografía en alemán será citada en esa lengua.

⁶ A partir de aquí utilizaré el nombre de Wiesengrund para referirme a la obra hasta 1938 y el de Adorno cuando hable de los escritos posteriores para distinguir dos momentos temporales en la obra de Theodor Wiesengrund Adorno y enfatizar que esta tesis está dedicada principalmente a la obra de Wiesengrund.

⁷ Walter Benjamin utiliza 'dialéctica en estado estacionario' (*Dialektik im Stillstand*) en 1930 en el fragmento de *La obra sobre los pasajes* “Quintaesencia del método” y en la famosa „Exposé” de 1935: *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, en: *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982. Band V.2, 1035 y Band V.1, p. 55.

'Notiz' que escribió para la edición italiana en 1961 al libro de Wiesengrund, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*⁸. "A pesar de las insuficiencias de lo escrito en cierta ocasión, que molestan [al autor] posteriormente, [el libro sobre Kierkegaard] contiene al mismo tiempo y por ello posibilidades, que él no realizó en el futuro y que a él mismo no le son en absoluto manifiestas. Pero en todo caso cree el autor, que [en el libro sobre Kierkegaard] hay muy poco que no vaya a merecer la pena pensar desde el aspecto de su posición actual, en lugar de rechazarlo como simple etapa previa. Tal vez deba llamar la atención sobre el motivo del dominio de la naturaleza y de la razón que domina la naturaleza, el de la conciliación con la naturaleza y el de la autoconciencia del espíritu como un momento natural, ya son explícitos en el texto [*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*]." ⁹ Entre las múltiples posibilidades contenidas en este texto – estos textos, como expondré a continuación - la elegida es: la relación de historia y naturaleza que expresa la idea de 'historianatural', la conexión de ésta con la filosofía como interpretación y la relación que ambas tienen con el lenguaje y lo estético. Esa posibilidad es lo que he llamado interpretación históriconatural¹⁰.

⁸ Todas las traducciones de los textos en alemán, mientras no se indique lo contrario, las he hecho yo misma. Citaré siempre en la nota al pie el original alemán dado que he realizado tanto la investigación como la escritura de esta tesis en Alemania, en el Theodor W. Archiv de Berlín. Por ello he utilizado para esta tesis bibliografía primaria y secundaria principalmente en alemán, centrándome en la recepción alemana de la obra de Adorno.

⁹ "So viel Unzulängliches an dem einst Geschriebenen ihn später stört, es mag dafür auch Möglichkeiten enthalten, die er in seiner Entwicklung nicht einlöste und die ihm selber gar nicht offenbar sind. Jedenfalls glaubt der Autor, daß in dem Kierkegaardbuch wenig sich findet, was nicht, unter dem Aspekt seiner gegenwärtigen Position [also 1961], durchdacht zu werden verdient, anstatt daß er als bloßes Vorstadium verwürfe. Hinweisen darf er vielleicht darauf, daß das Motiv von Naturbeherrschung und naturbeherrschender Vernunft, das der Versöhnung mit Natur, des Selbstbewußtseins des Geistes als eines Naturmoments in dem Text bereits explizit ist." 2, 262. A partir de aquí abreviaré las citas de las obras completas de Adorno citando el número de tomo y la página. En la bibliografía están detallados los títulos y los números de tomo.

¹⁰ Ulrich Müller analiza la idea de interpretación y la historianatural en Adorno, pero no las concibe en relación en *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988.

Interpretación históriconatural

Wiesengrund expone teóricamente la idea de interpretación y de historianatural en dos conferencias de principios de los años treinta del siglo pasado. En “Die Aktualität der Philosophie”¹¹ (1931) la interpretación es presentada como único modo en que es posible seguir haciendo filosofía tras el desmoronamiento de los aparentemente invencibles sistemas idealistas a principios del siglo XX. Aunque en los últimos años puede observarse en la bibliografía secundaria un creciente interés por la idea de filosofía como interpretación¹² y la historianatural en la obra de Adorno, ésta suele abordarse de un modo indirecto y tangencial, como una especie de pre-estadio de *Dialektik der Aufklärung* o un complemento a su filosofía sancionada académicamente como dialéctica negativa¹³. De acuerdo en el gesto con esas nuevas lecturas, la hipótesis que se quiere demostrar aquí es más radical: la interpretación no es ni pre-estadio ni complemento, sino el modo de hacer filosofía en una actualidad cuyo sentido ya no es sostenido por totalidades idealistas. “Interpretar es

¹¹ 1, 325-344

¹² El primer texto en la bibliografía secundaria que leí sobre la idea de interpretación en Adorno y que motivó la elección de la temática de esta investigación es: Sergio Sevilla Segura, “La hermenéutica materialista”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, Nr. 35, Valencia 2005, p. 79-91. Sven Kramer defiende un concepto similar de interpretación para la filología, cercano al que se construye en este trabajo en: Kramer, Sven (Hrsg.), *Bild, Sprache, Kultur. Ästhetische Perspektiven kritischer Theorie*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009. Otros estudios sobre la 'interpretación' en la filosofía de Adorno, cuyas conclusiones difieren bastante de las que demuestra este trabajo son: Philipp von Wussow, *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; Richard Klein, “*Ideologiekritik oder kritische Hermeneutik? Methodologische Aspekte einer Musikphilosophie nach Adorno*”, in: Oliver Decker / Tobias Grave (Hrsg.), *Kritische Theorie zur Zeit. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag*, Springe: Zu Klampen 2008; Katharina Eberlein Braun, *Erkenntnis und Interpretation. Kritisches Denken unter den Voraussetzungen der Moderne bei Theodor W. Adorno und Karl Barth*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

¹³ Así, por ejemplo: Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990.

precisamente eso que todavía sigue moviendo hoy a la filosofía, diría yo. Quizá con la pérdida de la confianza en la construcción total la necesidad de hacer filosofía se ha trasladado a la interpretación.”¹⁴ En “Die Idee der Naturgeschichte”¹⁵ (1932) caracteriza Wiesengrund la historianatural como intento de ir más allá, tanto de las concepciones de la historia hegeliana o marxista como de las nuevas concepciones de la historia que proponen las ontologías e historicismos en esa época. La historianatural se concibe críticamente frente a ellas como cambio de perspectiva (*Perspektivenänderung*)¹⁶. Con ese “cambio de perspectiva” la historianatural se despide de las concepciones de la historia totalizadoras, de los “metarrelatos”¹⁷, conectando con una concepción de la filosofía en tanto que interpretación de lo diminuto estético y de los “vestigios y escombros (*Spuren und Trümmer*)”¹⁸ que sobreviven en una realidad insensata. La conexión de la interpretación y la historianatural me fue sugerida por la lección de Adorno de 1964-1965 *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Allí escribe el Adorno maduro: “Si piensan ustedes sobre lo que les he explicitado sobre la interpretación filosófica, pueden entonces quizás entender por qué le he dado en este punto un énfasis tan grande a la historianatural: porque de hecho se puede decir, que este entrelazamiento de naturaleza e historia es el modelo según el cual ha de regirse en general un comportamiento interpretativo en la filosofía; casi se podría decir que él es el

¹⁴ “Deuten ist wohl das, würde ich sagen, was allein zur Philosophie heute noch bewegt. Vielleicht ist das philosophische Bedürfnis mit dem Schrumpfen des Vertrauens auf die totale Konstruktion überhaupt in das Deuten eingegangen.” Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Citaré los *Nachgelassene Schriften* a partir de aquí sólo con el número de tomo y la página. IV.12, 185. En la bibliografía están detallados los títulos y tomos.

¹⁵ 2, 345-365

¹⁶ 2, 356

¹⁷ Jan-François Lyotard, *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber, Madrid: Cátedra 1987.

¹⁸ 2, 325

canon para que la filosofía se comporte interpretativamente, sin que esa interpretación caiga en pura arbitrariedad.”¹⁹ El concepto 'interpretación históriconatural' no es de Wiesengrund. Lo he introducido en esta tesis para dar cuenta de la estrecha relación en que Wiesengrund y Adorno piensan interpretación e historianatural. Los siete primeros capítulos de esta tesis construyen teóricamente la interpretación históriconatural y constituyen la introducción abstracta al núcleo – duro, pero concreto – de esta tesis de doctorado: los dos libros sobre Kierkegaard. Mi hipótesis es que en *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* y *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* Wiesengrund permiten una nueva construcción tanto la idea de interpretación, presentada como programa en “Die Aktualität der Philosophie”, como la de historianatural, expuesta en “Die Idee der Naturgeschichte”, lo que posibilita una nueva línea de investigación en la recepción de la obra de Adorno apenas investigada hasta ahora. Esta nueva línea de investigación consiste en la exposición del lenguaje como historianatural y el cambio sustancial que él implica para la idea de interpretación. Además de la nueva dimensión de la interpretación históriconatural que se halla en los dos libros sobre Kierkegaard, el lenguaje y su relación con lo estético se descifrarán en esta segunda parte de la tesis de doctorado como centrales para construir la interpretación históriconatural en tanto que sirven de modelo a la interpretación y al conocimiento. En último término, y frente a las recepciones clásicas de la filosofía de Adorno que ven en *Dialektik der Aufklärung* una filosofía de la historia más o menos extravagante,

¹⁹ “Wenn Sie sich überlegen, was ich Ihnen über philosophische Deutung expliziert hatte, dann können Sie vielleicht einsehen, warum ich dabei der Konstruktion der Naturgeschichte einen so großen Nachdruck verliehen habe: weil man wohl sagen darf, daß dieses Ineinander von Natur und Geschichte das Modell ist, nach dem ein deutendes Verhalten allgemein in der Philosophie zu richten hat; man könnte fast sagen, daß es der Kanon dafür ist, daß Philosophie deutend sich verhält, ohne in dieser Deutung in pure Willkür zu geraten.“ IV 13, 187

haré una interpretación del capítulo “Odysseus: oder Mythos und Aufklärung” como interpretación históriconatural de una narración estética – *La Odisea* –.

El enigma en torno a los dos libros sobre Kierkegaard

Escribí “dos libros sobre Kierkegaard” porque hasta ahora la mayoría de investigaciones sobre la obra de Theodor W. Adorno han considerado que *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, publicado en 1933 en la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), era el escrito con el que Wiesengrund²⁰ se habilitó. Es cierto que *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* es la publicación de la habilitación de Wiesengrund, pero no que este texto sea el original escrito de habilitación. El verdadero escrito con que Wiesengrund se habilitó en Frankfurt en 1931 es *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*. En el Theodor W. Adorno Archiv de Berlín, hallé dos manuscritos mecanografiados, catalogados como Ts0432 y Ts0433 y titulados exactamente *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*. Ts0432 no tiene índice, está escrito a doble espacio y tiene 363 páginas. Ts 0433 tiene una extensión de 127 páginas, índice y es con alta probabilidad el escrito con que Adorno se habilitó en febrero de 1931 en la Universidad de Frankfurt. El Archivo los describe simplemente como “versión” por falta de pruebas que demuestren categóricamente y científicamente que los manuscritos mecanografiados son copias del verdadero escrito de habilitación. Tras investigaciones en el “*Universitätsarchiv*” de Frankfurt y gracias a mi acceso a la inédita correspondencia de Wiesengrund con Paul Siebeck²¹ a propósito de la

²⁰ Hartmut Scheible, *Theodor W. Adorno*, Hamburg: Rowohlt 1989, p. 62. Es un error que se repite sistemáticamente en la recepción.

²¹ Michael Schwarz es la persona especialista en el legado de Adorno en Adorno en el Theodor W. Adorno-Archiv de Berlín. Él fue quien me dio a conocer esta correspondencia inédita entre Wiesengrund y Paul Siebeck por lo que quiero reiterarle aquí mi más sincero agradecimiento.

publicación en su editorial J. C. B. Mohr en 1933 del libro sobre Kierkegaard, se puede afirmar científicamente lo que el sentido común me indicó desde el principio: que *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*, es decir Ts0432 y Ts0433, es el escrito con que Wiesengrund se habilitó en 1931. Además de la temática elegida, una de las peculiaridades de esta tesis de doctorado radica en que es una de las pocas investigaciones intensivas sobre *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*²² y la primera investigación sobre *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*. Por lo que respecta al material, esta tesis de doctorado es el primer texto a nivel mundial en que se publican fragmentos extensos de *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* gracias a la autorización del Theodor W. Adorno-Archiv de Berlín²³. Pero la novedad no es meramente la publicación de citas inéditas hasta ahora, sino el hecho de que en dos libros sobre Kierkegaard están las claves para construir la filosofía que quedó en la punta de la lengua de Wiesengrund: la interpretación históriconatural y su relación con el lenguaje y el arte. La temática

²² Sorprende que, dada la cantidad de secundaria que existe sobre la obra de Adorno, existan tan pocos textos que aborden el libro sobre Kierkegaard. Uno de los textos más interesantes al respecto y que inspiró los orígenes de esta investigación es: Vicente Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid: Cátedra 1998. Algunos textos sobre Adorno y Kierkegaard desde una perspectiva teológica más o menos clásica de la que me distanciaré en este trabajo son: Hermann Deuser, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München: Kaiser, Mainz: Grünewald 1980; Matthias Martinson, "Ontology of Hell: Reflections on Theodor W. Adorno's Reception of Søren Kierkegaard", *Literature and Theology*, Oxford University Press, November 21, 2012. Una lectura en la tradición de teoría crítica: Marcia S. Morgan, "Adorno's reception of Kierkegaard: 1929-1933", <http://sartreonline.com/adornokierkegaard.pdf> ; y Marcia S. Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, Virginia: Lexington Books 2012. Un texto de una página sobre el Kierkegaard se encuentra en: Axel Honneth (Hrsg.) *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. Un artículo sobre la relación entre Adorno y Paul Tillich es: Guy B. Hammond, "Tillich, 'Adorno and the Debate about existentialism'" en: *Laval théologique et philosophique*, 47, 3 (octubre 1991). En español apareció recientemente *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, que, más que un estudio sobre el Kierkegaard de Wiesengrund es una reconstrucción de las semejanzas y diferencias entre ambos filósofos. Asunción Herrera Guevara, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva 2005.

²³ De nuevo mi agradecimiento a Michael Schwarz por ello.

elegida está en relación con la elección de esos textos como núcleo hermenéutico de esta tesis de doctorado. El hecho de que hasta ahora nadie los haya tratado intensivamente justifica – aunque no exhaustivamente – que la “posibilidad” de una concepción de la filosofía como interpretación históriconatural haya pasado desapercibida en los numerosos estudios sobre la filosofía de Adorno y los pocos sobre la de Wiesen Grund.

La inédita correspondencia con Paul Siebeck

Sólo para ofrecer una idea introductoria de la magnitud de las correcciones que Wiesen Grund introdujo en *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* y que dan cuenta de la importancia del material inédito y las diferencias de este texto con el original escrito de habilitación, reproduzco aquí una carta entre Wiesen Grund y Paul Siebeck, cuya expresividad hace casi superfluo cualquier comentario.

Carta de Wiesen Grund a Siebeck,

“Muy estimado señor Doctor,

Después de que el señor Profesor Tillich hablara detalladamente sobre la cuestión de la publicación de mi libro sobre Kierkegaard, y, como él me dijo, usted toma amablemente en consideración la publicación, le mando hoy para su diligencia un ejemplar del trabajo.

El señor Tillich me habló sobre la necesidad de una reducción y mis propias intenciones se dirigen de todos modos a una reducción; en la publicación se pueden evitar evidentemente un cierto exceso de citas, que en el caso del escrito de habilitación consideré necesarios por la excentricidad de la teoría defendida: el trabajo puede ser reducido en un cuarto y el aparato de notas, que en el manuscrito ocupa mucho espacio, podrá comprimirse un poco con la introducción de abreviaturas adecuadas y una ordenación razonable de las frases en pocas páginas (petit). Por lo que respecta a las reducciones, ya le puedo apuntar la dirección en que voy a hacerlas. Ellas se hacen visibles en primer lugar en el capítulo V (La lógica de las esferas), que puede ser formulado forzosamente de un modo más sucinto y preciso y que puede entonces quizá ser reducido a la mitad de la extensión actual. Más allá de eso son posibles reducciones de una extensión amplia en el capítulo sexto y eventualmente en la parte introductoria del primer capítulo, es decir, hasta la interpretación de la estética explícita de Kierkegaard, que en todo caso es extremadamente densa. Los capítulos más

importantes son el segundo, el cuarto y el último. Aquí no deberían ser posibles modificaciones, excepto quizá en una parte del último. El cuarto es ciertamente muy denso. En el segundo me gustaría añadir todavía en el apartado sobre el "intérieur" (el centro de toda la concepción) un pasaje clarificador sobre el lado 'mítico' del interior. El concepto de lo mítico y su relación con el problema de la dialéctica lo podré trabajar de hecho más plásticamente. Para ello me gustaría recurrir a la tesis de Kierkegaard en mayor medida en que lo hice en la primera versión. En la redacción del texto estaba todavía bajo la sugestión del prejuicio de que la tesis, como "dependiente", todavía era hegeliana. Por eso sólo la utilizo para la determinación de la relación con Fichte. Entretanto me tuve que convencer de que la tesis, en realidad contiene con diferencia mucho más. La (difícil) tesis del carácter mítico de la abstracción la puedo probar a partir de ahí; los conceptos de lo mítico y de la dialéctica están aquí ya pensados por el propio Kierkegaard como configuración y toda la teoría de lo mítico se dejará clarificar mucho a partir de aquí."²⁴

"Sehr geehrter Herr Doktor,

nachdem Herr Prof. Tillich mit Ihnen die Frage der Herausgabe meines Kierkegaard-Buches ausführlich besprach und, wie er mir sagte, sich als Resultat ergab, dass Sie den Verlag des Buches in freundliche Erwägung ziehen, sende ich Ihnen heute auf seine Veranlassung ein Exemplar der Arbeit.

Von der Notwendigkeit einer Kürzung hat mich Herr Tillich verständigt und meine eigenen Intentionen gehen ohnehin auf Kürzung des Buches; ein gewisses Uebermass an Belegen, das mir bei einer Habilitationsschrift wegen der Ungewohntheit der vertretenen Theorie notwendig schien, kann bei der Publikation fraglos vermieden werden: die Arbeit mag getrost um ein Viertel sich kürzen lassen und der Anmerkungsteil, der im Manuskript viel Raum einnimmt, wird bei Einführung geeigneter Abkürzungen und zweckmäßiger Anordnung des Satzes sich auf wenige Seiten (petit) zusammendrängen lassen. Was die Kürzungen anlangt, so kann ich Ihnen bereits andeuten, in welcher Richtung ich sie vornehmen möchte. Sie bezeichnen in erster Linie auf das V. Kapitel (Logik der Sphären), das unbedingt knapper und präziser gefasst werden kann und vielleicht auf die Hälfte des gegenwärtigen Umfanges zu reduzieren ist. Weiter sind wohl Kürzungen im sechsten Kapitel in größerem Umfang möglich und eventuell in den einleitenden Teilen des ersten Kapitels, d.h. bis zur Interpretation von Kierkegaards expliziter Aesthetik, die ohnehin äußerst gedrängt ist. Die wichtigsten Kapitel sind das zweite, vierte und letzte. Hier dürften Kürzungen kaum möglich sein, außer vielleicht an einer Stelle im letzten. Das vierte ist eher zu dicht. Im zweiten möchte ich in dem Abschnitt "Intérieur" (dem Zentrum der gesamten Konzeption) noch eine erläuternde Stelle über die "mythische" Seite des Intérieurs hinzufügen. Den Begriff des Mythischen und sein Verhältnis zum Problem der Dialektik werde ich wohl plastischer herausarbeiten können. Dabei möchte ich Kierkegaards Dissertation doch in höherem Maße heranziehen als es im Text geschah. Bei Abfassung des Buches stand ich noch unter der Suggestion des Vorurteiles, dass die Dissertation als "unselbständig", Hegelianisch ansieht. Darum ist sie nur bei der Bestimmung des Verhältnisses zu Fichte benutzt. Unterdessen mußte ich mich davon überzeugen, dass die Dissertation in Wahrheit weit mehr enthält. Die (schwierige) These vom mythischen Charakter der Abstraktion kann ich

²⁴ Carta inédita de Theodor Wiesengrund a Paul Siebeck de 20.04.1932.

direkt daraus belegen; die Begriffe des Mythischen und der Dialektik sind hier bei Kierkegaard selber in Konfiguration gedacht und die ganze Theorie des Mythischen wird von hier aus sich sehr klären lassen.”²⁵

En la punta de la lengua, configuración de mito y dialéctica

El hecho de que en esta tesis de doctorado se publiquen por primera vez fragmentos de Ts0432 y Ts0433 no es sólo interesante, como acabo de señalar, desde el aspecto editorial. La comparación de las dos versiones permite una experiencia de primera mano de las dificultades que el propio Wiesengrund tuvo para exponer la compleja filosofía que objetivan los dos libros sobre Kierkegaard y con ella la complejidad de la idea de interpretación históricanatural que intento construir en este trabajo a partir de ellas. Las diferencias entre las dos versiones dan cuenta de las dificultades que el propio Wiesengrund tuvo a la hora de pensar y exponer esa concepción de la filosofía, una filosofía que, contra la recepción habitual de la obra de Adorno no se gesta en *Dialektik der Aufklärung*, sino, como intentaré mostrar en esta tesis de doctorado, en los dos libros sobre Kierkegaard. Los dos libros sobre Kierkegaard son quizás los textos más complejos escritos por Adorno jamás. “Nadie sabe mejor que yo de la desmesura de las dificultades que tiene que producir cualquier tipo de exposición de mi producto [el libro sobre Kierkegaard], producto de hecho, en verdad, espiritualmente excesivo [...]”²⁶ “La (difícil) tesis del carácter mítico de la abstracción”, es introducida en la segunda versión de la mano de la tesis de doctorado de Kierkegaard *Über den Begriff der*

²⁵ Carta inédita de Theodor Wiesengrund a Paul Siebeck de 20.04.1932.

²⁶ “Niemand weiß besser als ich, wie maßlos die Schwierigkeiten sind, die mein nun einmal doch geistig recht exzessives Elaborat jeglicher Darstellung machen muß [...]” Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, Herausgegeben von Wolfgang Schopf, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, p. 304. Carta de Wiesengrund a Kracauer 14.03.1933. A partir de ahora, cuando cite la correspondencia de Wiesengrund citaré simplemente la carta y la fecha en la que ésta fue escrita.

*Ironie*²⁷. En la primera, Wiesengrund todavía no es capaz de formularla. Mi – no menos dificultosa – tesis es que esa “(difícil) tesis del carácter mítico de la abstracción se puede hacer equivalente a la tesis del modo en que la historia (en tanto que dialéctica y abstracta) se convierte en naturaleza (en mito) constituyendo así una concretización de la idea de historianatural. La otra tesis que los libros sobre Kierkegaard permiten probar es la dialéctica (la historia) ínsita a lo mítico (lo natural) mismo; el modo en que la naturaleza o el mito son dialécticos, también en conexión con la historianatural. Mostraré además que los libros sobre Kierkegaard son una interpretación de la filosofía del danés que Wiesengrund consigue construyendo distintas “configuraciones” de lo mítico y dialéctico. Esas “configuraciones” logran construirse en el movimiento inmanente de una dialéctica que se convierte en mítica y un mito que es en sí dialéctico. Ese movimiento concreto entre lo dialéctico y lo mítico, la historianatural, es el que permite a Wiesengrund interpretar la filosofía del danés y permite por tanto la conexión de la interpretación con la historianatural. Lo que trataré de demostrar es que ese movimiento entre dialéctica y mito no es sino el movimiento que en las conferencias de 1930, Wiesengrund llama “historianatural” como modo de proceder de una filosofía que para él sólo puede ser actual como interpretación. Esas configuraciones de dialéctica y mito serán descifradas como ejercicio de la interpretación, en tanto que 'dialéctica' puede hacerse equivalente a 'historia' y 'mito' a 'naturaleza', lo que demostrará que la interpretación de la filosofía de Kierkegaard se consigue mediante el ejercicio de la historianatural. Una de las novedades que intentaré demostrar en esta parte de la tesis es que Wiesengrund

²⁷ Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg 1929. He intentado utilizar en esta tesis de doctorado las ediciones de los textos de Kierkegaard que leyó y utilizó el propio Adorno. En el Theodor W. Adorno-Archiv de Berlín en que están fotocopiados los libros de la biblioteca privada de Adorno siempre y cuando tengan anotaciones en los mismos de Adorno. Esas anotaciones me han sido muy útiles en muchos casos.

se sirve en esta interpretación de una concepción del lenguaje como historianatural que permite una lectura más profunda y novedosa de la constelación de interpretación e historianatural en la filosofía de Adorno, así como un intento de aproximación a su concepción del lenguaje. Tirando de la lengua trataré de mostrar que esa interpretación que se comporta construyendo configuraciones de dialéctica y mito convierte a una filosofía actual, que Wiesengrund sólo concibe como interpretación, en crítica inmanente. Y ese ejercicio es, como señalé anteriormente, un “modo de comportamiento”. La otra novedad introducida en los libros sobre Kierkegaard y que enfatizaré finalmente en mi exposición, es que esa interpretación ya no tiene por objeto los conceptos filosóficos, sino las metáforas kierkegaardianas en tanto que aquello que, objetivamente en tanto que lenguaje, va más allá de las intenciones subjetivas que Kierkegaard como filósofo puede inyectar en ellas. Las metáforas son lo que está más allá del idealismo en tanto que el lenguaje es Espíritu Objetivo y está más allá de las intenciones de la subjetividad²⁸. A partir de ahí se podrá mostrar el “giro lingüístico”²⁹ que realiza la filosofía de Wiesengrund ya en 1930.

Los libros sobre Kierkegaard como y más que *Dialektik der Aufklärung*

Wiesengrund no publicó la corrección de su escrito de habilitación, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, únicamente en 1933. Por expreso deseo e insistencia de Adorno, este libro aparece tres veces en la vida del autor

²⁸ La importancia del papel que el lenguaje en la filosofía de Adorno me fue sugerida por los textos de Sergio Sevilla Segura “La construcción de la identidad personal: Th. W. Adorno” y “Teoría Crítica y racionalidad” ambos publicados en: Sergio Sevilla Segura, *Crítica, historia y política*, Madrid: Cátedra 2000.

²⁹ Introduzco aquí la expresión “giro lingüístico” solo a modo de indicación. En los capítulos dedicados a los libros sobre Kierkegaard mostraré que este giro lingüístico realizado por Wiesengrund poco tiene que ver con el “giro lingüístico” proclamado por Habermas para la Teoría Crítica de la Sociedad.

en la editorial Suhrkamp, lo que no es sino prueba de la importancia que le concede al texto. Por ello, resulta especialmente siniestro que los dos libros sobre Kierkegaard y con ellos la concepción de la filosofía que expone Wiesengrund en ellos como interpretación históriconatural, haya quedado hasta hoy en la punta de la lengua. Una posible explicación, que en absoluto pretende suavizar la sensación de siniestro que ese vacío produce, es, como ya he señalado sucintamente, la tendencia clásica a considerar en las reconstrucciones del pensamiento de Adorno que su filosofía solidifica por primera vez en *Dialektik der Aufklärung*³⁰. Esta obra es entendida mayoritariamente a su vez como filosofía de la historia³¹, que invertiría la clásica concepción hegeliana de la historia sólo en tanto que enfatiza la negatividad del proceso de racionalización frente a la reconciliación en que culmina la filosofía de la historia hegeliana. Las últimas tendencias reconstructivas del pensamiento adorniano, que ya no parten de *Dialektik der Aufklärung* sino de “escritos filosóficos tempranos”³² como “Die Aktualität der Philosophie” o “Die Idee der Naturgeschichte”, suelen valorar éstos

³⁰ Una explicación de que la recepción adorniana empezara tarde a tener en cuenta la importancia que tienen las conferencias de 1930 que abordo aquí en el pensamiento adorniano es que se publicaron póstumamente, es decir, con la publicación de los *Gesammelte Schriften* en 1973. De todos modos ello no justifica la poca atención que se ha prestado hasta ahora a los libros sobre Kierkegaard.

³¹ Destacables en ese sentido son las tempranas recepciones marxistas de su obra como: Wilfried F. Soeller, *Die neue Linke nach Adorno*, München: Kindler 1969 o Joseph Schleifstein (Hrsg.), *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus*, Frankfurt am Main: Marxistische Blätter 1971. Modélicas a la hora de describir el pensamiento de Adorno como surgiendo en *Dialektik der Aufklärung* son, entre otras: Willem van Reijen y Gunzelin Schmid-Noerr, *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947-1987*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991; Wolfgang Bialas, *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zu einer Teleologie der Apokalypse. Die Frankfurter Schule und die Geschichte*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994. Harry Kunnemann; Hent de Vries (ed.): *Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1989.

³² La denominación del título del primer tomo de los *Gesammelte Schriften* es “*Philosophische Frühschriften*”.

como prolegómenos o como “etapa previa”³³ a *Dialektik der Aufklärung*. Y lo mismo sucede con los pocos estudios sobre *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. La recepción académica oficial de la filosofía adorniana ve en *Dialektik der Aufklärung* la objetivación del origen de su pensamiento filosófico más propio, cuya exposición completa se lograría en *Negative Dialektik*³⁴. *Dialektik der Aufklärung* es considerada canónicamente por la mayoría de intérpretes como filosofía de la historia heterodoxamente marxista,³⁵ heredera materialista de la filosofía de la historia hegeliana. Paradigma de esta recepción es, sobre todo por su influencia, la lectura ofrecida por Jürgen Habermas en *Der philosophische Diskurs der Moderne y Theorie des kommunikativen Handelns*³⁶. Su recepción de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía de la historia de modelo hegeliano invertido³⁷ convierte *Dialektik der Aufklärung* en una obra aporética, aporía que por cierto no es difícil de demostrar si se intenta reconstruir este texto como filosofía de la historia, aunque sea como inversión de la *Phänomenologie*

³³ En esta dirección las interpretaciones de: Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988; Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990; Soung-Suk Nho, *Selbstkritik und 'Rettung' der Aufklärung*, Frankfurt am Main 2000.

³⁴ La evolución teórica de la Escuela de Frankfurt suele reconstruirse desde esta obra, considerada central. Así: Arnold Künzli, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach 1971; Martin Jay, *The dialectical imagination*, Boston: Little, Brown, 1973.

³⁵ Alfred Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: Hanser 1976. Schnädelbach, Herbert, “Adorno und die Geschichte”, in: Müller Doohm, Stefan / Kohler, Georg (Hrsg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2008.

³⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. “Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung”, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 453-489. La tesis básica de Habermas es defendida también por en: Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, “Die geschichtsphilosophische Wende der 'Dialektik der Aufklärung': Eine Kritik der Naturbeherrschung”, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 43-70.

³⁷ El optimismo de la confianza en la razón que muestra Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* es invertido en pesimismo, según Habermas y Honneth. Pero la necesidad y objetividad de la construcción de la historia de Hegel se mantendrían en *Dialektik der Aufklärung*.

des Geistes de Hegel. *Dialektik der Aufklärung*, evidentemente, resulta “aporética” leída desde el paradigma de la filosofía de la historia clásica – hasta aquí Habermas lleva razón –. Pero si construimos el pensamiento de Adorno desde Wiesengrund, lo aporético no es *Dialektik der Aufklärung*, sino que la aporía es querer reconstruir *Dialektik der Aufklärung* no sólo como lo que no es, sino como lo que ya ha superado teórica y prácticamente: como filosofía de la historia clásica. Los escasos intérpretes que abordan *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*³⁸ lo consideran también un escrito de juventud, como etapa inicial en la formación de su pensamiento³⁹, limitándose a reconstruir la influencia de esa “obra de juventud” en el Adorno maduro. No voy a negar aquí que Wiesengrund escribió *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* con veintiséis⁴⁰ y lo corrigió con veintiocho años, o que el libro sobre Kierkegaard influya en la filosofía del Adorno maduro. Lo que niego es que pueda considerarse como un mero “escrito filosófico de juventud”⁴¹. Tampoco estoy negando que un núcleo importante de la novedad filosófica que constelará como pensamiento adorniano esté expuesta en *Dialektik der Aufklärung*. Aunque si prestamos atención a lo que el Adorno de casi 60 años escribe en la “Notiz” que introduce en

³⁸ Britta Scholze, *Kunst als Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2000, p. 262.

³⁹ Así: Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, Sussex: Hassocks 1977, p. 111 ss. C. Petazzi, Wiesengrund Adorno. *Linee di origine e di sviluppo del pensiero* (1903-1949), Florencia: La nuova Italia 1979.

⁴⁰ “*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* ist das Buch eines Sechszwanzigjährigen.“
2, 261

⁴¹ Vicente Gómez Ibáñez es uno de pocos autores que destaca la importancia de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* para la formación del pensamiento adorniano. Su tesis principal y que ha alentado y servido de base a este trabajo, es que la función que tiene lo estético en Kierkegaard no es reductible a una teoría del arte sino que se trata, con Hegel, de “posición del pensamiento ante la objetividad”. La conclusión, muy novedosa en el tiempo en que se publicó, es que lo estético es conocimiento. Vicente Gómez Ibáñez, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, Tesis de doctorado dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sevilla Segura, Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Valencia 1990. Esta tesis, modificada en algunos puntos se publicó en: Vicente Gómez Ibáñez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, op.Cit.

1961 a la edición italiana del Kierkegaard podemos afirmar que la *Dialektik der Aufklärung* surge y es expuesta ya en *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*⁴². Como reconoce Adorno en la cita de la “Notiz”, algunas de las tesis que han hecho a Adorno famoso gracias a *Dialektik der Aufklärung* – la crítica a la razón que domina la naturaleza o la autoconciencia del espíritu como naturaleza – están formuladas, más de diez años antes, en los libros sobre Kierkegaard. Si leemos *Dialektik der Aufklärung* a partir de lo que Wiesengrund presenta en los libros sobre Kierkegaard y las conferencias de 1930, es decir, como ejercicio de interpretación históriconatural, las aporías desaparecen por arte de lógica⁴³. Mi hipótesis es que *Dialektik der Aufklärung* no es ninguna filosofía de la historia clásica sino un ejercicio de la “interpretación históriconatural” que Wiesengrund teoriza en “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte” y que amplía y concretiza en los dos libros sobre Kierkegaard. La interpretación históriconatural permiten tanto ese “cambio de perspectiva” (*Perspektivenänderung*) en la clásica filosofía de la historia, como en la ontología. Y así, inmanentemente, se convierten en crítica inmanente tanto de las concepciones de la historia derivadas de la hegeliana como de las derivadas de los

⁴² La interpretación de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* que es el núcleo de esta tesis de doctorado, implica un giro no sólo en lo que respecta a la construcción de la filosofía de Adorno, sino también en lo que respecta a la historia de la recepción de la reconstrucción de su pensamiento. La segunda tesis sólo es una consecuencia indirecta de esta interpretación, no su objetivo. Por ello será tratada sólo de un modo indirecto.

⁴³ Publiqué una crítica exhaustiva a esta lectura-paradigma de Habermas de *Dialektik der Aufklärung* en este artículo: Vanessa Vidal, “La idea de historia natural en Th. W. Adorno: algunas consideraciones críticas a la lectura habermasiana de *Dialéctica de la Ilustración*”, en: *XIII Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià 2000. No considero necesario repetir mi argumentación crítica aquí porque creo que aleja del verdadero propósito de esta tesis que, aunque quizá no sea lo habitual, va más allá de una disputa escolástica con las distintas recepciones de la obra de Adorno. Volveré a ella en la conclusión. Esta propuesta de recepción de la obra de Adorno va en la dirección de las interpretaciones de Hermmann Schweppenhäuser. Hermmann Schweppenhäuser, “Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang? Ein Gespräch mit Hermann Schweppenhäuser”, en Sagriotis, Georg / Terzakis, Fotis, *Planodion*, Heft 23, Juni 1996, S. 418-428.

planteamientos ontológicos desde principios del siglo XX hasta hoy. Convertir, pues, la interpretación históriconatural y los libros sobre Kierkegaard en tema principal de esta tesis de doctorado es ya en sí, una crítica inmanente a todas esas recepciones y una nueva propuesta de lectura de *Dialektik der Aufklärung*⁴⁴. La interpretación históriconatural es una superación tanto de las filosofías de la historia clásicas como de las hermenéuticas de carácter ontológico. Objetivo de esta tesis de doctorado es mostrar construir y recuperar la actualidad del “cambio de perspectiva” que implica la “historianatural” frente a la filosofía de la historia hegeliana y sus reformulaciones marxistas, así como enfatizar la novedad que implica la interpretación en relación con esa historianatural frente a hermenéuticas que le son contemporáneas como la de Heidegger o Dilthey.

“Historia efectual” del nacionalsocialismo hasta hoy

Otra de las explicaciones que se puede dar a la ausencia de bibliografía secundaria que investigue los libros sobre Kierkegaard es la dificultad formal, lingüística y de contenido del texto mismo. Lenguaje y estilo son de un hermetismo y densidad hiperbólicos. La novedad de contenido de los pensamientos que Adorno expone en ese texto veta en extremo el acceso. Otra de las causas principales – incorrecta políticamente - de que la “historia efectual” de los libros sobre Kierkegaard todavía no haya empezado en sentido fuerte, es

⁴⁴ Mi propuesta de lectura de *Dialektik der Aufklärung* desde estas conferencias de principios de 1930 empecé a investigarla hace unos años. Algunos artículos que he publicado al respecto son: Vanessa Vidal, “Historia Natural de Odiseo”, en: *Dilema: Revista de Filosofía* 2, Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia 2001, S. 109-133; *Id.*, “Zweideutigkeit der Aufklärung: Nietzsche und Adorno”, in: Renate Reschke (Hrsg.) *Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 2*, Editado por Renate Reschke, Berlin: Akademie Verlag 2004, p. 305-311; *Id.*, “Th. W. Adornos Deutung der *Odyssee*”, in: Isabel Hernández/ Miguel Vedda, *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik*, Berlin: Weidler 2011.

que seguimos por lo que respecta a Wiesengrund bajo la influencia de la “historia efectual” del nacionalsocialismo. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* se publicó justo el mismo día en que Hitler subió al poder. “La versión definitiva apareció en 1933 en la editorial J. C. B. Mohr (Siebeck) el mismo día en que Hitler tomó el poder con su dictadura. La reseña de Walter Benjamin se publicó en el '*Vossische Zeitung*' un día después del boicot antisemita, el 2 de abril de 1933. La repercusión del libro estuvo desde el principio ensombrecida por la desgracia política.”⁴⁵ Esa “desgracia política” parece haber acompañado el libro hasta hoy, silenciando su recepción. Pocos fueron los potenciales lectores de esta obra, que ya anticipaba una crítica a todo tipo de ontología, en especial la heideggeriana, que quedaron en la Alemania gobernada por los nazis. Las múltiples reseñas sobre el libro publicadas entonces, apenas tuvieron eco. Algunas de ellas, como sucede con la que escribió su amigo y quizás mejor conocedor de su filosofía en esta época, fueron vetadas. En una carta a Siebeck de 15 de septiembre de 1933, escrita poco después de que los nazis le quitaran la *venia legendi*, leemos a un Wiesengrund cuya ingenuidad contrasta radicalmente con la época que está comenzando y que el joven filósofo y músico todavía no puede ni imaginar:

“Estimado señor doctor:

⁴⁵ “Die endgültige Fassung erschien 1933 im Verlag J. C. B. Mohr (Siebeck), am selben Tag, an dem Hitler die Diktatur ergriff. Walter Benjamins Rezension stand in der Vossischen Zeitung einen Tag nach dem antisemitischen Boykott, am 2. April 1933; die Wirkung des Buches war von Anbeginn überschattet vom politischen Unheil.“ 2, 261. Sobre la época nacionalsocialista y su relación con Wiesengrund y su filosofía: Hauke Brunkhorst, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München: Piper 1990; Harmut Scheible, *Theodor W. Adorno*, Hamburg: Rowohlt 1989; Stefan Müller-Dooch, *Die Soziologie Theodor W. Adornos: eine Einführung*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 1996; Lorenz Jäger, *Adorno. Eine politische Biographie*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003; Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer 2003.

Acepte Usted mi más sincero agradecimiento por las reseñas de mi Kierkegaard. Usted fue de nuevo muy amable, pero el libro se publicó en un momento temporal muy desfavorable y pasó un poco desapercibido, quizá sería posible recordar el libro mediante extractos de críticas, en particular de las de *Voss*, de *Königsberger Hartungschén*, de *Zeitschrift für Sozialforschung*, de *Zeitschrift für Theologie und Kirche* y de *Holländischen Zeitung*. En este contexto pueda quizá pedirle el favor de ser tan amable de darme el nombre y dirección de ese periódico (o revista) holandesa, ya que no lo pude leer. Kracauer escribió para el '*Frankfurter Zeitung*' un artículo muy largo y acertado sobre mi libro, que allí pasó desapercibido y que por cierto, si puedo comunicárselo con discreción, fue el pretexto del '*Frankfurter Zeitung*' para quitarse de encima a Kracauer. La crítica, con diferencia la más importante, no se ha publicado y el '*Frankfurter Zeitung*' no ha publicado nada sobre mi libro. Me parecería conveniente que la editorial misma se informara por escrito si en general se va a publicar algo sobre el libro, del que recibí un ejemplar para hacer una reseña. Esto sólo como sugerencia si es que le parece sensato. Yo personalmente estoy decepcionado con el F.Z. [*Frankfurter Zeitung*]. Como consecuencia del Parágrafo Ario de la Ley de los Funcionarios, me han quitado la *venia legendi* (mi padre es judío, mi madre de ascendencia aria). Me gustaría sólo preguntarle si ve alguna posibilidad para mí, por ejemplo en su editorial, un lectorado filosófico, actividad periodística o lo que crea conveniente para mí. Preferiría quedarme en Alemania, aunque eso sólo me será posible si aquí hay alguna función para mí [...]"

Sehr geehrter Herr Doktor,

nehmen Sie meinen verbindlichsten Dank für die Rezensionen meines Kierkegaard. Da Sie wieder freundlich waren, das Buch aber zu einem sehr ungünstigen Zeitpunkt herauskam und sicherlich ein wenig unter den Titel fiel, so wäre es vielleicht möglich, durch Auszüge aus den Kritiken, insbesondere der der *Voss*, der *Königsberger Hartungschén*, der *Zeitschrift für Sozialforschung*, der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* und der *holländischen Zeitung* an das Buch zu erinnern. Ich darf Sie in diesem Zusammenhang vielleicht bitten, mir den Namen und die Adresse jener holländischen Zeitung (oder Zeitschrift) mitteilen zu wollen, da ich ihn nicht lesen konnte. Für die '*Frankfurter Zeitung*' hatte Kracauer einen sehr großen und eingehenden Aufsatz über mein Buch geschrieben, der aber dort unter den Tisch fiel und übrigens, wie ich Ihnen unter Diskretion mitteilen kann, den Vorwand für die *Frankfurter Zeitung* abgab, sich von Kr. [Kracauer] loszusagen. Die Kritik, die weitaus wichtigste, ist nicht erschienen und die F.Z. hat über mein Buch überhaupt nichts gebracht. Ich hielt es für angezeigt, wenn der Verlag sich einmal bei dem Blatt erkundigte, ob es überhaupt etwas über das Buch bringen wird, von dem es ja ein Rezensionsexemplar erhielt. Dies nur als Anregung wenn es Ihnen sinnvoll erscheint. Ich persönlich bin über die F.Z. sehr verstimmt. Ich habe in diesen Tagen auf Grund des Arierparagraphen des Beamtengesetzes die *venia legendi* entzogen bekommen (mein Vater ist jüdischer, meine Mutter arischer Abstammung). Ich möchte Sie nur fragen, ob Sie bei Ihrem Verlag irgendeine Chance, z.B. philosophisches Lektorat, Zeitschriftentätigkeit oder was immer Ihnen geeignet für mich sähen. Ich möchte am liebsten in Deutschland bleiben; es wird mir aber nur möglich sein, wenn es hier überhaupt noch eine Funktion

für mich gibt [...]”⁴⁶ La posibilidad de quedarse en Alemania no pudo hacerse realidad y el que la recensión de Kracauer sobre Kierkegaard fuera el pretexto del *Frankfurter Zeitung* para quitarse a Kracauer de encima espeluzna literalmente. Wiesengrund tuvo que emigrar para escapar del nacionalsocialismo y regresó a la Alemania pacificada en 1949 como profesor en la Universidad de Frankfurt y autor, junto a Max Horkheimer, de *Dialektik der Aufklärung*. A partir de ese momento, y como Theodor W. Adorno, su filosofía empezó a ejercer lentamente influencia en la Alemania violentamente pacificada. Una influencia que por la “historia efectual” del nacionalsocialismo, no tuvo en cuenta el libro sobre Kierkegaard. El comentario que tira de la lengua de los dos libros sobre Kierkegaard que es esta tesis de doctorado puede entenderse frente a esta no-recepción de los mismos como un fragmento de historia escrita por los perdedores⁴⁷.

El marxismo no interpreta: tabús del Instituto de Investigación Social

Pero no sólo el extremo nacionalsocialismo condenó a la filosofía expuesta en los libros sobre Kierkegaard al estado estacionario de la punta de la lengua. El otro extremo, el marxismo existente en la época con que el que Wiesengrund toma sobre todo contacto a través de Horkheimer y el resto de miembros del *Institut für Sozialforschung*, tampoco contribuye a la difusión de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* con mucho entusiasmo. Más bien todo lo contrario. Tras la muerte de Carl Grünberg, Horkheimer pasa de ser profesor asistente a director del *Institut für Sozialforschung*⁴⁸. Su primera propuesta de una teoría crítica para el Instituto de Investigación Social que ha pasado a conocerse con el nombre de “materialismo interdisciplinar”⁴⁹ sugiere

⁴⁶ Carta inédita de Wiesengrund a Siebeck 15.09.1933.

⁴⁷ La tesis de que los que escriben la historia son los vencedores es afirmada por Walter Benjamin en las tesis “Sobre el concepto de historia”. En ellas es evidente la oposición de Benjamin al nazismo victorioso en la época. Recuperando lo que en nacionalsocialismo hizo que se perdiera, quizá sea posible escribir un fragmento de una exótica historia de eso que se perdió en el camino de la victoria. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Hrsg. Von Gérard Raulet, *Kritische Gesamtausgabe Band 19*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

⁴⁸ El Institut für Sozialforschung fue fundado en 1924, el joven Privadozent Max Horkheimer se convierte en su director ya en 1931. Sobre la temprana teoría crítica de Horkheimer, Alfred Schmidt, *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung*, Stuttgart: Reclam 1981, p. 9-26.

⁴⁹ Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München: Hanser Verlag, p. 13.

una revisión tanto del idealismo como del materialismo clásicos mediante la investigación empírica desde una perspectiva multidisciplinar de los problemas sociales⁵⁰. Wiesengrund – y en ello insistiré en el capítulo sobre “Die Aktualität der Philosophie” –, está defendiendo en esta época, frente a esa investigación materialista interdisciplinar, la idea de interpretación históriconatural que se relaciona con el materialismo a través de la estética y no de la ciencia. Aunque partiendo de nuevo de la escritura conjunta de *Dialektik der Aufklärung*, la recepción de la obra adorniana supone que Horkheimer y Adorno siempre trabajaron juntos, esto no se puede aplicar en ningún caso a las concepciones filosóficas que ambos defienden en 1930. Prueba de la distancia que existe en este momento entre la propuesta filosófica de Wiesengrund y la posición de Horkheimer se halla, por ejemplo, en esta carta a Kracauer en la que Wiesengrund expresa la reacción que tuvo Horkheimer, “Gutachter” junto a Paul Tillich, cuando leyó *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*: “Horkheimer ha leído todo el capítulo y está pasmado, lo encuentra en todo caso inauditamente difícil, más difícil que el libro sobre el Barroco. Ahí no puedo ayudar, está en las cosas. He desenmascarado el carácter mítico-demoníaco del concepto de existencia de Kierkegaard, si eso no se deja traducir en suebo-marxista, yo no soy capaz de hacer nada en contra.”⁵¹ Hay que enfatizar – y esto tampoco suele subrayarse en la bibliografía secundaria – que Horkheimer contribuyó, como asistente de Hans Cornelius, a que *Ursprung des deutschen*

⁵⁰ El nuevo programa para el *Institut für Sozialforschung* es expuesto por Horkheimer el 24 de enero de 1931 en “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main: Fischer 1988.

⁵¹ “Horkheimer hat das ganze Kapitel gelesen und ist entzückt, findet es allerdings unerhört schwierig; schwieriger als das Barockbuch. Ich kann da nicht helfen, es liegt an den Sachen. Ich habe den mythisch-dämonischen Charakter von Kierkegaards Existenzbegriff aufgedeckt, wenn sich das nicht ins Suebo-Marxistische übersetzen lässt, so vermag ich nichts dagegen zu tun.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 25.07.1930.

Trauerspiels no fuera aceptado en la Universidad de Frankfurt como escrito de Habilitación de Walter Benjamin. Wiesengrund está absolutamente del lado de Benjamin en este momento, tanto en lo personal, como en lo teórico-práctico-interpretativo y mucho más cercano al Benjamin de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Horkheimer fue, junto a Tillich, "Gutachter" de la habilitación de Wiesengrund. Wiesengrund tuvo más suerte a este respecto que Benjamin, pero en todo caso, es sorprendente el exceso de neutralidad y la clara distancia que explicita Horkheimer en el "Gutachten" sobre el Kierkegaard de Wiesengrund. "Me gustaría unirme al informe del señor Tillich y apoyar la autorización de W. [Wiesengrund] para las siguientes pruebas de habilitación. Se manifestará en ellas, como creo, que tiene las facultades para ejercer una actividad completamente honorable para nuestra Facultad en la Universidad. Esto lo digo con la conciencia de que, tanto la dirección de su interés filosófico, como los métodos de pensamiento del escrito de habilitación depositado no están emparentados con mis aspiraciones filosóficas propias. Cuando W. [Wiesengrund] cree haber salvado en el pensamiento de K. [Kierkegaard] precisamente la esperanza y la conciliación, ha dado con ello expresión a una creencia teológica de base que apunta a una de mis intenciones filosóficas radicalmente distintas y eso es palpable en cada frase. Pero sé que detrás de este trabajo no se esconde sólo una fuerte voluntad de verdad, sino también la fuerza para promover la filosofía en posiciones importantes."⁵² La antipatía filosófica entre Horkheimer y

⁵² "Ich möchte mich daher dem Gutachten des Herrn Tillich anschließen und es befürworten, W. zu den weiteren Habilitationsleistungen zuzulassen. Es wird sich, wie ich glaube, dabei herausstellen, daß er die Fähigkeiten dazu besitzt, eine für unsere Fakultät durchaus ehrenvolle Tätigkeit an der Universität zu entfalten. Dies sage ich in dem Bewußtsein, daß sowohl die philosophische Interessenrichtung wie auch die Denkmethode und die sprachliche Formung der vorgelegten Habilitationsschrift meinen eigenen philosophischen Bestrebungen nicht verwandt sind. Wenn W. [Wiesengrund] am K. [Kierkegaard]schen Denken gerade die Hoffnung und die Versöhnung gerettet zu haben glaubt, so hat er dadurch einer theologischen Grundüberzeugung Ausdruck gegeben, die auf eine von Der meinigen radikal verschiedene

Wiesengrund es evidentemente mutua. Tampoco conviene olvidar que Wiesengrund no llegó a ser nunca miembro del *Instituto de Investigación Social* en la Alemania anterior al nacionalsocialismo. Sólo en la emigración, y posiblemente por el estado de excepción de las circunstancias, Horkheimer lo aceptó como tal. Un Wiesengrund totalmente desconocido hasta ahora insulta en esta época directamente al círculo de intelectuales miembros del *Institut für Sozialforschung* de este modo: “No se debe dar a estos imbéciles los puntos de ataque y se debe permanecer en la esfera de la interpretación constructiva. Esfera que a sus señorías no les gusta soportar y en la que se sienten crónicamente incómodos, contra la que ellos no obstante nada pueden cuando les salta a los ojos finalmente la corrección de los hallazgos. Es todo.”⁵³ Filosóficamente incorrecta, esta tesis construirá la concepción de la filosofía como interpretación en Wiesengrund así como su exótico e idiosincrásico modo de fagocitar el materialismo también en su oposición concreta a lo que, algunos años después, se hará conocido como proyecto de teoría crítica de Horkheimer y con él el *Institut für Sozialforschung* como “materialismo interdisciplinar”. En “Die Aktualität der Philosophie” dice Wiesengrund respecto de la relación de esta idea de interpretación con el materialismo⁵⁴: “Aquí se debe buscar la aparentemente

philosophische Intention hinweist, und diese ist in jedem Satze spürbar. Aber ich weiß, dass hinter dieser Arbeit nicht bloß ein starker philosophischer Wahrheitswille steht, sondern auch die Kraft, die Philosophie an wichtigen Stellen zu fördern.“ *Universitätsarchiv Frankfurt am Main*, UAF, Abt. 134, Nr. 4, Bl. 33. Debo agradecer al *Universitätsarchiv* de *Frankfurt am Main* permitirme el acceso a estos “*Gutachten*”.

⁵³ “Man soll den Dummköpfen gar nicht die Angriffspunkte geben und lieber in unserer Sphäre der konstruktiven Interpretation verbleiben, die die Herrschaften zwar nicht leiden mögen und bei der sie sich chronisch unbehaglich fühlen, gegen die sie aber um so weniger etwas vermögen, als ihnen die Richtigkeit der Befunde schließlich doch in die Augen springt. C'est tout.” Carta de Adorno a Kracauer del 26.05.1930.

⁵⁴ La conexión de la interpretación y materialismo es tratada ya por Sergio Sevilla Segura en: “La hermenéutica materialista”, *Quaderns de filosofia i ciència*, Valencia 2005. Este artículo alentó tempranamente esta investigación y abrió la perspectiva de conexión de lo que la tradición

tan sorprendente y extrañada afinidad que existe entre la filosofía interpretante y cualquier tipo de pensamiento que rechaza del modo más severo la representación de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de la realidad sin intenciones a través de la agrupación de los elementos aislados analíticamente e iluminación de lo real por la fuerza de esa interpretación: ese es el programa de todo verdadero conocimiento materialista, un programa, al que el comportamiento materialista hace tanto más justicia, cuanto más se distancia de cualquier tipo de 'sentido' de sus objetos y cuanto menos se relaciona con un sentido implícito, por ejemplo religioso.”⁵⁵ Esa concepción de la interpretación históriconatural como materialismo, frente a la idea de “materialismo interdisciplinar” de Horkheimer y otras concepciones del marxismo como la de Lukács que son importantísimas en la época, es otra posibilidad que quedó en la punta de la lengua y que trataré de convertir en expresión de una filosofía actual, incluso contra la concepción de la inicial teoría crítica del Instituto de Investigación Social.

filosófica considera normalmente inconexo: la idea de interpretación filosófica y el materialismo que enfatiza clásicamente, frente a la teoría, el momento de praxis.

⁵⁵ “Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdete Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden vor der Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung der intentionslosen Wirklichkeit durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem 'Sinn' seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht.“ 2, 336

1. LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA A LA FILOSOFÍA

“Man [muß] durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch, um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen.”

“Se tiene que atravesar el desierto de hielo de la abstracción para alcanzar concisamente el filosofar concreto.”

Walter Benjamin

El programa de lo no programático

El viernes 8 de mayo de 1931 Wiesengrund pronuncia su lección inaugural como asistente de profesor en la Universidad de Frankfurt: “Die Aktualität der Philosophie”⁵⁶. Wiesengrund intenta exponer en ella de un modo programático, lo que no volverá a suceder en las exposiciones posteriores de su pensamiento, las tareas que le quedan a la filosofía tras la descomposición histórica de los aparentemente férreos sistemas idealistas. Esta conferencia fue pronunciada unos meses después de la defensa de su habilitación sobre *Die Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*⁵⁷. Frente a la clásica recepción de esta conferencia como prolegómeno de *Dialektik der Aufklärung*⁵⁸, defenderé aquí que

⁵⁶ En el Theodor W. Adorno Archiv pueden consultarse dos manuscritos mecanografiados de esta conferencia datados el 7 de mayo de 1931. Ts 21718-21731 y Ts 21732-21745. Estos manuscritos mecanografiados difieren ligeramente de la versión del texto que se publicó en el primer volumen de los *Gesammelte Schriften* de Theodor W. Adorno. Recurriré a ellos cuando las diferencias con el texto publicado sean relevantes

⁵⁷ El *Rigorousum* del escrito de habilitación tuvo lugar exactamente el 16 de febrero de 1931 en la Universidad de Frankfurt.

⁵⁸ Como expuse ya en la introducción, la tendencia a interpretar las conferencias de principios de 1930 como pre-estadios de *Dialektik der Aufklärung*, entendida esta como filosofía de la historia, es común en la bibliografía más reciente sobre la obra de Adorno. Ejemplos paradigmáticos de

“Die Aktualität der Philosophie” es una exposición programática de una filosofía concretada como interpretación históriconatural que Wiesengrund ha construido en su habilitación sobre Kierkegaard. “Die Aktualität der Philosophie” es por ello el único texto en que Wiesengrund expone rozando lo sistemático esta idea de filosofía como interpretación que está emergiendo en la culturalmente efervescente y políticamente contradictoria Alemania alrededor de 1930. Ya anticipé que esta exposición sistemática de su filosofía como interpretación falsea en su gélida abstracción el núcleo íntimo de la interpretación⁵⁹. No obstante y por ello, facilita el primer contacto con una concepción de la filosofía reorientada como interpretación, que sólo tiene razón de ser en su ejercicio concreto. El intento de presentar programáticamente en esta lección inaugural lo anti-programático de esta idea de interpretación fracasa incluso como mero intento, como confiesa Wiesengrund a su amigo Siegfried Kracauer pocos días después de pronunciarla. “Por cierto que tu carta fue lo único agradable que surgió a propósito de la lección inaugural. Te la adjunto y al respecto quiero sólo decir que me decidí por esa forma relativamente programática (que es tan poco adecuada para mí) porque todos deseaban escuchar en conceptos claros y convincentes lo que quiero de la filosofía. Cuando eso sucedió, no le pareció bien a nadie.”⁶⁰

esta tendencia son, entre muchos: Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990; Soung-Suk, Noh, *Die Selbstkritik und 'Rettung' der Aufklärung: Untersuchungen zum Begriff der Aufklärung in der 'Dialektik der Aufklärung' von Horkheimer und Adorno*, Frankfurt am Main: Lang, 2000. Clásicos por su enorme influencia por lo que respecta a la recepción son: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

⁵⁹ Es esa quizás la razón por la que Adorno nunca publica esta conferencia en vida. El texto se publica por primera vez en 1973 en el primer volumen de los *Gesammelte Schriften*.

⁶⁰ “Es war übrigens Dein Brief das einzig Erfreuliche, was bei der ganzen Antrittsvorlesung herauskam. Ich lege sie Dir bei und will zur Sache nur sagen, daß ich mich zu der relativ programmatischen Form (die mir wenig angemessen ist) allein darum entschloß, weil alle immer

Un antiacadémico en la Academia

No obstante, o precisamente quizás por este esfuerzo de Wiesengrund por ser programático, la conferencia fue duramente rechazada por los asistentes. “A Wertheimer le dio de rabia y turbación un llanto compulsivo; Tillich encontró la forma malsonante por su tono categórico; Mannheim echó pestes y para Horkheimer (junto a Leo, que se ha convertido en su mosca tse-tsé y satélite) no fue lo suficientemente marxista.”⁶¹ Este rechazo sólo puede valorarse en su ambivalencia. Por un lado anticipa siniestramente ya en el punto cero de la carrera universitaria de Wiesengrund, el fracaso académico de su concepción de la filosofía como interpretación. Por otro lado, ese mismo rechazo es simultáneamente expresión de la reacción de defensa de los asistentes frente a un programa filosófico que, debido a su extraterritorialidad y consiguiente distancia abismal

wieder in klaren und bündigen Worten zu hören begehrten, was ich nun eigentlich von der Philosophie wolle. Als es nun geschah, war es keinem Recht [...]” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 29.05.1931.

⁶¹ “Wertheimer bekam vor Wut und Aufregung einen Weinkampf; Tillich fand die Form anstößig wegen ihres bestimmten Tones; Mannheim schimpfte und Horkheimer (samt Leo, der sich völlig zu dessen Tsetser und Trabanten entwickelt hat) war es nicht marxistisch genug.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 29.05.1931. Entre los asistentes que confirma esta cita tenemos pues al el sociólogo de la ciencia Karl Mannheim, el teólogo Paul Tillich que acababa de ocupar la cátedra de Max Scheler en Frankfurt, el teórico de la *Gestalt* Max Wertheimer, Max Horkheimer y Leo Löwenthal. Es muy interesante observar que en esta época Wiesengrund considera tanto a Horkheimer como al “marxismo” que él defiende con Löwenthal, enemigos. Se trata de una prueba más de la tesis que expuse en la introducción: la interpretación históriconatural, aunque conecta en muchos puntos con el marxismo, nada tiene que ver con el que defiende Horkheimer en esta época. En el semestre de invierno de 1931, Horkheimer dirigió un *Colloquium* sobre “*Differenz zwischen Idealismus und Materialismus*” en el *Institut für Sozialforschung* en el que, entre otros, participaron Löwenthal, Wiesengrund y Carl Dreyfuss. Los protocolos del mismo son muy ilustradores respecto a las diversas posiciones frente al idealismo y materialismo de cada participante. Wiesengrund se muestra muy crítico frente a Horkheimer. Los protocolos están publicados en: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr (Eds.) Band 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Frankfurt am Main: Fischer 1985, p. 367-393.

respecto a las filosofías académicas dominantes en la época, no puede ser percibido⁶². “Todo eso no es sorprendente. No encaja ahí, no quiero ni hacer ciencia ni construir una visión del mundo, sino lo que quiero hacer es algo fundamentalmente distinto, que no encaja en las categorías académicas y que irrita a la gente que en lo fundamental quiere seguir preguntando aristotélica o hegelianamente por el sentido del ser [...] El sentimiento de un completo aislamiento intelectual se hace tanto más profundo en tanto que se muestra en la polémica inmanente con las visiones del mundo vigentes.”⁶³ La filosofía presentada por Wiesengrund en esta conferencia inaugural es intempestiva (*unzeitgemäß*)⁶⁴, y su gesto básico es compartido por un círculo de intelectuales al que pertenecen los todavía infames pensadores de lo exótico Walter Benjamin⁶⁵, Ernst Bloch y Siegfried Kracauer. Un gesto filosófico se mueve incestuosamente entre lo estético

⁶² Del estado emocional en que quedó Wiesengrund tras la lectura de esta conferencia en Frankfurt da cuenta esta confesión a Kracauer: “No te puedes hacer una idea del enfado, la tempestad de odio, la resistencia y la maldad que me ocasionó la conferencia. // Von dem Ärger, der Flut von Haß, Widerstand und Bosheit, die mir der Vortrag eingetragen hat, kannst Du Dir keinen Begriff machen.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 29.05.1931.

⁶³ “Das alles ist ja gar nicht verwunderlich. Ich passe nicht herein, ich will keine Wissenschaft machen und keine Weltanschauung, sondern eben etwas prinzipiell anderes, was zu den akademischen Kategorien ganz disparat steht und was die Leute erbittert, die im Grunde ganz doch immer noch aristotelisch oder hegelianisch nach dem Sinn von Sein fragen möchten [...] Das Gefühl der völligen geistigen Isolation wird um so drückender, je mehr es sich in der immanenten Auseinandersetzung mit den geltenden Anschauungen erweist.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 29.05.1931.

⁶⁴ He publicado algunos artículos sobre la influencia de Nietzsche en la filosofía adorniana, en la que por ello no voy a insistir aquí. Vanessa Vidal: “Adornos Wertschätzung der Größe Nietzsches”, in: Renate Reschke/ Volker Gerhart (Hrsg.): *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzscheforschung - Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 17, Berlin: Akademie Verlag, 2011; *Id.*, “Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno”, in: Renate Reschke/ Volker Gerhardt (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche - Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment. Nietzscheforschung - Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 13, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

⁶⁵ La enorme influencia de Walter Benjamin en el pensamiento de Wiesengrund será tratada intensamente en los capítulos 6 y 7. Al respecto: René Buchholz, “‘Verschränkung von Natur und Geschichte’. Zur Idee der ‘Naturgeschichte’ bei Benjamin und Adorno”, en: René Buchholz / Joseph A. Kruse, *‘Magnetisches Higezogensein oder Schauernde Abwehr’. Walter Benjamin (1842-1940)*, Stuttgart – Weimar 1994.

y la filosofía coqueteando con la el marxismo y la literatura en la periferia de la academia. Walter Benjamin le escribe al respecto: “[...] he leído su lección inaugural en conjunto y la he estudiado en detalle. También he hablado con Ernst Bloch al respecto y él me ha dado a leer su carta. Para volver a mí mismo: está fuera de toda duda que este trabajo está conseguido, que, precisamente en su corta extensión, expone de una forma muy penetrante pensamientos esenciales que provienen de nuestro círculo y posee las cualidades, como dijo Apollinaire *pour faire date*. Que la relación de los pensamientos en cuestión con el marxismo, como afirma Bloch, está forzada, me parece correcto; pero de sobra fundada y probablemente demostrable en todas partes donde el marxismo no es 'usado' de manera miserable sino que se trabaja con él, y esto significa para todos nosotros, que se lucha con él.”⁶⁶ Esta cita de Benjamin vuelve a poner de manifiesto las diferencias de una propuesta filosófica que Wiesengrund comparte en la época con Kracauer, Benjamin y Bloch como “nuestro círculo”, no sólo frente a la filosofía

⁶⁶ “[...] daß ich Ihre Antrittsvorlesung zusammenhängend gelesen und im Einzelnen studiert habe. Ich habe auch mit Ernst Bloch über sie gesprochen und er hat mir auch Ihren Brief zu lesen gegeben. Um zu mir zu kommen: außer Zweifel steht mir, daß diese Arbeit als ganze geglückt, daß sie gerade in ihrer Kürze eine sehr eindringliche Fixierung wesentlichster Gedanken aus unserm Kreis darstellt und daß sie alle Qualitäten besitzt *pour faire date* wie Apollinaire sagte. Daß die Verbindung der fraglichen Gedanken mit dem Materialismus stellenweise, wie Bloch behauptet, forciert sei, finde ich richtig, aber durch die geistige Situation vollauf begründet und wahrscheinlich überall nachweisbar, wo der Marxismus nicht nach Strich und Faden 'angewandt' sondern mit ihm gearbeitet und das heißt, für uns alle, mit ihm gerungen wird.” Theodor W. Adorno / Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Henri Lonitz (Ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, Carta de Wiesengrund a Benjamin del 17.07.1931. Sobre la relación entre Benjamin, Bloch y Kracauer en esta época es interesante el artículo de: Carlos Eduardo Jordão Machado, “La crítica (materialista) del mundo (discontinuo) de las cosas. Sobre *Dirección única* (Benjamin), *Rastros* (Bloch) y *Los empleados* (Kracauer)”, publicada en: Miguel Vedada, *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Herramienta 2008, p. 67-79.

académica, sino frente al anti-académico marxismo emergente en la época, entre otros lugares, en el *Institut für Sozialforschung*⁶⁷ o la propuesta ortodoxa de Lukács.

El idealismo se diluye: actualidad de la crítica

Aunque pueda decirse de otras muchas maneras, Wiesengrund ve el epicentro de la crisis del idealismo de principios del XX en la disolución de los conceptos de totalidad y de razón. “La crisis del idealismo equivale a una crisis de las pretensiones filosóficas de totalidad. La razón autónoma – esa era la tesis de todos los sistemas idealistas – debía ser capaz de desarrollar el concepto de realidad e incluso toda la realidad a partir de sí misma.”⁶⁸ La crisis del idealismo se expresa en la pérdida de confianza teórica en que el mundo es cognoscible desde la razón y la a menudo complementaria suposición de que lo real es transparente para ella y sensato. “Quien hoy elija el trabajo filosófico como profesión (*Beruf*) debe renunciar desde el principio a la ilusión con la que antes comenzaban los proyectos filosóficos: la de que es posible comprender con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real.”⁶⁹ La crítica al idealismo tiene doble filo. De un lado, Wiesengrund critica la razón como facultad subjetiva, cuestionando que la razón sea capaz de conocer desde sí la realidad. De otro lado, en el ámbito objetivo, duda de la idea de la totalidad ontológica de lo real que comparte el

⁶⁷ En el capítulo siguiente profundizaré en las diferencias entre la idea de investigación social que defiende Horkheimer en su lección inaugural como director del Instituto de Investigación Social: “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung.*” En: Max Horkheimer, op. Cit.

⁶⁸ “Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruchs gleich. Die autonome ratio – das war die These aller idealistischen Systeme – sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln.” 1, 326

⁶⁹ “Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen.” 1, 325

predicado de racionalidad que la hace cognoscible para la razón como facultad subjetiva. La Escuela de Marburgo, el vitalismo de Georg Simmel, Heinrich Rickert, la fenomenología de Husserl, su viraje ontológico por parte de Max Scheler y posteriormente Martin Heidegger, y el positivismo del Círculo de Viena, son algunos de los intentos en la época de hacer frente a esta pérdida de confianza en la razón como facultad subjetiva y como razón objetiva⁷⁰. Lo común a estas filosofías aparentemente tan distintas es que intentan, cada una a su manera, hacer frente a la crisis del idealismo. La estrategia teórica de Wiesengrund es exponer estas filosofías señalando tanto los momentos en que van más allá del idealismo como los momentos en que siguen encarcelados de uno u otro modo en su inmanencia. Para Wiesengrund, la filosofía sólo puede recuperar su actualidad negando los momentos regresivos descubiertos en las filosofías que le son contemporáneas. Los diversos momentos criticados a otras concepciones filosóficas son los momentos que su filosofía en tanto que “actual” presentada en “Die Aktualität der Philosophie” habrá de evitar: “[...] porque la cuestión de la actualidad de la filosofía sólo puede plantearse con precisión a partir del entramado de preguntas y respuestas.”⁷¹ Wiesengrund critica en esta conferencia la fenomenología de Husserl, las ontologías de Scheler y Heidegger, el existencialismo de Kierkegaard, el vitalismo y el positivismo. Un periplo por esta

⁷⁰ La crítica puede aplicarse pues tanto al idealismo trascendental kantiano como al absoluto hegeliano. “Weder läßt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unterstellen, die ihr den Sinn zuwies; noch läßt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen. Sie ist für die Philosophie verloren und damit deren Anspruch auf die Totalität des Wirklichen im Ursprung getroffen. // Ni la plenitud de lo real, como totalidad, se deja subordinar a la idea de un ser que le asignaría el sentido, ni la idea de lo existente se deja construir a partir de los elementos de lo real. Esta plenitud se ha perdido para la filosofía y con ella se ha dado un golpe al origen de la/su pretensión a la totalidad de lo real.” 1, 325-326

⁷¹ “[...] weil einzig aus der geschichtlichen Verflechtung der Fragen und Antworten die philosophische Aktualitätsfrage präzis sich ergibt.” 1, 331

crítica nos permitirá recoger los puntos que la filosofía que Wiesengrund habrá de evitar si quiere ser consecuente.

La paradoja de la fenomenología

Dentro de las escuelas neokantianas alemanas de mayor relevancia en la época, la Escuela de Marburgo⁷² intenta ir más allá del sujeto transcendental kantiano como garante último del conocimiento, mostrando que hay un saber independientemente de él, objetivo y contenido en los juicios lógicos. Pero, aunque objetiva, la excesiva generalidad de su concepción lógica⁷³ hace imposible la verificación de contenidos epistemológicos concretos, con lo que el progreso frente al idealismo clásico es imperceptible. El intento frontalmente opuesto de hacer frente al derrumbamiento del idealismo, la filosofía de la vida del también neokantiano Georg Simmel⁷⁴, se orienta frente a la tendencia lógica de la Escuela de Marburgo irracionalistamente. Ello permite a la filosofía de la vida mantener la cercanía a los contenidos concretos de la existencia, pero sólo al precio de una arbitrariedad inaceptable para Wiesengrund. Lo viviente concebido irracionalistamente acaba convirtiéndose en mera inmediatez, en “concepto de naturaleza oscuro”⁷⁵. Entre estos dos extremos, racionalismo – lógica – e irracionalismo – filosofía de la vida – y como intento de aplicar esa objetividad lógica a lo concreto y casi irracional, se mueve la fenomenología de Edmund

⁷² Entre sus representantes, casi olvidados hoy, hallamos a Hermann Cohen o Paul Natorp.

⁷³ Esta es expuesta por Natorp principalmente en *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig: B. G. Teubner, 1910.

⁷⁴ Probablemente Wiesengrund esté pensando en *Filosofía del dinero*. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe in 24 Bände: Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

⁷⁵ 1, 326

Husserl⁷⁶. “Él [Husserl] ha arrancado a la psicología el concepto de una intuición que se da originariamente y con ello ha recuperado, gracias a la formación del método descriptivo, una confianza en el análisis de lo finito que ésta había perdido desde hacía tiempo frente a las ciencias particulares.”⁷⁷ El método de “intuición de esencias” (*Wesensschau*)⁷⁸ debe garantizar la objetividad de esa “intuición originaria” y finita. No obstante la importancia de ese método fenomenológico, Wiesengrund considera que la verdadera novedad que introduce Husserl es la idea de lo “dado no-deducible” (*unableitbare Gegebenheit*). Lo “dado no-deducible” es un intento de corregir la abstracción con que se concibe el objeto idealista, como espacio, tiempo y categorías, sustituyéndolo por un objeto concretamente dado y no completamente reductible a lo lógico o subjetivo. Pero a pesar del progreso que implica este descubrimiento de lo dado no-deducible en tanto que corrección del concepto idealista de objeto, para conocerlo, Husserl sigue operando desde un concepto de razón todavía peligrosamente semejante al modelo idealista⁷⁹. “Pero no puede dejarse de reconocer – y el hecho de que Husserl hablara abiertamente sobre ello da cuenta de la pura y gran franqueza de su pensamiento –, que los análisis de lo dado en Husserl permanecen en relación en su totalidad con un sistema inexpresable del idealismo trascendental, cuya idea finalmente está

⁷⁶ La fenomenología husserliana es un tema recurrente en la obra de Adorno. Ya escribió su tesis de doctorado bajo la dirección del neokantiano Hans Cornelius sobre *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* y después, en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, vuelve a ocuparse intensiva y críticamente de la fenomenología de Husserl.

⁷⁷ “Er [Husserl] hat den Begriff der originär gebenden Anschauung der Psychologie entrissen und in der Ausbildung der deskriptiven Methode der Philosophie eine Zuverlässigkeit der begrenzten Analyse zurückgewonnen, die sie längst an die Einzelwissenschaften verloren hatte.” 1, 327

⁷⁸ Wiesengrund no cita aquí ninguna obra de Husserl, aunque resulta bastante claro que se está refiriendo a: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Elmar Holenstein (Hrsg.), 1975 y *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ursula Panzer (Hrsg.), 1985. Ambas publicadas hoy en: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner Verlag.

⁷⁹ 1, 328

formulada en Husserl; que el ‘tribunal de la razón’ sigue siendo la última instancia para la relación entre la razón y la realidad.”⁸⁰ La fenomenología de Husserl parte por ello de una paradoja: su intención básica es conocer mediante ese “método de intuición de esencias” un objeto que, en tanto que “dato no-deducible” va más allá del concepto idealista de objeto en tanto que espacio, tiempo y categorías. Pero en última instancia, el único modo que permite a la fenomenología husserliana de asegurar la objetividad de ese conocimiento sigue siendo el idealista “tribunal de la razón”. “La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que, con las mismas categorías que creó el pensamiento subjetivo postcartesiano, intente ganar una objetividad que estas mismas intenciones contradicen desde el origen.”⁸¹ El mérito del descubrimiento fenomenológico de “lo dado no-deducible” es el acercamiento de la filosofía a la realidad concreta, pero esa concreción se esfuma al intentar conocerla desde la razón concebida todavía desde el “fondo inexpressado” idealista. No obstante esta crítica, Wiesengrund continuará la búsqueda inaugurada por la fenomenología de una garantía para la objetividad del conocimiento de lo concreto que esté más allá del sujeto idealista, mediante una *Metakritik der Erkenntnistheorie*⁸². Es lo que en *Minima Moralia* expresa con

⁸⁰ “Aber es lässt sich nicht verkennen – und das Husserl es offen aussprach, erweist die große und reine Aufrichtigkeit des Denkens -, daß die Husserlschen Gegebenheitsanalysen allesamt auf ein unausdrückliches System des transzendentalen Idealismus bezogen bleiben, dessen Idee bei Husserl schließlich auch formuliert ist; daß die 'Rechtsprechung der Vernunft' die letzte Instanz für das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit bleibt [...]” 1, 328

⁸¹ “Es ist die tiefe Paradoxie aller phänomenologischen Intentionen, daß sie vermittelt der gleichen Kategorien, die das subjektive, nachcartesianische Denken hervorgebracht hat, eben jene Objektivität zu gewinnen trachteten, der diese Intentionen im Ursprung widersprechen.” 1, 327

⁸² Wiesengrund se doctoró en filosofía en 1924 ya con un trabajo sobre Husserl: *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. En sus primeros años de emigración en Oxford (1934-1937) empezó a escribir la metacrítica a la fenomenología que se publicó en 1956 como: *Die Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 5, 7-244. Rolf Tiedemann escribe en la Notiz a propósito de ese texto: “Él [Adorno] caracterizaba lo caracterizaba todavía en 1968 como el libro más importante para él después de *Negative Dialektik*. Sobre todo le gustaba remitirse a la introducción como un

intensidad plástica la metáfora del “[...] gesto de Münchhausen, que sale de la ciénaga tirándose a sí mismo de la coleta [...]”⁸³

Valores inválidos

Wiesengrund prosigue su crítica a las filosofías de la época abordando el “tránsito a la fenomenología material (*Übergang in die 'materiale Phänomenologie'*)”⁸⁴ de Max Scheler⁸⁵, como primer intento histórico de corregir la abstracción y el subjetivismo que acaba predominando en la fenomenología de Husserl⁸⁶. La intención de la fenomenología material de Scheler es alcanzar de hecho esa concreción que quedaba vetada en Husserl por el excesivo protagonismo que sigue teniendo la razón idealista en el “método de intuición de esencias”. Pero su ontología material sólo alcanza lo concreto al precio de un retroceso teórico por detrás de Husserl, que podría compararse, según Wiesengrund, a un retroceso de Kant a Wolff. Ya que: “El tránsito a la 'fenomenología material' sólo se ha realizado de modo aparente y al precio de la fiabilidad del resultado que sólo podía concederse desde el método

trabajo que contiene, junto al artículo '*Der Essay als Form*' de las *Notas sobre literatura I*, de modo más seguro en programa de su filosofía. / Er [Adorno] bezeichnete es [das Buch] noch 1968 als das ihm selbst nächst der *Negativen Dialektik* das wichtigste seiner Bücher. Vor allem auf die Einleitung pfliegte er hinzuweisen als auf diejenige Arbeit, die neben dem Aufsatz '*Der Essay als Form*' aus den '*Noten zur Literatur I*' noch am ehesten ein Programm seiner Philosophie enthalte.“ 5, 386

⁸³ “[...] der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht.” 4, 83

⁸⁴ 1, 328

⁸⁵ Probablemente Wiesengrund está pensando en Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Hamburg: Meiner 2014.

⁸⁶ Wiesengrund tampoco cita a qué obra de Scheler se está refiriendo expresamente aquí. Pero supongo que se trata de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle: Niemeyer 1913.

fenomenológico.”⁸⁷ La objetividad que, aunque sólo formalmente, sí queda asegurada en la fenomenología de Husserl, se esfuma en el viraje a la ontología material. Lo material en Scheler es mera hipóstasis de una ontología resultado de la absolutización de algunos valores arbitrarios – y católicos para más *inri* –. Eso muestra “[...] que el tránsito de la fenomenología de la región formal-idealista a la región objetiva no pudo realizarse sin salto y de modo claro, sino que las imágenes de una verdad suprahistórica, que alguna vez una filosofía proyectó seductoramente sobre el fondo de una doctrina católica cerrada, se perdieron y desintegraron en el momento en que fueron buscadas de hecho en una realidad, en cuya captación consistía el programa de la 'fenomenología material'.”⁸⁸ Esa realidad, ya sin la objetividad que sólo garantizaban los valores católicos, queda reducida a “ciego impulso” y convierte lo supuestamente material de la ontología en una realidad vitalista en tanto que “dinámica sin límites y no dominada”⁸⁹.

Existentes: Kierkegaard y Heidegger

Martin Heidegger pronunció el 24 de enero de 1929 una conferencia en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt sobre “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*” que impresionó con consecuencias a Wieselgrund. Es la única vez que los dos filósofos coincidieron en un espacio y ello literalmente, pues parece

⁸⁷ “Der Übergang in die 'materiale Phänomenologie' ist nur scheinhaft geraten und um den Preis jener Zuverlässigkeit des Befundes, die allein den Rechtsgrund der phänomenologischen Methode gewährte.” 1, 328

⁸⁸ “[...] daß der Übergang der Phänomenologie aus der formal-idealistischen in die materiale und objektive Region nicht sprunglos und zweifelsfrei gelingen konnte, sondern daß die Bilder übergeschichtlicher Wahrheit, die einmal jene Philosophie auf dem Hintergrund der geschlossenen katholischen Lehre so verführerisch entwarf, sich verwirrten und zersetzten, sobald sie einmal in eben jener Wirklichkeit aufgesucht wurden, deren Erfassung ja gerade das Programm der “materialen Phänomenologie” ausmacht.” 1, 328-329

⁸⁹ “[...] grenzenlose und unbeherrschten Dynamik” 1, 329

que sólo coincidieron en él en tanto que cuerpos. Por lo que respecta a su pensamiento, y a pesar de ser contemporáneos y partir por ello de problemas similares, las soluciones que proponen se oponen diametralmente. Ya en las dos conferencias de principios de 1930, “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte”, Wiesengrund comienza a articular una crítica a la ontología heideggeriana que hallará su expresión final en 1964 con la publicación de *Jargon der Eigentlichkeit*. La idea de filosofía como interpretación que presenta en ellas puede descifrarse, además de como respuesta a esa conferencia de Heidegger⁹⁰, como crítica precoz a *Sein und Zeit*⁹¹. Los dos libros sobre Kierkegaard, *Jargon der Eigentlichkeit* y *Negative Dialektik*, son ejemplos de la presencia manifiesta de Heidegger como interlocutor en la obra adorniana⁹². Heidegger, por el contrario, ignora reticente la filosofía adorniana hasta su muerte⁹³. Punto de partida y autor que influye aunque de modo muy distinto a ambos es Kierkegaard. El existente

⁹⁰ Wiesengrund tampoco cita explícitamente en la conferencia ninguna obra de Martin Heidegger. En mi exposición trataré de completar con bibliografía la exposición de Wiesengrund. Martin Heidegger, “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”, III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Gesamtausgabe Band 80*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Este volumen y con él la conferencia de Heidegger todavía no se ha publicado. Solicité en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach el acceso a la conferencia para esta investigación pero lamentablemente me fue denegado.

⁹¹ Además de posiblemente como respuesta a la conferencia que escuché en directo en Frankfurt, el texto de Heidegger que Wiesengrund no cita explícitamente en ningún momento es, evidentemente, *Sein und Zeit*. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band 2, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

⁹² Un artículo muy interesante al respecto es: Hermann Schweppenhäusser, “Verleumdete Aufklärung. Zur ontologischen Adornokritik.” En: *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.

⁹³ Las posibles coincidencias así como disidencias entre el pensamiento de Adorno y el de Heidegger han sido intensivamente estudiadas por Hermann Mörchen en estas dos obras. Mi lectura difiere bastante de la expuesta por él. Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980 y Id. *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. También en: Friedrich Glauner, *Sprache und Weltbezug: Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Freiburg – München: Friedrich Glauner 1997 y la tesis doctoral de Dietmar Walther, *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno (Jargon der Eigentlichkeit) und Pierre Bordieu (Die politische Ontologie Martin Heideggers)*, Inauguraldissertation 1983.

kierkegaardiano es recibido en la época como intento de llenar de concreción al sujeto que, tanto el idealismo kantiano como el hegeliano, habrían concebido todavía demasiado metafísicamente⁹⁴. Esas son las intenciones que tiene Heidegger cuando introduce el “*Dasein*” en *Sein und Zeit*. Por ello, dependiendo del modo en que ambas filosofías conciben el *Dasein*, se pueden poner de manifiesto las diferencias abismales entre estas tres filosofías, centrales no sólo en el siglo XX, sino claves en el paisaje filosófico contemporáneo. La posición de Wiesengrund respecto al *Dasein* es crítica. En los fragmentos siguientes mostraré que el programa de Wiesengrund de una filosofía como interpretación no propone sólo una alternativa al fracaso del existencialismo de Kierkegaard como intento de salir del idealismo con el *Dasein*. Más allá de eso, su concepción de la filosofía como interpretación – y en esto coincide en el gesto primitivo, siempre primitivo con Heidegger – puede entenderse ya como una crítica a la hermenéutica de la facticidad del segundo Heidegger, después del *Kehre*⁹⁵.

El existente como salida del idealismo absoluto

La “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”⁹⁶ de Heidegger es presentada por Wiesengrund ya en 1931 como un nuevo esfuerzo por virar desde la fenomenología hacia lo concreto superando el anclaje en la subjetividad trascendental y el formalismo que Heidegger acierta en advertir también en el

⁹⁴ Tsutomu B. Yagi, “*Beyond Subjectivity: Kierkegaard's Self and Heidegger's Dasein*”, p. 60, <http://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/TBen%20Yagi.pdf>

⁹⁵ Las conferencia de Freiburg “*Vom Wesen der Wahrheit*” de 1930 es paradigmática por lo que respecta al giro respecto de la ontología fundamental de *Sein und Zeit* y la hermenéutica de la facticidad. Puede que Wiesengrund tuviera referencias indirectas de la misma.

⁹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. Cit., p. 21-27.

proyecto fenomenológico de su maestro Husserl⁹⁷. De otro lado, la concreción de esa ontología ha de dejar de lado el dogmatismo católico que hacía pecar al giro ontológico de Scheler. Para superar esto, entre otras cosas, Heidegger plantea la novedad de “la pregunta por el sentido del ser”⁹⁸. Un momento central para formular “la pregunta por el sentido del ser” es, como se acaba de decir, la reapropiación de Heidegger del existente kierkegaardiano. “De todos los conceptos de Kierkegaard, el de existente es el de mayor vigencia contemporánea.”⁹⁹ La radical novedad que introduce Kierkegaard con su concepto de existente radica en que éste ser la primera crítica histórica al “pensador abstracto” cuyo paradigma es, para Kierkegaard, Hegel y su sistema filosófico en tanto que Saber Absoluto¹⁰⁰. Dada la importancia histórica de este gesto filosófico, no sólo a principios del XX sino también en la actualidad, amplío aquí la crítica de Wiesengrund en “Die

⁹⁷ La corrección de estas insuficiencias que Heidegger ve en la fenomenología de Husserl se realiza principalmente con la introducción del historicismo de Dilthey y la introducción del existencialismo kierkegaardiano reformulado como *Dasein*. En este fragmento expondré la crítica adoniana al existencialismo y en los capítulos siguientes detallaré la crítica de Wiesengrund al historicismo de Dilthey y Heidegger y con él, indirectamente, al círculo hermenéutico que sigue operando reformulado desde hermenéuticas tan dispares como las de Hans-Georg Gadamer o Jaques Derrida. Interesante a este respecto es el libro de Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, especialmente p. 92-130.

⁹⁸ “Die Frage nach dem Sinn von Sein” en: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. Cit., p. 3-15.

⁹⁹ “Von allen Begriffen Kierkegaards ist der des Existierens gegenwärtig der wirksamste.” 2, 99

¹⁰⁰ “La filosofía de Kierkegaard está determinada totalmente por su lucha apasionada contra el sistema hegeliano. Él lleva esta relación a la oposición entre el pensador abstracto o científico y el pensador subjetivo o existencial. El pensador abstracto, que él ver corporeizado sobre todo en Hegel, desarrolla en su pensamiento un sistema cerrado; pero éste alcanza esta cerrazón sólo en la medida en que él prescinde de sí mismo como pensante o, como Kierkegaard expresa muy drásticamente, lo deja de lado, “se esconde un bastón. // Kierkegaards Philosophieren ist ganz durch seinen leidenschaftlichen Kampf gegen das Hegelsche System bestimmt. Er bringt das Verhältnis auf den Gegensatz zwischen dem abstrakten oder wissenschaftlichen und dem subjektiven oder existierenden Denker. Der abstrakte Denker, den er vor allem in Hegel verkörpert sieht, entwickelt in seinem Denken ein geschlossenes System, aber er erreicht diese Geschlossenheit nur dadurch, daß er von sich selbst als dem Denkenden absieht oder, wie Kierkegaard es sehr drastisch ausdrückt, ihn beiseitestellt, 'wie man einen Stock wegstellt'.” Otto Friedrich Bollnow, “Kierkegaard und die Existenzphilosophie”. Versión digital en: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/Kierkegaard.pdf>

Aktualität der Philosophie” al concepto de existente en Kierkegaard y su versión *Dasein* en Heidegger. Para ello introduciré elementos del capítulo IV de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. La importancia de esta crítica radica en que la intención final de ambos es la salida del sistema hegeliano mediante la concreción en la concepción del sujeto, rebautizado como “existente”. Allí la crítica de Wiesengrund a Kierkegaard y Heidegger es más exhaustiva y desvela que el existente no se aleja tanto de la metafísica idealista como su concepto pretende. Esta crítica me parece de central importancia porque, en definitiva, tanto la ontología, como los existencialismos y derivados vitalistas de ellos hasta nuestros días parten de 'la existencia' como hogar de lo concreto oponiéndola a la abstracción en que transcurren todas las filosofías que acaban fundamentándose en una u otra revisión del idealismo absoluto. Es por ello una crítica intempestiva que rememoro en tanto que aplicable a la filosofía tempestiva.

Kierkegaard: el inexistente existente

Heidegger inspira en Kierkegaard el concepto de *Dasein* que presenta sistemáticamente en *Sein und Zeit*¹⁰¹, Wiesengrund advierte ya en 1931 que se trata ahí de concepciones distintas del concepto de existente. “La pregunta ontológica como pregunta por el 'sentido del ser-ahí' es derivada hoy de antemano de él [Kierkegaard]. Sin duda el discurso sobre el 'sentido' es equívoco en el origen. En Kierkegaard el ser-ahí no quiere ser entendido como un modo de ser, incluso si fuera uno, que se abre a sí mismo. Para él no se trata de una 'ontología

¹⁰¹ Un análisis comparativo del existente kierkegaardiano y el *Dasein* heideggeriano lo encontramos por ejemplo en: Michael Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger*, New York: Humanities Press, 1954. Tsutomu B. Yagi, “Beyond subjectivity: Kierkegaard's self and Heidegger's *Dasein*”. <http://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/TBen%20Yagi.pdf>

fundamental', que ha de ser buscada en la 'analítica existencial del ser-ahí'. La pregunta por el sentido del ser-ahí no es para él la pregunta por lo que el ser es propiamente. Sino más bien: por lo que le da un sentido al ser-ahí, sin-sentido para sí mismo."¹⁰² Kierkegaard, a diferencia de Heidegger, no concibe la existencia como algo ontológico, como un modo de ser. Muy distintamente a como lo interpreta Heidegger, el danés se pregunta más bien cómo puede llenarse de sentido un existente insensato. La pregunta no es ontológica, piensa Wiesengrund: sino que el existente kierkegaardiano ha de moverse hasta encontrar un sentido que se ha perdido históricamente. Así el existente en Kierkegaard es más dialéctico que ontológico. "No el ser del ente – las ideas son el objeto de su filosofía [de Kierkegaard], tal y como ellas ascienden en el movimiento del existente sin permanecer en él. El existente no se interpreta a sí mismo a través del sentido: sino que se separa de lo insensato, de la contingencia."¹⁰³ El existente kierkegaardiano se mueve paradójicamente buscando un sentido que está – todavía – en lo trascendente y, que, en tanto que trascendente, es radicalmente distinto de la inmanencia en que el existente insensato se interpreta a sí mismo. Ello es lo que expresa la idea 'paradoja'¹⁰⁴, central para Wiesengrund en la filosofía del danés: el existente insensato ha de moverse – y en este movimiento, y a pesar de su crítica a Hegel, es dialéctico aunque Kierkegaard critique la mediación (*Vermittlung*)

¹⁰² "Die ontologische Frage als Frage nach dem 'Sinn von Dasein' wird heute vorab aus ihm [Kierkegaard] herausgelesen. Freilich die Rede vom 'Sinn' ist äquivok im Ursprung. Bei Kierkegaard will nicht Dasein verstanden werden als eine Weise von Sein, wäre es auch eine, die sich selbst 'erschlossen' ist. Ihm geht es nicht um eine 'Fundamentalontologie', die 'in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden' muß. Die Frage nach dem 'Sinn' von Dasein ist ihm nicht die, was Dasein eigentlich sei. Sondern vielmehr die: was dem Dasein, sinn-leer für sich selber, einen Sinn gebe." 2, 99

¹⁰³ "Nicht das Sein des Seienden – die Ideen sind der Gegenstand seiner Philosophie, wie sie in der Bewegung des Daseins aufsteigen ohne in diesem zu verbleiben. Durch 'Sinn' legt sich nicht Dasein selber aus: es scheidet sich von Sinnlosem, von Kontingenz." 2, 99

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, Philosophische Brocken, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Jena: Eugen Diederichs 1910.

hegeliana – hacia la búsqueda de un sentido que no está en la existencia como 'modo de ser', sino en la transcendencia. La paradoja y la dialéctica – no mediada – entre immanencia y transcendencia que ella implica, son una diferencia crucial frente a la “analítica del existenciario”¹⁰⁵. Wiesengrund escribe: “Pero la paradoja de un 'sentido' que no es puesto por el sujeto como identidad de 'la unidad de lo finito y lo infinito', pero no obstante sólo debe estar contenido en la 'reflexión de la interioridad' – esa paradoja es no es sino la ley de la propia interioridad sin objeto de Kierkegaard, que tiene su lugar histórico. La ininterrumpida polémica contra Hegel y la metafísica especulativa no quieren, como sí lo hace la filosofía existencial en la actualidad, separar la interpretación del *Dasein* de un sentido transcendente, del que está más seguro que el propio Hegel en su época. Sino que él [Kierkegaard] quiere conservar la conciencia inmanente como escenario – ya veremos que barroco – en que aparece el sentido transcendente, mientras que en Hegel, el ente transcendente debe ser inmanente. Lo real es racional.”¹⁰⁶ El existente kierkegaardiano, “escenario” insensato en que han de aparecer las ideas sensatas, sigue confiando, como también lo hacía Hegel, en que el sentido descansa en la transcendencia. La cuestión es cómo hacerlo inmanente: cómo hacer que lo racional aparezca en ese “escenario” real. La ontología heideggeriana, en cambio,

¹⁰⁵ Aunque revisado, Heidegger sigue usando en *Sein und Zeit* el método fenomenológico y por ello metodológicamente se sitúa, evidentemente, en una distancia abismal respecto de la dialéctica.

¹⁰⁶ “Denn die Paradoxie eines 'Sinnes', der nicht als 'Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit' durch Subjekt in Identität gesetzt wird, dennoch aber nur in der 'Reflexion der Innerlichkeit' soll gelegen sein – diese Paradoxie ist nichts als das Gesetz von Kierkegaards objektloser Innerlichkeit selber, welche ihren historischen Ort hat. Kierkegaard unablässige Polemik gegen Hegel und die spekulative Metaphysik möchte nicht, gleich der gegenwärtigen Existentialphilosophie, von der Daseinsauslegung einen transzendenten Sinn fernhalten, dessen er sich sicherer meint als Hegel jemals. Vielmehr möchte er als Schauplatz dem erscheinenden transzendenten Sinn immanentes Bewußtsein bewahren, während er bei Hegel transzendentem Seienden immanent sein soll. Das wirkliche ist vernünftig.” 2, 101

tratará de despedirse de esa suposición del sentido en la transcendencia, veremos a qué precio.

La muerte no existe

La supuesta novedad de la “pregunta por el ser” es “desvelada” precozmente por Wiesengrund como vieja, pues: “En Heidegger, por lo menos en los escritos publicados, en lugar de aparecer la pregunta por las ideas objetivas y el ser objetivo, aparece la de lo subjetivo; la exigencia de la ontología material es reducida al ámbito de la subjetividad y ésta busca en su abismo lo que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad.”¹⁰⁷ Para Wiesengrund, la apropiación que hace Heidegger de Kierkegaard sigue siendo demasiado formalista. En el *Dasein* habita demasiado cerca del idealismo subjetivo, lo que hace difícil fundamentar en última instancia la *Fundamentalontologie*, que quiere ser objetiva¹⁰⁸. El proyecto de una *Fundamentalontologie* no se sostiene en la

¹⁰⁷ “Anstelle der Frage nach den objektiven Ideen und dem objektiven Sein ist bei Heidegger, wenigstens in den publizierten Schriften, die subjektive getreten; die Forderung der materialen Ontologie ist auf den Bereich der Subjektivität reduziert und sucht in deren Tiefe, was sie in der offenen Fülle der Wirklichkeit nicht aufzufinden vermag.” 1, 329

¹⁰⁸ Esta cercanía a la subjetividad idealista que toda conserva el *Dasein* a pesar de su pretensión de un estatus ontológico que Wiesengrund ya advierte en 1930 ha sido subrayada por muchos autores posteriores. Así, Otto Friedrich Bollnow describe así la posición que juega en *Sein und Zeit* el existencialista: “El tratamiento del hombre se convierte por ello en centro de la totalidad de la ontología y desde ese punto de vista ontológico es realizado todo el análisis remontándose a los orígenes del existente (humano) en *Ser y tiempo*. Quizás el mejor modo en que se puede interpretar el planteamiento de la 'ontología fundamental' es como una renovación del planteamiento kantiano de una filosofía trascendental, porque también para él [Heidegger] la comprensión del ser es tomada de la comprensión del hombre. // Die Behandlung des Menschen ist dadurch in den Mittelpunkt der gesamten Ontologie getreten, und unter diesem ontologischen Gesichtspunkt ist in *Sein und Zeit* die weit ausholende Analyse des (menschlichen) Daseins durchgeführt worden. [...] Man kann den Heideggerschen Ansatz bei der “Fundamentalontologie” vielleicht am besten als eine Erneuerung des Kantischen transzendentalphilosophischen Ansatzes deuten, weil auch bei ihm der Weg zum Verständnis des Seins über das Verständnis des

analítica del *Dasein* como fundamento. La diferencia clave que Wiesengrund ve entre Kierkegaard y Heidegger en este punto es que Heidegger elimina la trascendencia de la fe que es lo que en último término garantiza el sentido del existente en Kierkegaard. Heidegger, en cambio, “desvela” el “sentido del ser” en la profundidad (*Tiefe*) en que “está arrojado” (*Geworfensein*) ese *Dasein*¹⁰⁹. “Pero salto y negación dialéctica del ser subjetivo constituyen aquí también su única justificación: sólo que el análisis de lo dado, en que Heidegger sigue en relación con la fenomenología y que lo distingue en principio de la especulación idealista de Kierkegaard, niega la trascendencia de una fe y del acceso a ella a través del sacrificio del espíritu subjetivo y, en lugar de ello, reconoce sólo una trascendencia en el ser-así (*Sosein*) vital, ciego y oscuro: en la muerte.”¹¹⁰ El “ser para la muerte” es lo que en último término garantiza el sentido del *Dasein*. Pero en este gesto Wiesengrund ve, al tiempo que un distanciamiento a la trascendencia que postulaba Kierkegaard, un acercamiento de la ontología Heidegger al vitalismo de

Menschen genommen wird. “ Otto Friedrich Bollnow, *“Heideggers neue Kehre“*, p. 2. Versión digital en: <http://otto-friedrich-bollnow.de/doc/HeideggerKehre.pdf>

¹⁰⁹ Curiosamente, y las palabras de Wiesengrund en esta conferencia son anticipación onírica, una de las autocorrecciones que Heidegger introduce en el *Kehre* es considerar que el *Dasein* no es suficiente para que en él se muestre el sentido del ser. En *“Vom Wesen der Wahrheit“* (1930) reconoce que la verdad no puede “desvelarse” sólo para el *Dasein*. En *“Der Ursprung des Kunstwerks“* (1935) considera que la verdad “sucede” (*geschieht*) a través de la obra de arte. Las diferencias entre este concepto de verdad que sucede ontológicamente en el arte y la relación entre arte y verdad en Kierkegaard y Wiesengrund las esbozaré en los capítulos siguientes. Martin Heidegger, *“Vom Wesen der Wahrheit“* en: Gesamtausgabe, Band 34, Von Wesen der Wahrheit, Herausgegeben von Herman Mörchen, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1997, Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Mit der “Einführung” von Hans-Georg Gadamer und der ersten Fassung des Textes (1935), RoteReihe Band 48, Frankfurt am Main: Klostermann 2012.

¹¹⁰ “Aber Sprung und dialektisches Negat des subjektiven Seins machen auch hier dessen einzige Rechtfertigung aus: nur daß die Analyse des Vorfindlichen, in der Heidegger Phänomenologie verbunden bleibt und von Kierkegaards idealistischer Spekulation sich prinzipiell unterscheidet, die Transzendenz des Glaubens und ihre spontane Ergreifung im Opfer des subjektiven Geistes verwehrt und stattdessen allein noch eine Transzendenz zum vitalen Sosein, blind und dunkel, anerkennt: im Tode.” 1, 329-330

Georg Simmel¹¹¹. Aunque Simmel hable desde categorías subjetivas y Heidegger supuestamente desde la ontología, en sus análisis de los fenómenos concretos, los resultados a que llegan ambos son – expresado existencialistamente – angustiosamente similares: tanto el *Dasein* como el *Sosein* son ontología, pero meramente subjetiva y concebida en el fondo como irracional. Parafraseando a Hegel: lo real no es racional porque el existente es irracional. “La transcendencia de la muerte en Simmel se distingue de la de Heidegger sólo en tanto que ella permanece en categorías psicológicas mientras Heidegger habla en ontológicas, sin que en la cosa misma – digamos, en el análisis del fenómeno de la angustia – pueda encontrarse un método seguro de distinción. [...] Con el concepto de 'estar-arrojado', que es puesto como la única condición del ser del hombre, la vida se convierte en tan ciega y carente de sentido en sí misma como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte es incapaz de otorgarle un sentido positivo tanto aquí como allí.”¹¹²

¹¹¹ “Sólo es necesario darse cuenta de este punto de vista en la estrechez de las categorías existenciales heideggerianas de arrojamiento, miedo y muerte, que no pueden conjurar la plenitud de lo real, y el puro concepto de vida desgarrar completamente el proyecto ontológico de Heidegger en sí. / Es bedarf allein der Einsicht in die Enge der Heideggerschen Existentialkategorien Geworfenheit, Angst und Tod, die ja die Fülle des Lebendigen nicht zu bannen vermögen, und der pure Lebensbegriff reißt den Heideggerschen Ontologieentwurf vollends an sich.” 1, 331

¹¹² “[...] die Transzendenz des Todes bei Simmel unterscheidet von der Heideggerschen sich allein dadurch, daß sie in psychologischen Kategorien verbleibt, wo Heidegger in ontologischen redet, ohne daß in der Sache – etwa der Analyse des Angstphänomens – ein sicheres Mittel der Unterscheidung mehr auffindbar wäre. [...] Mit dem Begriff der 'Geworfenheit', der als letzte Bedingung menschlichen Seins angesetzt ist, wird das Leben so blind und sinnleer bei sich selber, wie es nur in der Lebensphilosophie war, und der Tod weiß ihm einen positiven Sinn hier so wenig zuzumessen wie dort.” 1, 330-331

2. INTERPRETACIÓN

“Was glänzt, ist Dreck”
“Lo que brilla es suciedad”

Arnold Schönberg

Actualidad de la ciencia

Después de exponer críticamente los problemas que los principales proyectos filosóficos de principios del siglo XX evidencian para salir de la encrucijada idealista, Wiesengrund aborda en “Die Aktualität der Philosophie” la relación de la filosofía con la ciencia. La cuestión es si la filosofía está capacitada para seguir respondiendo legítimamente a las grandes cuestiones filosóficas tradicionales: “[...] si después del fracaso de los últimos grandes esfuerzos existe todavía en general una adecuación entre las preguntas filosóficas y la posibilidad de su respuesta: o si, muy al contrario el resultado propio de la historia de los problemas filosóficos es la imposibilidad de responder a las preguntas filosóficas cardinales.”¹¹³ Una vez mostrado que la fenomenología de Husserl, la ontología de Scheler y Heidegger y el vitalismo no son capaces de “responder a las preguntas filosóficas cardinales”, Wiesengrund trata la cuestión de la “liquidación” de la filosofía por la ciencia. “[...] Toda filosofía que no depende ya hoy de la seguridad del estado espiritual y social existente sino de la verdad, se

¹¹³ “[...] ob nach dem Scheitern der letzten großen Anstrengungen überhaupt noch eine Angemessenheit zwischen den philosophischen Fragen und der Möglichkeit ihrer Beantwortung besteht: ob nicht vielmehr das eigentliche Ergebnis der jüngsten Problemgeschichte die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen sei.” 1, 331

enfrenta ella misma al problema de la liquidación de la filosofía.”¹¹⁴ Las desarrolladas ciencias de principios del siglo XX están en condición de abordar problemas ontológicos y epistemológicos de los que hasta ahora se había ocupado la filosofía y ésta ha de plantearse la posibilidad de su liquidación en las diversas ciencias. ¿Son las ciencias la alternativa al derrumbe del idealismo? ¿Reflejan ellas en el mundo “desencantado” las sagradas cuestiones clásicas de la teoría del conocimiento? Wiesengrund afirma: “La liquidación de la filosofía no ha sido emprendida nunca con tanta seriedad como por la ciencia, en primer lugar por la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace ya tiempo que las ciencias particulares, también las ciencias naturales matemáticas, se han liberado del aparato conceptual naturalista que las había subordinado a la teoría del conocimiento idealista durante el siglo XIX y han corporeizado completamente el contenido objetivo de la crítica epistemológica.”¹¹⁵ La amenaza de disolubilidad de la filosofía en las ciencias surge en gran parte de la “actualidad” de la ciencia en la época de la propuesta filosófica del Círculo de Viena¹¹⁶. La cercanía alcanzada en gran parte gracias al

¹¹⁴ “[...] jede Philosophie, der es heute nicht auf Sicherheit des gestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber.” 1, 331

¹¹⁵ “Die Liquidation der Philosophie ist mit kaum je dagewesenem Ernst von der Wissenschaft, zumal der logischen und mathematischen, in Angriff genommen; einem Ernst, der sein eigentliches Gewicht darum hat, weil längst die Einzelwissenschaften, auch die mathematischen Naturwissenschaften, der naturalistischen Begriffsapparatur sich entledigt haben, die sie im neunzehnten Jahrhundert gegenüber den idealistischen Erkenntnistheorien unterlegen machte, und den Sachgehalt der Erkenntniskritik sich vollständig einverleibten.” 1, 331-332

¹¹⁶ Wiesengrund tuvo probablemente un primer contacto con la “Escuela de Viena” durante los meses de marzo a agosto de 1925, cuando se trasladó a Viena para estudiar composición en el “Círculo Schönberg”. Este contacto no es académico ni oficial, pues lo que le lleva a Viena es la composición y no la filosofía. Conviene señalar aquí que, después de que los nacionalsocialistas le quitaran la *venia legendi*, Wiesengrund intentó que Heinrich Gomperz, profesor defensor del empirismo crítico en Viena, reconociera su habilitación sobre Kierkegaard. Éste la rechazó alabando por otro lado *Logik der Forschung*, que Karl R. Popper le mandó casi al mismo tiempo. Heinz Steinert: *Adorno in Wien*, Frankfurt am Main: Fischer 1993, p. 45 y 172 ss. Aunque no puedo aquí profundizar en esto, podría decirse que “la disputa del positivismo en la sociología

Círculo de Viena entre filosofía y ciencias particulares (*Einzelwissenschaften*) “[...] ha de verse como uno de los resultados más felices de la reciente historia del espíritu [...]”¹¹⁷. Frente a la clásica argumentación filosófica que afirma que la ciencia se está apropiando ajenamente de terrenos pertenecientes a la filosofía desde tiempos ancestrales, Wiesengrund defiende que la concreta delimitación de los problemas que pueden solucionar las ciencias autónomamente es muy positiva para la filosofía. Pues así: “Ella [la filosofía], bajo la presión del ataque empirista, desterrará de sí todas las cuestiones que, en tanto que específicamente científicas, son propias de las ciencias particulares y enturbian las cuestiones propiamente filosóficas.”¹¹⁸ La determinación de las cuestiones propiamente científicas ayuda así a despejar a menudo demasiado nublado cielo filosófico. De ahí que una filosofía que quiera ser “actual” no puede separarse de los problemas corporeizados en los objetos que investigan las ciencias particulares. “Con esto no quiero decir que la filosofía tuviera que volver a abandonar, ni tampoco suavizar, el contacto con las ciencias particulares que por fin ha vuelto a recuperar [...] Muy al contrario. La filosofía sólo puede obtener plenitud material y concreción de los problemas basándose en el nivel alcanzado en la actualidad por las ciencias particulares.”¹¹⁹ La concreción que la filosofía puede obtener gracias a las ciencias más avanzadas no convierte a la filosofía en “instancia de control”¹²⁰ de las ciencias particulares, no la sitúa en un metanivel como hace el Círculo de Viena y

alemana” comienza ya alrededor de 1930 en Viena sin que Wiesengrund y Popper se conozcan personalmente todavía.

¹¹⁷ “[...] zu den glücklichsten Resultaten der jüngsten Geistesgeschichte rechnet [...]” 1, 333

¹¹⁸ “Sie [Philosophie] wird unter dem Druck des empiristischen Angriffs alle die Fragestellungen aus sich verbannen, die als spezifisch wissenschaftliche den Einzelwissenschaften gebühren und die philosophischen Problemstellungen trüben.” 1, 333

¹¹⁹ “Ich meine das nicht so, als ob die Philosophie den Kontakt mit den Einzelwissenschaften, den sie endlich wiedergewonnen hat und den erlangt zu haben wieder aufgeben oder auch nur lockern sollte. Im Gegenteil. Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können.” 1, 333

¹²⁰ 1, 332

algunos de sus desarrollos posteriores. La filosofía no es instancia de control sobre las ciencias, sino que está al mismo nivel que las ciencias coincidiendo en la concreción con que concibe el objeto de conocimiento¹²¹. Con esta afirmación de la necesaria afinidad entre filosofía y ciencia al ocuparse de objetos concretos, Wiesengrund está rechazando indirectamente todas las concepciones anti-científicas de la filosofía que ven, frente a la ciencia, la verdad en la expresión estética subjetiva. Está en contra de lo que nosotros quizás llamaríamos filosofía postmoderna y él llama: “[...] poesía filosófica, cuyo no-compromiso con la verdad sólo es superado por su distancia frente al arte y su inferioridad estética; mejor ya liquidar lapidariamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares que venir con un ideal poético que no es sino un disfraz ornamental para pensamientos falsos.”¹²² Volveré sobre ello cuando exponga la idea de filosofía como poesía (*Dichtung*) en dos libros sobre Kierkegaard, así como mi crítica a las recepciones postmodernas de *Dialektik der Aufklärung*.

La filosofía interpreta lo que la ciencia investiga

Aunque ciencia y filosofía coinciden en la concreción con que conciben el objeto del que se ocupan, Wiesengrund marca una diferencia de base entre

¹²¹ Esta reflexión de Adorno en 1931 sobre la posible liquidación o disolución (*Auflösung*) de la filosofía en las diversas ciencias particulares, contiene ya muchos de los argumentos que Adorno utilizará cuando en 1960 discuta con Karl Popper, Hans Albert y Jürgen Habermas sobre el papel de la sociología en tanto que ciencia particular y su relación con la filosofía. Theodor W. Adorno u.a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969.

¹²² “[...] philosophischer Dichtung, dessen Unverbindlichkeit von der Wahrheit allein noch von seiner Kunstfremdheit und ästhetischer Inferiorität übertroffen wird; man sollte schon lieber die Philosophie bündig liquidieren und in Einzelwissenschaften auflösen, als mit einem Dichtungsideal ihr zu Hilfe kommen, das nichts anderes als eine schlechte ornamentale Verkleidung falscher Gedanken bedeutet.” 2, 332. El mismo argumento es utilizado por Carnap contra la filosofía de Heidegger. Rudolf Carnap: *“Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”*, *Erkenntnis* 2, 1931, p. 220-241.

ambas. Esta diferencia no está en las tareas propias de cada una ni en su estatus ontológico, sino que se trata más bien de una diferencia en el “comportamiento”¹²³ que adoptan respecto al objeto de conocimiento. “La diferencia central reside más bien en que las ciencias particulares aceptan sus resultados como algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía concibe ya el primer resultado con que se encuentra como indicio (*Zeichen*) que le incumbe descifrar. Dicho llanamente: la idea de la ciencia es la investigación, la de la filosofía, la interpretación.”¹²⁴ La diferencia entre el científico y el filósofo no radica en que cada uno se ocupe de objetos distintos, sino del modo en se comportan ante el mismo objeto. La ciencia ve ese objeto, resultado de su investigación, como algo dado, ontología estática por completa. La actitud del filósofo ante el objeto es, en cambio, la de no aceptarlo como algo definitivo y cabal. La filosofía ve en él un indicio insensato de algo que no puede aceptar sin más sino que ha de descifrar. Con ello, Wiesengrund presenta la filosofía actualizada como interpretación como descifre de indicios, como rastreo de huellas en un objeto que la ciencia acepta como prueba concluyente¹²⁵. Este objeto pone el punto final de la investigación científica siendo el principio de la filosofía como interpretación – pero sólo en lo temporal¹²⁶, pues ambas han de

¹²³ Volveré sobre este “comportamiento” y su relación con la interpretación en los capítulos siguientes.

¹²⁴ La traducción castellana que se le ha dado a '*Zeichen*' hasta ahora es 'signo', lo que hace que se pierda la peculiaridad que introduce esta idea de interpretación. 'Indicio' me parece más coherente con la concepción de descifre que Wiesengrund está proponiendo, como veremos en lo que sigue. “Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: daß die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung.” 1, 334

¹²⁵ El hecho de que no se afirme que el objeto ha de concebirse como un indicio es consecuencia de las reservas de Wiesengrund frente a toda ontología adialéctica.

¹²⁶ Expondré en los capítulos siguientes que no por ello esta filosofía como interpretación se convierte en el búho de Minerva.

permanecer en la inmanencia de lo concreto –. Más allá de esto, este “comportamiento” que ve en el indicio no simplemente algo dado, sino algo insensato que está por descifrar, puede relacionarse, aunque Wiesengrund todavía no lo hace explícito, con la crítica, en tanto que actitud interpretativa cuestiona con permanente transitoriedad lo que aparece como definitivo¹²⁷. La filosofía, con Hölderlin, “salva peligrosamente” su “actualidad” convirtiéndose en interpretación que descifra los resultados concretos que la investigación científica acepta como indubitables. Para esta concepción de la interpretación lo definitivo se convierte en indicio de lo provisional. Ahí, monadológica, la “paradoja perpetua” de esta peculiar hermenéutica. “En esto radica la paradoja más grande, quizás la paradoja perpetua: en que la filosofía tiene que proceder interpretando constantemente y con la pretensión de verdad, sin poseer nunca una clave segura de la interpretación; en el hecho de que no le están dados nada más que indicios fugitivos, indicios que desaparecen en las figuras enigmáticas de lo existente y sus extravagantes entrelazamientos.”¹²⁸ La concepción ontológica – si es que a este cúmulo de “indicios fugitivos” se le puede seguir llamando ontología – que ya no subyace, sino que expresa la inmanencia de esta idea de interpretación, no implica un mero giro (*Kehre*) sino una “disolución” de las concepciones ontológicas clásicas y las no tan clásicas, como la supuestamente “radical pregunta por el ser” de Heidegger. Pues es idealismo llevado a la consecuencia

¹²⁷ En esta formulación de la filosofía como interpretación de los resultados que la ciencia acepta acriticamente podemos ver una especie de anticipación crítica a lo que Max Horkheimer llamará seis años después Teoría crítica en *“Traditionelle und kritische Theorie”*. Wiesengrund no expone aquí la filosofía como “teoría crítica”, sino como interpretación que, como mostraré en los capítulos sobre los libros sobre Kierkegaard, está en relación con la crítica concreta, pero no con la “teoría crítica”.

¹²⁸ “Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen.” 1, 334

última de su desaparición: “Pero la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se ha disuelto y con ello la idea de ente se ha convertido ella misma en implanteable, una idea que sólo podía estar como una estrella en clara transparencia sobre una realidad esférica y cerrada, desde que las imágenes de nuestra vida sólo están garantizadas por la historia.”¹²⁹ El ser se convierte en “indicio”, un “indicio” que no posee la “historicidad” como propiedad en tanto que no es ni “ser” ni “ente”, sino que es histórico en tanto que “fugitivo”: escapa al pensamiento al que sólo le queda jugar con esos indicios y reunirlos antes que se extingan entrelazándolos en su extravagancia. La “disolución” de la ontología clásica que Wiesengrund realiza aquí no es una mera caracterización, à la Heidegger o Dilthey, de la ontología como “historicidad”. Sino que ontología e historia se presentan al tiempo que escapan como “indicios fugitivos” que son inseparables de ese entrelazamiento entre ontología (naturaleza) e historia. Ello es lo que Wiesengrund explicitará con la idea de “historianatural” y el punto en que ésta conecta con la interpretación: de ahí interpretación históriconatural. La clásica separación entre ser y devenir en la totalidad del proceso histórico es llevada a su último extremo. Con ello se introduce la desconfianza en la facultad de la mera razón para dar cuenta de esos “indicios que desaparecen”: “La idea del ser ha desfallecido para la filosofía; no es más que un principio formal vacío, cuya dignidad arcaica sólo ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real, como totalidad, se deja subordinar a la idea del ser que le adscribiría un sentido; ni la idea del ser se dejar construir a partir de los elementos de lo real.

¹²⁹ “Die Angemessenheit von Denken an Sein als Totalität aber hat sich zersetzt, und damit ist die Idee des Seienden selber unerfragbar geworden, die einzig über einer runden und geschlossenen Wirklichkeit als Stern in klarer Transparenz stehen könnte und die vielleicht für alle Zeit dem menschlichen Auge verblaßt ist, seitdem die Bilder unseres Lebens allein durch Geschichte verbürgt sind.”¹, 325. La idea de que las “imágenes de nuestra vida sólo están garantizadas por la historia” será puesta en relación con las imágenes dialécticas los capítulos siguientes.

Ella se ha perdido para la filosofía y con ella se ha herido en el origen su pretensión a la totalidad de lo real.”¹³⁰ Sin totalidad metafísica, a la filosofía sólo le queda moverse entre naturaleza e historia.

Descifrar no es comprender

Aunque Wiesengrund no menciona en la conferencia a Wilhelm Dilthey, creo que es conveniente hacer aquí un excursus sobre la concepción general de la hermenéutica para apreciar en profundidad la novedad que el concepto de interpretación de Wiesengrund que estoy construyendo aquí implica frente a ella y otras versiones más “actuales” de la hermenéutica como la de Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer. Cuando Wiesengrund da esta conferencia, la separación que hace Dilthey, que entretanto se ha convertido en casi-canon, entre explicar y comprender¹³¹ es todavía reciente. En un principio, la distinción de Wiesengrund entre investigar e interpretar se asemeja a la distinción que hace Dilthey entre explicar y comprender. El problema que lleva a Dilthey a bifurcar objeto y método en las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu es asimismo similar al que preocupa a Wiesengrund en esta conferencia. Dilthey propone la comprensión como nuevo método para las ciencias del espíritu también como reacción de defensa a la crisis del idealismo. Dilthey delimita su filosofía del conocimiento concebido según el modelo científico en la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant y, por lo que respecta a las ciencias del espíritu, del paradigma

¹³⁰ “Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft. Weder lässt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unterstellen, die ihr den Sinn zuwies; noch lässt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen. Sie ist für die Philosophie verloren und damit deren Anspruch auf die Totalität des Wirklichen im Ursprung getroffen.” 1, 326

¹³¹ La separación es expuesta, por ejemplo, en: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

lo ofrece la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. Las ciencias naturales cuyo objeto es el mundo – sin hombres – pueden seguir “explicándolo”. En cambio, las ciencias del espíritu cuyo objeto es el mundo – humanizado –, el “espíritu objetivo” en términos hegelianos, no pueden conocer sólo mediante el método explicativo. Su finalidad es por el contrario “comprender”¹³² la totalidad de estas manifestaciones humanas, que, en tanto que “expresión”, se suponen llenas de sentido y son por ello comprensibles¹³³. Frente a la suposición metafísica de la racionalidad de lo real de la “ciencia de la experiencia de la conciencia” en la *Phänomenologie des Geistes*, Dilthey intenta construir las ciencias del espíritu, ya no desde arriba, desde el Saber Absoluto, sino desde abajo: desde la vivencia¹³⁴ (*Erlebnis*) y su relación con la vida. Esta es la “astucia” subjetiva de Dilthey para eliminar metafísica hegeliana del Saber Absoluto sustituyéndola por una conciencia histórica que conoce sus propios productos en tanto que “expresión” vital. “Tal es el sentido de su propósito de completar la crítica kantiana de la

¹³² “Hoy la hermenéutica entra en una nueva relación, que ofrece a las ciencias del espíritu una nueva tarea significativa. Ella siempre ha defendido la seguridad del comprender frente a la Skepsis histórica y la arbitrariedad subjetiva. // Heute tritt nun die Hermeneutik in einen Zusammenhang, der den Geisteswissenschaften eine neue bedeutsame Aufgabe zuweist. Sie hat immer die Sicherheit des Verstehens gegenüber der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür verteidigt.” Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, p. 268.

¹³³ “Entiendo bajo manifestaciones de la vida no sólo las expresiones que (quieren) decir o significar algo, sino del mismo modo aquéllas, que sin esa intención se nos hacen comprensibles como expresión de algo espiritual como tal. // Ich verstehe hier unter Lebensäußerung nicht nur die Ausdrücke, die etwas meinen oder bedeuten (wollen), sondern ebenso diejenigen, die ohne solche Absicht als Ausdruck eines Geistigen ein solches für uns verständlich machen.” Dilthey, op. Cit., p. 252.

¹³⁴ “En el efecto conjunto de vivenciar, entender a otras personas, de la concepción histórica de las comunidades como sujetos de efectos históricos, finalmente del espíritu objetivo, surge el saber del mundo espiritual. // In dem Zusammenwirken von Erleben, Verstehen anderer Personen, historischer Auffassung von Gemeinsamkeiten als Subjekten geschichtlichen Wirkens, schließlich des objektiven Geistes entsteht das Wissen von der geistigen Welt.” Wilhelm Dilthey, op. Cit., p. 241.

razón pura con una crítica de la razón histórica.”¹³⁵ No obstante las vivencias y sus expresiones en el mundo histórico siguen teniendo un sentido que la hermenéutica es capaz de comprender. Y aquí sigue demasiado cerca del idealismo hegeliano: también las vivencias tienen un sentido comprensible.

“Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos”

El concepto de interpretación que Wieselgrund está presentando aquí no puede enmarcarse en la tradición hermenéutica. Uno de sus supuestos básicos, y aunque formulado por Gadamer en *Wahrheit und Methode* muy posteriormente, el “círculo hermenéutico”, puede ser criticado desde lo que Wieselgrund escribe en “Die Aktualität der Philosophie”: “Además, la idea de interpretación no coincide de ninguna manera con la idea de un 'sentido' con la que muchas veces es confundida. En primer lugar no es tarea de la filosofía afirmar el sentido como dado positivamente y justificar la realidad como 'llena de sentido'. Todos esos tipos de justificación de lo existente son negados por la fragmentación misma en el ser; por mucho que nuestras percepciones sean figuras, el mundo, el texto que la filosofía ha de leer, es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él parece estar hechizado por un demonismo ciego; sí, quizás nuestra tarea sea leer para precisamente leyendo aprender a conocer mejor esos poderes demoníacos y a conjurarlos.”¹³⁶ Una filosofía que quiera ir más allá del idealismo

¹³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca: Sígueme 1977, p. 278.

¹³⁶ “Es fällt danach also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines 'Sinnes' zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird. Einmal ist nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als 'sinnvoll' darzutun und zu rechtfertigen. Jede solche Rechtfertigung des Seienden ist durch die Brüchigkeit im Sein selbst verwehrt; mögen unsere Wahrnehmungsbilder Gestalten sein, die Welt, in der wir leben und die sich anders konstituiert als aus bloßen Wahrnehmungsbildern, ist es nicht: der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden

no está en el derecho de afirmar el sentido del mundo, ni siquiera un sentido en el mundo. No es correcto proyectar en lo real las formas de nuestras percepciones subjetivas: no se puede suponer, como hacen las hermenéuticas de Dilthey, Gadamer o Heidegger, que los productos del espíritu tengan un sentido, aunque se coloque éste una insensatez como el “ser para la muerte”. Y tampoco se puede postular la racionalidad de lo real, la tesis de que en la realidad descansa ontológicamente un sentido a la espera de ser descubierto por la razón, como hacía la tesis de la identidad hegeliana. Lo real ni es racional ni es continuo. Esta doble negación de la noción de sentido en la realidad, objetivo o subjetivo, es el punto de partida de la idea de interpretación adorniana. Aunque, a primera vista, la negación del sentido que realiza esta idea de interpretación no parece ser una aportación tan original. Pues toda filosofía que supone un dualismo entre un mundo verdadero, estático e idéntico y un mundo aparente, cambiante, no-idéntico está afirmando eso: que el mundo real, objetivo y subjetivo, no tiene sentido, sino que éste descansa en el mundo eidético, dicho en la clásica terminología platónica. Sólo que esa negación del sentido de lo real va siempre acompañada en las filosofías dualistas de la afirmación de la existencia del sentido en lo trascendente¹³⁷, llámese a éste como se quiera. La interpretación que propone Wieselgrund no acepta tampoco el clásico dualismo entre real y aparente, inteligible y sensible, cuyos orígenes se remontan a la filosofía platónica. “Por otro lado, la idea de interpretación no exige la suposición de un segundo mundo, un mundo por detrás de éste que pudiera deducirse a partir del análisis del mundo aparente. El dualismo entre lo inteligible y lo empírico, tal y

Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen lernen.” 1, 334

¹³⁷ Ejemplar para mostrar esta tesis es la interpretación de Wieselgrund de la obra de *Kierkegaard*. Trataré en lo siguiente el “salto a la trascendencia” que permite en último término a la interioridad kierkegaardiana acceder al sentido.

como fue instituido por Kant y que [...] se ve ya en Platón, cuyo cielo de las ideas resulta manifiesto y accesible para el espíritu – ese dualismo es más bien propio de la idea de investigación que de la idea de interpretación – una idea de investigación que espera reducir toda pregunta a elementos dados y conocidos, con lo que nada sería más necesario que la propia respuesta.”¹³⁸ El dualismo entre sentido trascendente e insensatez inmanente no permitiría a la interpretación descifrar nada nuevo: ésta se limitaría a reducir el enigma a los elementos ya dados como sentido que habitan lo trascendente.

La identidad del “círculo hermenéutico”

El método propio de esta hermenéutica como comprensión de las sensatas exteriorizaciones del espíritu es el “círculo hermenéutico”: “Schleiermacher sigue a Friedrich Ast y a toda la tradición hermenéutico-retórica cuando reconoce como un rasgo básico y esencial del comprender que el sentido de los detalles resulta siempre del contexto y en última instancia del conjunto.”¹³⁹ El círculo hermenéutico sirve de base a esta idea de comprensión, también expuesto como tal en *Sein und Zeit* y del que Gadamer apropia para su concepción de la hermenéutica. Gadamer describe así la idea de círculo hermenéutico de Heidegger, que implicaría una corrección respecto a Ast y Schleiermacher en tanto que ya no está fundado metafísicamente, sino que está

¹³⁸ “Zum andern fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt, die durch die Analyse der erscheinenden erschlossen werden soll. Der Dualismus des Intelligiblen und Empirischen, wie Kant ihn statuiert hat und wie er wohl erst aus der nachkantischen Perspektive an Platon behauptet ward, dessen Ideenhimmel ja dem Geiste noch unverstellt und offen liegt – dieser Dualismus rechnet eher der Idee der Forschung als der Deutung zu – der Idee der Forschung, die die Reduktion der Frage auf gegebene und bekannte Elemente erwartet, wo nichts notwendig wäre als allein die Antwort.” 1, 335

¹³⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, op. Cit., p. 244.

fundado en la historicidad¹⁴⁰, ontologizada ella misma como estructura del ser: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de ese proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.”¹⁴¹ Como vimos al principio, la crisis histórica del idealismo provocaba para Wiesengrund la desconfianza en que lo real pudiera constituir una totalidad y conocerse desde la razón como tal. La actualidad de la interpretación no puede retroceder por detrás de este hecho histórico del derrumbe del idealismo suponiendo de nuevo, como hace el “círculo hermenéutico” – aunque sea disfrazado de historicidad en Heidegger –, una totalidad que en su relación con las partes aseguraría metodológicamente en último término la comprensión. Wiesengrund critica explícitamente el “círculo hermenéutico”, descifrando su afinidad con la tesis de la identidad hegeliana: “Heidegger dice que no es ningún error incurrir en el círculo sino que de lo que se trataría es de entrar en el círculo de un modo legítimo. Me siento inclinado a darle la razón a Heidegger. Pero si la filosofía ha de permanecer fiel a su tarea más propia, este entrar correctamente en el círculo no quiere decir otra cosa que el ser, que se determina a sí mismo como ser, o que se interpreta a sí mismo, en el acto de la interpretación demuestra los momentos a través de los cuales se interpreta como tal. Esa tendencia tautológica no me parece explicable sino a

¹⁴⁰ “En todo caso cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual-científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí.” *Ibíd.*, p. 332.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 333.

través de que un ser que es histórico es colocado bajo una categoría subjetiva, la historicidad. El ser histórico concebido bajo la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe conformarse a las determinaciones que le son impuestas por la historicidad. La tautología me parece que no tanto está en un trascenderse a sí mismo en la profundidad mítica del lenguaje como en un nuevo ocultamiento de la vieja tesis de la identidad de sujeto y objeto.”¹⁴² El círculo que relaciona todo y partes en tanto que método de muchas hermenéuticas no es pues, como pretende la misma comprensión, un ir más allá del sistema hegeliano: su identidad absoluta, lo engulle de nuevo.

Paradójica desaparición del enigma

La idea de interpretación de Wieselgrund, en tanto que no busca un sentido por detrás del enigma, no busca la identidad ni con el sujeto, ni con el objeto y mucho menos con lo absoluto. “Quien interpreta y con ello busca por detrás del mundo fenoménico un mundo en sí que está a la base del mundo fenoménico y lo sostiene, se comporta como aquel que quisiera buscar por detrás del enigma la copia de un ser que yacería detrás del enigma, copia que el enigma

¹⁴² “Heidegger sagt, es sei kein Fehler, einen Zirkel zu begehen, es käme darauf an, auf die rechte Weise in den Zirkel hineinzukommen. Ich bin hier geneigt, Heidegger recht zu geben. Aber wenn die Philosophie ihrer eigenen Aufgabe treu bleibt, kann dieses richtige Hineinkommen nichts anderes besagen, als das Sein, das sich selbst als Sein bestimmt oder sich selbst auslegt, im Akt der Auslegung die Momente klarmacht, durch die es sich als solches auslegt. Die tautologische Tendenz scheint sich mir durch nichts anderes zu erklären als dadurch, daß ein Sein, das geschichtlich ist, gebracht wird unter eine subjektive Kategorie Geschichtlichkeit. Das unter der subjektiven Kategorie Geschichtlichkeit befaßte geschichtliche Sein soll mit Geschichte identisch sein. Es soll sich den Bestimmungen fügen, die von Geschichtlichkeit ihm aufgeprägt werden. Die Tautologie scheint mir weniger ein sich selbst Ergründen der mythischen Tiefe der Sprache zu sein als eine neue Verdeckung der alten klassischen These der Identität von Subjekt und Objekt.” 1, 353-354. Aunque sólo puedo mencionarlo aquí de pasada, la idea gadameriana de “prejuicio” que intenta disfrazar de positividad, no es sino otro disfraz para esta tesis de la identidad.

reflejaría y que lo sustentaría: mientras que la función de la solución de enigmas es iluminar, como hacen los relámpagos, la figura del enigma y suprimirla, no perseverar por detrás del enigma hasta hacerlo igual a sí mismo.”¹⁴³ La interpretación está lograda si desaparece el enigma, no tras la reducción del enigma a elementos ya “dados” que lo llenarían de sentido: ya descansen estos en lo inmanente o lo trascendente. Esta idea de interpretación sale del sistema hegeliano afirmando que no es posible ya afirmar que el Espíritu Objetivo tenga un sentido. Lo único que se puede predicar del Espíritu Objetivo es que es un enigma, un cúmulo de indicios que la interpretación ha de descifrar¹⁴⁴. Indicios que no poseen solidez ontológica suficiente para ser incluidas ni en el esquema estático de los resultados de la ciencia ni en la sólida tradición en que se basa la hermenéutica del sentido. Igual que no existe una clave segura (*Schlüssel*) para la interpretación, tampoco existe un método que asegure su culminación, como sucede con el “círculo hermenéutico”. La interpretación carece de método, es el experimento de la “paradoja perpetua”. Adorno no declara aquí ninguna pauta para esa interpretación; sino que expone metafóricamente¹⁴⁵ el modo en que esta interpretación podría funcionar. Su modo de proceder sería análogo o similar al modo en que procedemos cuando queremos disolver un enigma o resolver un jeroglífico. “La verdadera interpretación filosófica no encuentra un sentido ya colocado previamente y recurrente por detrás de la pregunta, sino que la ilumina

¹⁴³ “Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen.” 1, 335

¹⁴⁴ A partir del capítulo 8 expondré esta concepción del Espíritu Objetivo como enigma con la ayuda del concepto de síntoma de Freud lo espero que contribuya a descifrar lo que Wiesengrund llama aquí enigma.

¹⁴⁵ Profundizaré en la relación entre metáfora, interpretación y lenguaje en los capítulos sobre los libros sobre Kierkegaard.

instantánea y momentáneamente al tiempo que la disuelve. Y así como se construyen las soluciones de enigmas, colocando los elementos singulares y descarriados de la pregunta durante el tiempo que sea necesario en posiciones diversas hasta que se unen en una figura de la que surge la solución al mismo tiempo que desaparece la pregunta, – así también la filosofía tiene que colocar durante el tiempo que sea necesario sus elementos, que recibe de la ciencia, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, tiene que hacer experimentos cambiantes, hasta que se conviertan en una figura que se hace legible como respuesta mientras al mismo tiempo desaparece la pregunta.”¹⁴⁶ El modo intuitivo – que no metódico – en que esta interpretación podría funcionar – sin poder asegurar nunca que funcione – sería mediante la combinación recurrente de los elementos que podrían constituir un problema, en el comportamiento epistemo-crítico de “esperar a Godot”¹⁴⁷, sabiendo que no llegará nunca porque en realidad no existe. Esperando que en algún momento, y transitoriamente, dibujen una figura que es legible como solución que, en su inmanencia, hace desaparecer el enigma. Godot nunca aparece pero permite la narración de la espera. Esa figura no está dada, su forma no está dibujada ni en lo inmanente ni en lo trascendente ni en los resultados de la ciencia. Hay que construirla. Lo único dado – y esto dado no es inmediatez, sino resultado mediado de la investigación científica – son los

¹⁴⁶ “Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet-, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet. “ 1, 335-336

¹⁴⁷ Samuel Beckett, *Waiting for Godot*, Stuttgart: Reclam 1987.

elementos que la pueden constituir, elementos que la filosofía puede tomar de las ciencias particulares.

Interpretación del Instituto de Investigación Social

Horkheimer, desde 1925 *Privadozent* de Hans Cornelius en la Universidad de Frankfurt, se convirtió de un salto verdaderamente cualitativo¹⁴⁸ en 1931, en Catedrático de Sociología y Director del Instituto de Investigación Social¹⁴⁹. Horkheimer había pronunciado sólo unos meses antes como director del *Institut für Sozialforschung* la conferencia: “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*”¹⁵⁰. Aunque Wiesengrund no cita en ningún momento explícitamente a Horkheimer en “*Die Aktualität der Philosophie*”, las referencias implícitas esta conferencia creo que merecen ser expuestas. En lo que sigue voy a desarrollar la diferencia que establece Wiesengrund entre “investigación” e “interpretación” como una crítica manifiesta en su latencia a esta conferencia de Horkheimer¹⁵¹. Con ello quiero mostrar que la “actualidad” de la interpretación de Wiesengrund se distancia ya desde la base

¹⁴⁸ “Horkheimer, antes de 1930, no había publicado nada más que una habilitación que pasó desapercibida, y tres, cuatro artículos conmemorativos. Tampoco su colaboración en el Instituto es digna de mención. // Horkheimer [...] hatte vor 1930 außer einer unauffälligen Habilitationsarbeit und drei, vier Gedenkartikeln nichts veröffentlicht. Auch seine Mitwirkung am Institut war kaum erwähnenswert.” Rolf Wieggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, p. 50.

¹⁴⁹ Por enfermedad de Carl Grünberg, director en esa época, el amigo de infancia Friedrich Pollock, lo sustituyó durante un tiempo. El millonario Felix Weil, que había financiado el Instituto, propuso a Max Horkheimer como nuevo director, al tiempo que creó, financiándola también privadamente, la Cátedra de Sociología en la Universidad de Frankfurt, que también ocuparía Horkheimer en tanto que condición para devenir director del Instituto. *Ibidem*, p. 19-49.

¹⁵⁰ Max Horkheimer, “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*”, *op.Cit.*, pp. 20-35.

¹⁵¹ Stefan Müller-Doohm también distingue la propuesta filosófica defendida alrededor de 1930 por Adorno y Horkheimer a partir de estas dos conferencias. Stefan Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos: eine Einführung*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 1996, p. 33-50.

del primer intento de formulación de Max Horkheimer del primer programa del Instituto de Investigación Social. La reformulación y ampliación de este programa en “*Traditionelle und kritische Theorie*” será convertido posteriormente y curiosamente por la “segunda generación” en programa oficial de la “primera generación” Teoría Crítica de la Sociedad¹⁵². Como ya he señalado varias veces y en tanto que seguir tirando de la lengua con el búho de Minerva, enfatizar que en esta época Wiesengrund y Horkheimer no son, como se suele suponer en la recepción clásica de la Escuela de Frankfurt, amigos, y menos en lo que respecta a sus concepciones filosóficas, sino más bien lo contrario¹⁵³. Por lo que respecta a sus concepciones filosóficas todavía no son, ni de lejos, quienes escribirán conjuntamente *Dialektik der Aufklärung*. Ya el título de la conferencia de Wiesengrund, “Die Aktualität der Philosophie” parece estar retando al texto de Horkheimer “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie*”. En esta conferencia de 24 de enero de 1931 Horkheimer expone las tareas de la filosofía social en el mismo panorama filosófico en que Wiesengrund detalla las tareas de una filosofía actual: ambos parten de la crítica a Heidegger, Scheler, el positivismo y la filosofía de la historia hegeliana. Hasta ahí las coincidencias generales, el punto cero. Las diferencias entre ambos, en cambio, pueden establecerse nítidamente en torno a la distinta concepción de la relación de filosofía y ciencia que se objetivan en

¹⁵² El texto que se toma como primer texto fundacional de Teoría crítica de la sociedad en la recepción de la teoría crítica es “Traditionelle und kritische Theorie” de Horkheimer. Frente a esta recepción, sería más productivo y quizás también más crítico oponer a la teoría tradicional el concepto de interpretación históriconatural que intento construir en esta tesis de doctorado.

¹⁵³ Señalar que Horkheimer influyó en que el primer intento de habilitación de Wiesengrund sobre *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* no fuera aceptado – como ya sucedió con el *Ursprung des deutschen Trauerspiel* de Walter Benjamin, en la Universidad de Frankfurt. Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927 – 1969. Band 1*, Christoph Gödde und Henri Lonitz (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, Carta de 24.02.1932. Burkhardt Lindner, “Habitationsakte Benjamin. Über ein 'akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der 'Frankfurter Schule' (Horkheimer, Adorno), en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 53 / 54, 1994, p. 147-165.

sendas conferencias. Los dos coinciden en acercar la filosofía y a la ciencia aunque divergen manifiestamente en la concepción de esta cercanía. Mientras que Wiesengrund concibe la filosofía como interpretación de los resultados que la investigación científica acepta como válidos, Horkheimer propone una concepción de la filosofía o de la “sociología filosófica” como el nombre Instituto de Investigación Social indica¹⁵⁴. Esta filosofía no es pensada por Horkheimer como disciplina autónoma sino colaborando con diversas ciencias particulares y utilizando distintos métodos empíricos propios de la sociología más avanzada. Este programa expuesto por Horkheimer puede verse como la formulación primitiva de lo que luego en “*Traditionelle und kritische Theorie*”¹⁵⁵ se convertirá en programa oficial del Instituto de Investigación Social para la recepción en tanto que “materialismo interdisciplinar”¹⁵⁶. “*Traditionelle und kritische Theorie*” se

¹⁵⁴ La recepción de la filosofía adorniana supone casi a priori un parentesco desde la base entre ambos que derivan falsamente del a posteriori de que muchos años después escribieran juntos *Dialektik der Aufklärung*.

¹⁵⁵ Max Horkheimer, “*Traditionelle und kritische Theorie*”, en: *Gesammelte Schriften* Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, pp. 162-216.

¹⁵⁶ Stefan Müller-Doohm afirma también contra la clásica reconstrucción de la Escuela de Frankfurt las diferencias iniciales – y que permanecen – entre el pensamiento de Adorno y Horkheimer. “Lo que Horkheimer supone como posibilidad realizable con su proyecto de revista y su programa para el Instituto, ‘poner un gran aparato de investigación al servicio de los problemas socio-filosóficos’, es objeto de cuestionamiento crítico en la Lección Inaugural de Adorno. Y Adorno no deja ninguna duda en su conferencia, que pronunció pocos meses tras el solemne discurso de Horkheimer como director del Instituto y pocos meses antes del primer número de la *Revista de investigación social*, que la diferencia epistemológicamente fundamentada entre la interpretación filosófica y la investigación de las ciencias particulares es insuperable; y mucho menos por la voluntad vehementemente anunciada de Horkheimer de una superación práctica en la investigación de la división del trabajo científico // Was Horkheimer als realisierbare Möglichkeit mit seinem Zeitschriftenprojekt und seinem Institutsprogramm unterstellt, ‘einen großen empirischen Forschungsapparat in den Dienst sozialphilosophischer Probleme zu stellen’, ist in Adornos Antrittsvorlesung Gegenstand kritischen Hinterfragens. Und er läßt in seinem Vortrag, den er wenige Monate nach Horkheimers feierlicher Rede als zukünftiger Institutsleiter und kurz vor dem Erscheinen des ersten Heftes der Zeitschrift der Zeitschrift für Sozialforschung hält, keinen Zweifel daran, daß sich die erkenntnistheoretisch begründete Divergenz zwischen philosophischer Deutung und einzelwissenschaftlicher Forschung keineswegs aufheben läßt; schon gar nicht durch den von Horkheimer so vehement bekundeten Willen zur forschungspraktischen Überwindung der wissenschaftlichen Arbeitsteilung [...]”

convertirá, a partir de la interpretación de Habermas, en programa de la así llamada Primera Teoría Crítica de la Sociedad, en la que se incluye por lo general sin distinción a Horkheimer y Adorno. En esta frase leemos resumido este programa de Horkheimer: “La reparación de la deficiencia esbozada en la situación de la filosofía social nos parece que no radica ni en la creencia en una más o menos interpretación constructiva de la vida cultural, ni en la proclamación de un nuevo sentido de la sociedad, del Estado, del Derecho etc. Más bien hoy se trata, y seguro que no me encuentro solo defendiendo este punto de vista, de organizar investigaciones sobre la base de actuales planteamientos de problemas filosóficos, en las que filósofos, sociólogos, nacional-economistas, historiadores y psicólogos, se unen en permanentes comunidades de trabajo y hacen juntos eso que en otros ámbitos uno sólo puede hacer solo en el laboratorio, lo que todos los investigadores han hecho siempre: a saber, seguir las preguntas filosóficas que apuntan a lo grande de la mano de los más afiligranados métodos científicos, transformar las preguntas en el transcurso del trabajo en el objeto para precisar, concebir nuevos métodos y, sin embargo, no perder de vista lo universal.”¹⁵⁷

Stefan Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag 1996, pp. 23-52, cita p. 48.

¹⁵⁷ “La reparación de la insuficiencia mostrada en la filosofía social no parece estar ni en una creencia en interpretaciones más o menos constructivas de la vida cultural, ni en la consolidar un nuevo sentido de la sociedad, del estado, del derecho etc. Más bien de lo que hoy se trata, y seguro que no estoy sólo en esa respuesta, es de organizar investigaciones, a partir de problemas filosóficos actuales, en las que filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos se unen en comunidades duraderas de trabajo y hagan juntos eso que todos los verdaderos investigadores han hecho siempre: es decir, perseguir sus preguntas dirigidas filosóficamente a lo grande de la mano de los más refinados métodos científicos [...] // Die Behebung des angedeuteten Mangels in der Lage der Sozialphilosophie scheint uns also weder in einem Bekenntnis zu einer der mehr oder minder konstruktiven Deutungen des Kulturlebens noch in der Statuierung eines neuen Sinnes der Gesellschaft, des Staates, des Rechts u. s. f. zu liegen. Vielmehr kommt es heute darauf an, und ich stehe mit dieser Ansicht gewiß nicht allein, auf Grund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomien, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, was auf anderen Gebieten im Laboratorium einer allein tun kann, was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre

Mientras que lo que para Wiesengrund acercaba a la filosofía a la ciencia era la concreción con que ambas habían de concebir el objeto de conocimiento y las distanciaba mostrando que la tarea de la filosofía era interpretar¹⁵⁸ los resultados de la investigación científica, en esta formulación de Horkheimer de las tareas del Instituto de Investigación Social tanto la filosofía como la ciencia investigan, la novedad es la colaboración en la investigación, el una y otra vez repetido “materialismo interdisciplinar”. No puedo demostrar que Horkheimer utilice aquí “interpretación constructiva” refiriéndose expresa e intencionadamente a Wiesengrund. Lo que sí es obvio es que Horkheimer conoce la idea de interpretación de Wiesengrund como “*Gutachter*” en su habilitación sobre Kierkegaard. En todo caso, tomo la coincidencia terminológica con Wiesengrund como “indicio”, en tanto que resultado de la investigación sociológica de Horkheimer, que requiere interpretación – y aquí una *petitio principii* consciente-. Wiesengrund delimita así su concepción de la interpretación de la sociología en “Die Aktualität der Philosophie”: “Uno de los filósofos académicos más eficientes en la filosofía del presente debe haber respondido a la pregunta por la relación de filosofía y sociología más o menos así: mientras el filósofo, igual a un constructor,

aufs Große zielenden philosophischen Fragen an Hand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen [...]” Max Horkheimer, “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*”, op. Cit., p. 29-30.

¹⁵⁸ Jürgen Habermas ve en esta idea de interpretación adorniana como una regresión y renuncia a la racionalidad y al pensamiento discursivo con la que no estoy en absoluto de acuerdo, como mostraré en los siguientes capítulos. No obstante, y a pesar de la forma errónea de entender la idea de interpretación en Adorno, sí que ha sabido ver que con ella Adorno se está separando del programa de Horkheimer. “La filosofía que, por detrás de las líneas del pensamiento discursivo se retira a ‘rememoración de la naturaleza’, paga por la fuerza despertadora de su ejercicio con el rechazo de la finalidad del conocimiento teórico –y con ello de aquél programa de ‘materialismo interdisciplinar’, en cuyo nombre la Teoría Crítica de la Sociedad se formó a principio de los años treinta. // Die Philosophie, die sich hinter die Linien des diskursiven Denkens aufs ‘Eingedenken der Natur’ zurückzieht, bezahlt für die erweckende Kraft ihres Exerzitiums mit der Abwehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis – und damit von jenem Programm des ‘interdisziplinären Materialismus’, in dessen Namen die Kritische Gesellschaftstheorie Anfang der dreißiger Jahre einmal angetreten war.” Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op Cit., p. 516.

da y realiza el proyecto de una casa, el sociólogo es el escalador de fachadas, que escala las paredes desde afuera y arranca lo que le es alcanzable.”¹⁵⁹ El sociólogo es una especie de recolector de materiales dispersos en la realidad. El filósofo no es concebido como constructor que crea el proyecto de la casa y lo lleva a cabo, sino más bien como constructor de claves que hagan abrirse de golpe la realidad, cuyos materiales han sido rescatados por el sociólogo. “En la filosofía interpretativa se trata de construir claves desde las que se abre de golpe la realidad.”¹⁶⁰ Mientras que la investigación investiga lo real sin ir más allá de ello científicamente, escalando la fachada, la interpretación ha de ir en ese momento constructivo más allá de lo que existe de hecho. “Para el manejo del material conceptual hablo, intencionadamente, de agrupación y ensayo de ordenación, de constelación y construcción. Ya que las imágenes históricas, que no constituyen el sentido del existente pero resuelven y disuelven sus preguntas –, estas imágenes no son meros hechos evidentes [...] ellas tienen que ser construidas por los hombres y se legitiman sólo finalmente cuando la realidad se fulmina en torno a ellas con evidencia relampagueante. Aquí se separan centralmente de las proto-imágenes arcaicas, míticas, como las pre-encuentra ya el psicoanálisis, como Klages cree conservarlas en tanto que categorías de nuestro conocimiento.”¹⁶¹

¹⁵⁹ “Einer der wirksamsten akademischen Philosophen der Gegenwart soll auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Soziologie etwa geantwortet haben: während der Philosoph, einem Baumeister gleich, den Entwurf eines Hauses gebe und ausführe, sei der Soziologe der Fassadenkletterer, der von außen die Wände erklimme und heraushole, was ihm erreichbar sei.” 1, 340

¹⁶⁰ “Es kommt der deutenden Philosophie darauf an, Schlüssel zu konstruieren, von denen die Wirklichkeit aufspringt.” 1, 340

¹⁶¹ “Bei der Handhabung des Begriffsmaterials durch Philosophie rede ich nicht ohne Absicht von Gruppierung und Versuchsanordnung, von Konstellation und Konstruktion. Denn die geschichtlichen Bilder, die nicht den Sinn des Daseins ausmachen, aber dessen Fragen lösen und auflösen –, diese Bilder sind keine bloßen Selbstgegebenheiten [...] sie müssen vom Menschen hergestellt werden und legitimieren sich schließlich dadurch, daß in schlagender Evidenz die Wirklichkeit um sie zusammenschießt. Hier scheiden sie sich zentral von den archaischen, den mythischen Urbildern, wie die Psychoanalyse sie vorfindet, wie Klages sie als Kategorien unserer

Fantasia ensayística

En concordancia con el importante papel del momento constructivo¹⁶², del momento descifrador que crea la figura que fulmina el enigma, Wiesengrund afirma que será la fantasía – y no la razón, como es habitual en la historia de la filosofía – el único órgano capaz de construir estas figuras disolventes¹⁶³. Esa fantasía que ya Platón había desterrado de *La República* y que el idealismo sólo toleraba en tanto que se limitara a ocuparse de la “bella apariencia”, preservada de relación con la verdad. Frente a esta tradición que separa apariencia y realidad, razón y fantasía, la construcción de esas figuras y con ella la interpretación es, para Wiesengrund, un “*ars inveniendi*”. Pues aunque sus elementos estén tomados de la serena exactitud de los resultados científicos, la figura hay que fantasearla para construirla. “Órgano de ese *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente a los materiales que le ofrece la ciencia y que sólo va más allá de ella en los minúsculos rasgos de su ordenación: rasgos en fin, que ella en principio tiene que darle a la

Erkenntnis zu bewahren hofft.” 1, 341. Volveré a las imágenes arcaicas y su relación con el psicoanálisis en los capítulos dedicados a Walter Benjamin. En la conclusión a este trabajo volveré sobre el posicionamiento que Jürgen Habermas y Axel Honneth mantienen respecto a esta concepción de la Teoría Crítica expuesta aquí por Horkheimer. Mostraré que la idea de interpretación de Wiesengrund es más crítica que la primera Teoría Crítica.

¹⁶² El momento constructivo es central en todos los trabajos estéticos de Adorno, desde el subtítulo de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* hasta, evidentemente, la inconclusa *Ästhetische Theorie*. A partir de esto puede empezar a descifrarse lo que se anunció en la introducción a propósito del título de este trabajo. El papel de la construcción en la interpretación adorniana es una de las diferencias de base de ésta, respecto de todas las hermenéuticas ontológicas, pero también de las psicoanalíticas como las de Jung o Freud. 1, 341. Volveré a ello más adelante.

¹⁶³ Habermas ve en el papel que Wiesengrund da aquí a la fantasía una renuncia al “conocimiento teórico”. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. Cit., 1995, p. 516.

figura a partir de sí misma.”¹⁶⁴ La fantasía parte de una actitud de “sospecha” ante el enigma de lo “dado” que le ofrecen las ciencias y experimenta con este material el tiempo que sea necesario hasta “inventar” la figura determinada, que fulmina como un rayo el enigma. La fulminación del enigma es la única prueba de su “exactitud”. Las figuras que disuelven el enigma no están dadas en el mundo, sino que crean mundo, al modo en que lo hace el arte¹⁶⁵. Ahí su carácter fantástico. En la disolución del enigma: la exactitud. La actualidad de una interpretación que procede de este modo experimental ya no puede servirse pues de la clásica forma sistemática. Los enigmas que desaparecen no se dejan exponer como un todo racional y coherente, pues ellos no desaparecen cuando se racionalizan. Por ello, la actualidad de la filosofía como interpretación necesita de otra forma de exposición: el ensayo. “Los empiristas ingleses así como Leibniz han llamado a sus escritos filosóficos ensayos porque la violencia de la realidad recién abierta, contra la que su pensamiento se estrellaba, les imponía el riesgo del ensayo. Tan sólo el siglo postkantiano ha perdido, con la violencia de la realidad, el riesgo del ensayo”. La concreción y dinamicidad del ensayo, su empezar siempre de nuevo desde el principio, lo convierte en forma adecuada para la exposición de esas figuras que se construyen haciendo desaparecer los problemas. Adorno profundiza en la forma ensayo como forma de exposición de una filosofía actual en *“Der Essay als Form”*¹⁶⁶.

Desenterrando a siniestro

¹⁶⁴ “Organon dieser ars inveniendi aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß.” 1, 342

¹⁶⁵ Trataré la problemática del arte como “Zweite Natur” o “Welt der Konvention” en los capítulos siguientes.

¹⁶⁶ “Der Essay als Form”, 11, 9-33

Aunque hasta ahora he construido esta idea de interpretación como crítica de otras filosofías y ciencias ya que, como escribe Wiesengrund, “[...] parece una de las primeras y más actuales tareas la crítica radical del pensamiento filosófico dominante”¹⁶⁷, esta idea de interpretación no sólo emerge de la negación, sino también de la defensa de un modo de pensar con el que Wiesengrund coincide en esta época con Walter Benjamin y Siegfried Kracauer¹⁶⁸. Lo que estos tres intelectuales comparten *hic et nunc*, es el deseo de construir una filosofía exóticamente materialista en la cuerda floja de lo estético que por fin logre “apartarse del carácter pendenciero tradicional de la filosofía académica”.¹⁶⁹ Conviene tener presente que *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de Benjamin fue rechazado como escrito de habilitación por la academia¹⁷⁰ y que, “Die Aktualität der Philosophie” es, después de la defensa de su tesis y su habilitación, la primera conferencia que Wiesengrund pronuncia en la

¹⁶⁷ “[...] so scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens.” 1, 339

¹⁶⁸ Esta coincidencia en el proyecto filosófico de de Walter Benjamin, Siegfried Kracauer y Wiesengrund es articulada en la conferencia de Sergio Sevilla “*Las verdades en los intersticios: la epistemología como crítica*”, pronunciada en junio en la Universidad Menéndez Pelayo y todavía no publicada.

¹⁶⁹ “[...] der traditionellen Rauf lust der Schulphilosophie ausbiegen [...]” Carta de Wiesengrund a Kracauer de 17.07.1931.

¹⁷⁰ Tampoco olvidar que Horkheimer contribuyó, como asistente de Hans Cornelius, al “fracaso” de la habilitación de Benjamin con *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. “Presentado en 1925 como escrito de habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, fue rechazado por incomprensible. Sólo hace algunos años se salió a la luz, que ese resultado se produjo precisamente por causa de la carta de recomendación de Hans Cornelius, en la que también participó su asistente en el momento Max Horkheimer. // 1925 als Habilitationsschrift bei der Philosophischen Fakultät der Frankfurter Universität eingereicht, wurde er wegen Unverständlichkeit abgewiesen. Erst vor einigen Jahren stellte sich heraus, dass diesem Vorgang das geradezu vernichtende Gutachten des Philosophen Hans Cornelius zugrunde lag, an dem auch dessen damaligen Assistent Max Horkheimer beteiligt war.” Axel Honneth, Institut für Sozialforschung (ed.), *Schlüsseltex te der kritischen Theorie*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, p. 118.

Universidad¹⁷¹. Los dos amigos y cómplices teóricos de Wiesengrund, así como Ernst Bloch, recibieron una copia de ella y manifestaron su posición al respecto. Si se tiene en cuenta que no pertenecen al “gran teatro de la Universidad”¹⁷², la discusión en torno a la conferencia discurre en el subsuelo y casi en privado. De ahí que la comunicación epistolar sea imprescindible a la hora de concretar sus posiciones. Kracauer escribe a propósito de la lección inaugural: “Tu lección inaugural es realmente un caso que por principio valdría la pena publicar como un pequeño tratado. En primer lugar, respecto al contenido: la primera parte crítica me parece excelente. Contiene en forma aglomerada de tal modo una crítica a la filosofía contemporánea, que no fácilmente habría podido realizarse más significativa y acertadamente.”¹⁷³ Que la conferencia es expresión del modo de filosofar que defienden en común, resulta también sancionado por Benjamin con esta frase que ya cité en la introducción: “Para volver a mí: para mí está fuera de toda duda que este trabajo está logrado en su conjunto, que precisamente expone en su brevedad una fijación muy enfática de pensamientos primordiales de nuestro círculo y que posee todas las cualidades *pour faire date*, como dijo Apollinaire.”¹⁷⁴ Aunque esta cercanía es - y lo digo conscientemente con Benjamin

¹⁷¹ En 1929-1930 Wiesengrund se dedica principalmente a escribir críticas musicales para la revista *Anbruch*.

¹⁷² Veremos a continuación las “intrigas”, de ahí que utilice de manera lúdico-crítica este título de Calderón de la Barca.

¹⁷³ “Deine Antrittsvorlesung ist wirklich ein prinzipeller Fall, der einer kleinen Abhandlung wert wäre. Zunächst zum Inhalt: ich finde den ersten kritischen Teil ausgezeichnet. Er enthält in zusammengedrängter Form eine Kritik der gegenwärtigen Philosophie, wie sie nicht leicht prägnanter und treffender geübt werden könnte.” Carta de Wiesengrund a Kracauer de 7.6.1931.

¹⁷⁴ “Um zu mir zu kommen: außer Zweifel steht mir, daß diese Arbeit als ganze geglückt, daß sie gerade in ihrer Kürze eine sehr eindringliche Fixierung wesentlicher Gedanken aus unserm Kreis darstellt und daß sie alle Qualitäten besitzt *pour faire date* wie Apollinaire sagte.” Carta de Wiesengrund a Benjamin de 17.07.1931.

- aurática: “aparición única de una lejanía, tan cercana como parezca estar”¹⁷⁵. Pues la cercanía se convierte en lejanía en el punto central de discusión por lo que respecta sobre todo a Kracauer y Ernst Bloch. La discusión muestra que los gigantes también son humanos, las manifestaciones permiten distinguir concretamente la fisionomía de cada uno de ellos. Y sus rasgos pueden definirse por el equilibrismo teórico con que cada uno ve la conexión de su filosofía con un materialismo exótico, lo que paradójicamente al mismo tiempo les une en una especie de frente contra la academia y el marxismo ortodoxo. Expongo primero la compleja conexión de interpretación y materialismo en “Die Aktualität der Philosophie” por su importancia teórica a la hora de mostrar, en primer lugar, el gesto común y para facilitar, en segundo lugar, el seguimiento de la crítica a la que la someten sus amigos filósofos. “La tarea de la filosofía no es investigar intenciones escondidas y disponibles, sino interpretar una realidad carente de intenciones en la medida en que la filosofía supera las preguntas mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, cuya concepción significativa es tarea de la ciencia. Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Berlin 1928, pp. 9 – 44, especialmente p. 21 y p. 33) Esta conexión de la interpretación con el materialismo en tanto que concibe la “realidad sin intenciones” la toma Wiesengrund, como es explícito en la cita, del “prólogo epistemocrítico” de *El origen del drama barroco alemán* – o en esta conexión coincide, vuelvo en lo siguiente sobre ello –. Pero en el manuscrito mecanografiado de la conferencia Ts 21725 del *Adorno-Archiv*, no aparece la cita a Benjamin. Y es Ernst Bloch el primero que, al recibir la conferencia de Wiesengrund, advierte el supuesto “plagio” e informa inmediatamente a

¹⁷⁵ “[...] einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag”. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, *Gesammelte Schriften. Band I. Teil II*, Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser (de.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, p. 479.

Benjamin de que Wiesengrund no lo ha citado. Desgraciadamente, la carta de Ernst Bloch, que además de la sospecha de plagio a Benjamin, contiene una crítica extensa a la conferencia, no se ha conservado¹⁷⁶. Enigma en el enigma. No obstante, sí que conservamos la reacción de Wiesengrund a la misma: “No estoy bien. Me encuentro metido en un tiempo algo depresivo y tampoco productivo, que es fortalecido por la situación objetiva (que yo juzgo *extremadamente* de un modo pesimista). A ello se añaden enfados de todo tipo, los más nuevos también con Bloch y Benjamin [...] Se trata al parecer de dependencias ilegítimas de la lección inaugural con Benjamin. Como si su Kraus no tuviera por lo menos tanto que ver con mis cosas como ésta con las suyas.”¹⁷⁷ No voy a decidir quién plagió a quien. Más allá del “mayor monstruo, los celos”, lo que es evidente es que, en el caso Benjamin-Wiesengrund hay una coincidencia objetiva en los pensamientos que exponen. Eso es lo que aquí importa aunque sea – o porque es – lo que indigna a Ernst Bloch, lo que irrita a Kracauer, lo que satisface a Benjamin y deprime a Wiesengrund. Veamos la expresión epistolar-teórica que adquieren estos sentimientos. Benjamin, tras el “chivatazo” de Bloch, responde a Wiesengrund de este modo: “La frase en que usted perfila decisivamente sus posiciones frente a la filosofía académica dice textualmente: ‘La tarea de la filosofía no es investigar intenciones escondidas y disponibles, sino interpretar una realidad carente de intenciones en la medida en que la filosofía supera las

¹⁷⁶ Sabemos de esta carta porque Wiesengrund escribe a Kracauer sobre ella. Carta de Wiesengrund a Kracauer de 8.06.1975. “[...] ayer recibí una carta gruesa de Ernst Bloch sobre mi lección inaugural [...] // gestern bekam ich einen großen Brief von Ernst Bloch über meine Antrittsvorlesung.”

¹⁷⁷ “Mir geht es nicht gut. Ich bin in einer etwas depressiven und auch nicht produktiven Zeit drin, die durch die objektive Situation (die ich *äußerst* pessimistisch beurteile) verstärkt wird. Dazu kommt Ärger aller Art – neustens auch mit Bloch und Benjamin [...] Es soll sich um illegitime Abhängigkeiten der Antrittsvorlesungen von Benjamin handeln. Als ob sein Kraus nicht mindestens ebenso viel mit meinen Dingen zu tun hätte wie dies mit seinen.” Carta Wiesengrund a Kracauer de 19.07.1931.

preguntas mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, cuya concepción significativa es tarea de la ciencia.' Suscribo esta frase. No obstante, a mí me habría sido imposible escribirla sin hacer referencia a la Introducción del libro sobre el Barroco, donde se expresa esta nueva e inconfundible idea – con toda la relatividad y modestia con las que una idea así puede expresarse – . De haberla escrito yo, no habría podido evitar referirme al libro sobre el Barroco. No es preciso que añada: en su lugar, todavía menos."¹⁷⁸ La cita de *Ursprung des deutschen Trauerspiels* es añadida por Wiesengrund como leemos en la edición de la conferencia en los *Gesammelte Schriften*. La referencia exacta se la proporciona el propio Benjamin. "La nueva e inconfundible idea", "expresada" "con toda la relatividad y modestia con las que una idea así puede expresarse" es, frente a la "investigación de intenciones ocultas", la interpretación de una realidad no-intencional "mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad." Wiesengrund prosigue pues el intento de pensar esa "nueva e inconfundible idea" de interpretación. La explicitación de la conexión que esa idea podría tener con un materialismo no-ortodoxo y la filosofía no-académica que realiza en "Die Aktualität der Philosophie" es realización de ello. Y no carente de consecuencias.

¹⁷⁸ "Der Satz, der die Positionen, welche Sie der Schulphilosophie gegenüber behaupten, entscheidend umreißt, lautet: 'Aufgabe der Wissenschaft [Philosophie] ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist.' Diesen Satz unterschreibe ich. Schreiben aber hätte ich ihn nicht können, ohne in ihm auf die Einteilung zum Barokbuch hinzuweisen, in dem dieser – völlig unverwechselbare und in dem relativen und bescheidenen Sinne, in dem so etwas ausgesprochen werden darf – neue Gedanke ausgesprochen worden ist. Ich an meiner Stelle hätte hier den Hinweis auf das Barokbuch nicht unterlassen können. Muß ich nun nicht hinzufügen: ihn an Ihrer Stelle noch weniger." Carta de Benjamin a Wiesengrund de 17.07.1931.

Salida anti-antigónica del Edipo

Benjamin escribe respecto a la relación entre interpretación y materialismo presentada por Wiesengrund: “[...] Que la relación con los pensamientos problemáticos con el materialismo es en parte, como afirma Bloch, forzada, me parece cierto, pero completamente fundamentado y probablemente demostrable en todo lugar donde el marxismo no es 'aplicado' de manera miserable sino que se trabaja con él, y eso significa, para todos nosotros, que se lucha con él.”¹⁷⁹ A pesar del supuesto desacuerdo de Bloch respecto a esa apropiación del materialismo cuya expresión, con su carta, se esfumó para siempre, Benjamin apoyando a Wiesengrund en el frente común de un marxismo no 'aplicado' desde arriba, sino un marxismo con el que se trabaja, con el que “se lucha”. El punto de demarcación frente a ese marxismo 'aplicado' es la obra de Georg Lukács. Sobre todo a partir de la enorme influencia que *Theorie des kommunikativen Handelns* y *Der Philosophische Diskurs der Moderne* tienen en la reconstrucción de la filosofía de Adorno, se tiende a aceptar en la recepción de su filosofía la tesis de Habermas de que la filosofía adorniana hereda la problemática de la cosificación en el terreno de la filosofía de la historia de *Geschichte und Klassenbewußtsein*¹⁸⁰. Como ya esquematicé en la introducción, esta lectura convierte para Habermas la obra de Adorno en “aporética”¹⁸¹, aporía que se

¹⁷⁹ “Daß die Verbindung der fraglichen Gedanken mit dem Materialismus stellenweise, wie Bloch behauptet, forciert sei, finde ich richtig aber durch die geistige Situation vollauf begründet und wahrscheinlich überall nachweisbar, wo der Marxismus nicht nach Strich und Faden 'angewandt', sondern mit ihm gearbeitet und das heißt, für uns alle, mit ihm gerungen wird.” Carta de Benjamin a Wiesengrund de 17.07.1931.

¹⁸⁰ Jürgen Habermas, “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung” en: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, p. 130-150. Jürgen Habermas, “Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung”, en: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. Cit., p. 474-534.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 517-518.

convierte en clave para proclamar el “giro lingüístico” en Teoría Crítica de la Sociedad¹⁸². Voy a desenterrar anti-antigónicamente en lo que sigue la temprana salida de los cuatro amigos del Edipo-Lukács, con lo que, al tiempo que delimito la idea de interpretación de la filosofía de la historia marxista clásica, realizo una crítica – indirecta, pero inmanente – a esa recepción de Habermas y en general a todas las recepciones – que son la mayoría – que conectan la filosofía adorniana con el marxismo a través de *Geschichte und Klassenbewußtsein*¹⁸³ de Lukács. Wiesengrund conoció personalmente a Georg Lukács gracias a una invitación de Christian Morgenstern en Viena en 1925¹⁸⁴. Así le resume Wiesengrund a Kracauer su encuentro – poco “comunicativo” por cierto – con Lukács: “En primer lugar rechazó abiertamente en toda su profundidad la teoría de la novela, en tanto que ella sería 'idealista y mitológica”. A ella contrastó el 'llenar de contenidos' la historia a través de la dialéctica marxista. A mi objeción, de que ésta también es idealismo (que él no comprendió) replicó: 1) el objeto es precisamente 'arrastrado por la dialéctica y producido en su en sí y para sí' por la dialéctica (lo que yo no voy a entender jamás) 2) Sólo en la 'sociedad sin clases' se hace manifiesta la verdadera naturaleza'. – La interpretación de Bloch de su agnosticismo la negó enérgicamente; lo que para Bloch es la cáscara, es para él la

¹⁸² Las posiciones críticas frente a esa recepción de Habermas se objetivaron ya en: Michael Löbig / Gerhard Schweppenhäuser, *Hamburger Adorno – Symposium*, Lüneburg: Zu Klampen 1984. Igualmente: Frithjof Hager / Hermann Pfütze, *Das unerhört Moderne / Berliner Adorno – Tagung*, Lüneburg: zu Klampen 1990. Ejemplo paradigmático es el tomo editado por Gerhart Bolte con textos, entre otros, de Christoph Türcke y Gerhard Schweppenhäuser en tanto que representantes de lo que se llama “ortodoxia adorniana” frente a las posiciones transformadoras de Habermas, Wellmer o Honneth. Gerhard Bolte, *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg: zu Klampen 1989. La editorial zu Klampen sigue publicando textos en esa dirección. Una dirección hacia la que apunta en general también esta tesis de doctorado.

¹⁸³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik 1923.

¹⁸⁴ Cfr. Heinz Steinert, *Adorno in Wien*, Frankfurt am Main: Fischer 1993.

totalidad del mundo.”¹⁸⁵ Tanto Kracauer como Wiesengrund consideraron en su tiempo *Die Theorie des Romans* como una obra importantísima para comprender la relación entre las formas estéticas y lo histórico. Pero, el “salto” – no precisamente “cualitativo” – que implica frente a ella *Geschichte und Klassenbewußtsein* hace que la distancia frente a Lukács se haga insuperable. Igual que Wiesengrund nunca “entenderá” la producción del objeto “en y para sí” a partir de la dialéctica total, Lukács no “comprenderá” tampoco nunca que la dialéctica histórica, aún la reformulada materialistamente, en tanto que depende del concepto de totalidad, sigue siendo idealista. En esa tesis de que uno de los momentos idealistas en el materialismo es precisamente el mantener el concepto de totalidad hegeliano, coinciden Benjamin, Kracauer, Bloch y Wiesengrund. Kracauer le escribe a Bloch a este respecto y mencionando el encuentro que acabo de citar entre Lukács y Wiesengrund: “[...] como yo sé por las conversaciones de mi amigo Wiesengrund con él [Lukács]. Él [Lukács] entra en conversación exactamente en los puntos, en los que nosotros tenemos que salir hoy de un idealismo llevado hasta el final, y quiere con ese argumento, como se escucha, fundamentar su posición frente a los caciques superiores Rudas y Deborin. Ahora, a mí me parece que él ha vuelto a la carga contra el idealismo vacío y caducado, pero no lo ha transcendido, sino que se ha vuelto a extraviar en él. Su sí (condicional) del concepto de totalidad desesperado por su propia formalidad tiene más afinidades con Lask que con Marx. En lugar de penetrar el marxismo con reales, le introduce el Espíritu y la metafísica del idealismo, ya

¹⁸⁵ “Er desavouierte zunächst gründlich die Romantheorie, sie sei 'idealistisch und mythologisch'. Kontrastierte ihr die 'Verinhaltlichung' der Geschichte durch Marxische Dialektik. Auf meinen Einwand, die sei auch Idealismus (den er nicht recht faßte) erwiderte er 1) das Objekt werde ja gerade durch die Dialektik 'mitgenommen und in seinem An und für sich erzeugt' (was ich nie begreifen werde); 2) erst in der 'klassenlosen Gesellschaft' werde die wahre Natur offenbar.– Blochs Interpretation seines 'Agnostizismus' lehnt er energisch ab; was für Bloch die 'Schale' sei, sei für ihn die ganze Welt.” Carta de Wiesengrund a Kracauer de 17-18.06.1925.

hecho polvo, y deja encima en el camino las categorías materialistas que habría que interpretar [...] en eso estoy de acuerdo con usted (y ciertamente también con Benjamin).”¹⁸⁶ La coincidencia resumida: para salir del idealismo, la totalidad ha de disolverse en “cáscara”; el todo se fragmenta en diminutos restos y también las categorías materialistas requieren de interpretación. En la coincidencia: la salida anti-antigónica del todo-Edipo.

Entrada en el materialismo “por la puerta de atrás”

Y aunque a grandes rasgos, el frente común de Benjamin, Bloch, Kracauer y Wiesengrund es la dialéctica dependiente del concepto de totalidad – ilegítima por idealista y abstracta –, en el modo en que se concibe esa salida de la dialéctica total y entrada en el materialismo concreto, se producen discusiones “en los intersticios”¹⁸⁷. La polémica comienza temporalmente con la carta de Kracauer de 29 de mayo de 1931, en la que éste, después de expresar a Wiesengrund la coincidencia con la parte crítica de “Die Aktualität der Philosophie” que cité anteriormente, expresa su desacuerdo con el modo en que Wiesengrund introduce la relación de la interpretación con el materialismo en la

¹⁸⁶ “[...] wie ich aus Gesprächen meines Freundes Wiesengrund mit ihm [Lukács] weiß. Er [Lukács] knüpft nach seiner Meinung genau an den Punkten an, wo wir heute aus dem zu Ende getriebenen Idealismus austreten müssen, und will auch mit diesem Argument, wie man hört, seine Position gegenüber den kommunistischen Oberbonzen Rudas und Deborin begründen. Nur, mir scheint, er habe zwar den leer- und abgelaufenen Idealismus aufgegriffen, ihn aber nicht transzendiert, sondern sich wieder in ihm verloren. Sein ob der eigenen Formalität verzweifelter Totalitätsbegriff hat mehr Ähnlichkeit mit Lask als mit Marx. Statt den Marxismus mit Realien zu druchdringen, führt er ihm Geist der Metaphysik des ausgelaugten Idealismus zu und läßt dabei noch unterwegs die materialistischen Kategorien fallen, die zu interpretieren gewesen wären [...] darin stehe ich mit Ihnen (und gewiß auch mit Benjamin).” Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975. Erster Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Carta de Kracauer a Bloch de 27.04.1927.

¹⁸⁷ Alusión a las sugerencias provocadas por el texto de Sergio Sevilla “Las verdades en los intersticios: la epistemología como crítica” citado anteriormente.

conferencia. Recordemos que Wiesengrund toma esta idea – explicitando la cita más tarde – del “prólogo epistemológico” al *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de Walter Benjamin: “Pero el tránsito al materialismo me produjo malestar. Utilizaste una puerta trasera, que no es materialista ella misma. Me refiero a la alegoría del jeroglífico. Quizá explique la curiosa y, según creo, relación muy privada de las artes interpretativas de Benjamin con su materialismo, que no es menos curioso, pero que se comporta torcidamente frente al propio materialismo.”¹⁸⁸ Lo “torcido” en Benjamin y Wiesengrund es que el materialismo es introducido como la posibilidad de construir esas “figuras, imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad”¹⁸⁹. Kracauer disiente. A esta objeción de Kracauer, responde Wiesengrund contundente: “sólo muy rápidamente: ayer recibí una gruesa carta de Ernst Bloch sobre mi lección inaugural, a la que he respondido minuciosamente. Ya que el tenor de su carta coincide con el de la tuya (introducción del materialismo, supongo que en la base hay conversaciones en común), mi respuesta a él es al mismo tiempo objetivamente, respuesta a ti. Ya le he pedido a él que te enseñe la carta y me gustaría pedirte a ti ahora leerla lo antes posible, porque creo que he defendido bastante exactamente las cosas que tú atacas. Sobre todo, por qué el tránsito al materialismo se produce así y no a partir de la 'totalidad'. La cosa no está intentada tan tácticamente como tú quizás supones. Sino que se trata del intento de ganar un nuevo arranque del

¹⁸⁸ “Der Übergang zum Materialismus flößt mir aber Unbehagen ein. Du benutztest ein Hinterpförtchen, das selber nicht materialistisch ist. Ich meine das Gleichnis vom Rebus. Es erklärt vielleicht die kuriose und wie ich glaube sehr private Beziehung der Interpretationskünste Benjamins zu seinem Materialismus, der nicht minder kurios ist, verhält sich aber windschief zum Materialismus selber.” Carta de Kracauer a Wiesengrund de 7.6.1931. Wiesengrund no utiliza explícitamente el concepto 'Rebus', es decir, jeroglífico en la conferencia. Refiriéndose a Benjamin utiliza los conceptos de figura e imagen, de cuya combinación, no obstante, resulta el jeroglífico.

¹⁸⁹ Volveré a la relación entre la “alegoría del jeroglífico” y el “carácter de fetiche de la mercancía” expuesto en *Das Kapital* de Marx en el capítulo 9.

materialismo cuya dirección me parece correcta, aunque soy consciente en todo punto de las deficiencias del proyecto.”¹⁹⁰ La relación de interpretación y materialismo es pues lo que lo une a Benjamin y lo que inaugura una distancia frente a la inicial coincidencia con el pensamiento de Kracauer y Bloch¹⁹¹. Un nuevo arranque del materialismo que no tiene en cuenta la dialéctica histórica total de *Geschichte und Klassenbewußtsein*, sino que entra “por la puerta” trasera a través de la idea de interpretación y la metáfora del jeroglífico. Ese “intento de ganar un nuevo arranque del materialismo” quedó en la punta de la lengua. Sigamos tirando pues.

Materialismo como experimento mental

Ese “nuevo arranque del materialismo” es formulado por Wiesengrund en otro momento de la lección inaugural en terminología más propia del materialismo dialéctico así: “[...] Aquí se debe buscar la aparentemente tan

¹⁹⁰ “Ganz rasch nur: gestern bekam ich einen großen Brief von Ernst Bloch über meine Antrittsvorlesung, auf den ich ihm ausführlich geantwortet habe. Da der Tenor seines Briefes sich mit dem des Deinen trifft (Einführung des Materialismus; ich nehme an, daß gemeinsame Gespräche zugrunde liegen), so ist meine Antwort an ihm sachlich zugleich auch die Antwort an Dich. Ich habe ihn bereits gebeten, Dir den Brief zu zeigen und möchte Dich jetzt bitten, ihn recht bald zu lesen, da ich glaube, ziemlich genau die Dinge verteidigt zu haben, die Du angreifst. Vor allem, warum der Übergang zum Materialismus gerade so und nicht von der 'Totalität' her vollzogen ist. Die Sache ist doch weniger taktisch intendiert als Du vielleicht annimmst. Sondern es handelt sich um den Versuch, einen neuen Ansatz des Materialismus zu gewinnen, dessen Richtung ich für die richtige halte, obwohl ich mir über die Mängel des Entwurfes durchaus klar bin.” Carta de Adorno a Kracauer de 8.06.1931.

¹⁹¹ Siniestramente, el mismo día en que Wiesengrund escribe a Kracauer la carta en que comenta las reacciones a “Die Aktualität der Philosophie”, el 29 de mayo de 1931, Bloch le escribe una destructiva carta a Kracauer en la que objetiva su distancia personal y teórica frente al antiguo amigo. En este caso, el distanciamiento viene propiciado por el artículo de Kracauer “Instruktionsstunde in Literatur”, publicado el 25.04.1931 en el *Frankfurter Zeitung*, en el que Kracauer califica de dogmático al escritor soviético Sergej Tretjakov. La correspondencia entre Bloch y Kracauer se interrumpe hasta mayo de 1932. Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975. Erster Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, p. 353-355. En el momento, Kracauer no informa a Wiesengrund del conflicto con Bloch.

sorprendente y extrañada afinidad que existe entre la filosofía interpretativa y aquél tipo de pensamiento que niega más severamente la representación de lo intencional: con el materialismo. Interpretación de lo carente de intención mediante el montaje de elementos analíticamente aislados e iluminación de lo real mediante esa interpretación: ese es el programa de todo conocimiento verdaderamente materialista.”¹⁹² Lo que acerca la interpretación al materialismo es la concepción no intencional de lo real, de una realidad fragmentaria e insensata: fetichismos de la mercancía, usando la expresión de Marx. La realidad capitalista es fantasmagórica y no hay sentido que descansa ni en lo *infra* ni en lo *supra* de la misma. Esa insensatez ontológica producida por la dialéctica del capitalismo es lo que convierte al momento constructivo del montaje a partir de los elementos insensatos de lo real en crucial. Este momento constructivo es comparado por Wieselgrund con la construcción de la forma mercancía – aunque sólo como “experimento mental” –. Wieselgrund es plenamente consciente del exorbitante grado de abstracción de la argumentación en cuanto la “figura” que ha de construirse es la “forma mercancía”. “Supuesto no obstante – pongo un ejemplo como experimento mental, sin afirmar su ejecutabilidad de hecho –, supuesto, que sea posible agrupar de tal modo los elementos de una análisis social de tal modo que su relación componga una figura en que cada momento aislado esté superado; una figura, que por supuesto no se encuentra dada

¹⁹² “Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist (vgl. Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928, S. 9 – 44, besonders S. 21 und S. 33) [...] Mag man hier die scheinbar so erstaunliche und befremdete Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden von Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung des Intentionallosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis [...]” 1, 335-336

orgánicamente, sino que ante todo tiene que ser construida: la forma mercancía. Con ello, entonces, no estaría eliminado de ninguna manera el problema de la Cosa en sí; tampoco se eliminaría si se mostraran las condiciones sociales bajo las que surge el problema de la Cosa en sí, como todavía Lukács pensó la solución; ya que el contenido de verdad de un problema es principalmente distinto de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las que se origina. Pero sería posible que, ante una construcción suficiente de la forma mercancía, el problema de la Cosa en sí desapareciera sin más: que la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio iluminara a modo de foco la configuración de una realidad, para cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque ella no tiene ningún sentido ulterior que sea separable de su irrepetible y única manifestación histórica.”¹⁹³ Eso es lo materialista de esta idea de interpretación: la afirmación de que no hay cosa en sí por detrás de la realidad material insensata. Algo que materialistas como Lukács o el propio Marx no aceptarían es la negación de que haya un sentido, una Cosa en sí, aunque secularizada en “condiciones sociales” cognoscibles como en Lukács por detrás de la realidad fantasmagórica e insensata. La búsqueda de la Cosa en sí por detrás o en lo real histórico es lo que abandona el materialismo de esta idea de

¹⁹³ “Gesetzt jedoch – ich gebe gedankenexperimentell ein Beispiel, ohne dessen tatsächliche Durchführbarkeit zu behaupten –, gesetzt, es sei möglich, die Elemente einer gesellschaftlichen Analyse derart zu gruppieren, daß ihr Zusammenhang eine Figur ausmacht, in der jedes einzelne Moment aufgehoben ist; eine Figur, die freilich nicht organisch vorliegt, sondern die erst hergestellt werden muß: die Warenform. Dann wäre damit zwar keineswegs das Ding an sich-Problem gelöst; auch nicht in der Weise, daß etwa die gesellschaftlichen Bedingungen aufgewiesen wären, unter denen das Ding an sich-Problem zustande kommt, wie noch Lukács die Lösung dachte; denn der Wahrheitsgehalt eines Problems ist von den historischen und psychologischen Bedingungen, aus welchen es erwächst, prinzipiell verschieden. Aber es wäre möglich, daß das Ding an sich-Problem schlechterdings verschwände: daß die geschichtliche Figur der Ware und des Tauschwertes gleich einer Lichtquelle die Gestalt einer Wirklichkeit freilegte, um deren Hintersinn die Erforschung des Ding an sich-Problems vergebens sich mühte, weil sie keinen Hintersinn hat, der von ihrem einmaligen und erstmaligen geschichtlichen Erscheinen ablösbar wäre.” 1, 337

interpretación: la Cosa en sí no es algo dado, la forma mercancía no es la superestructura derivable social e históricamente de la infraestructura. Ella ha de construirse como figura, como imagen agrupando elementos insensatos de la realidad capitalista y descifrando su insensatez en su mera forma. Y su verdad no es adecuación a lo social o lo histórico – como todavía en Lukács – sino disolución inmanente e histórica, y por ello transitoria, del problema del sentido planteado como Cosa en sí. Esta concepción de la interpretación es una revisión inmanente de la filosofía de la historia tradicional, que abordaré en detalle en los dos capítulos siguientes cuando exponga la “historianatural”. El momento constructivo inmanente de estas imágenes históricas y su criterio de verdad en la disolución del enigma, en la conversión de la propia cosa en sí en fantasmagoría es lo que conecta esta interpretación con la *praxis*. “Sin embargo no se supera la realidad en el concepto; pero a partir de la construcción de la figura de lo real se sigue de una vez para siempre en el acto la exigencia de su transformación real. El gesto transformante del juego de disolución de enigmas – no la mera solución como tal proporciona el tipo de soluciones, sobre las que sólo dispone la *praxis* materialista [...] Cuando Marx reprochó a los filósofos que sólo habían interpretado en mundo diversamente, y frente a ellos defendió, que se trataba de transformarlo, esta frase es legítima no simplemente a partir de la *praxis* política, sino del mismo modo a partir de la teoría filosófica. En la aniquilación de la pregunta se mantiene en primer lugar la legitimidad de la interpretación filosófica y el puro pensamiento no puede realizarla a partir de sí mismo: por eso obliga a pasar a la *praxis*.”¹⁹⁴ Lo materialista es la construcción de imágenes a partir de los

¹⁹⁴ “Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung. Die verändernde Geste des Rätselspiels – nicht die bloße Lösung als solche gibt das Urbild der Lösungen ab, über welche die materialistische Praxis einzig verfügt. [...] Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie

elementos de lo real, pero que no subsisten ni en lo real ni en un mundo de esencias, y el hecho de que la interpretación necesita de la praxis para ser verificada: pues la verdad de la construcción que interpreta es la disolución del problema. Y la disolución del problema no se produce en el ámbito meramente conceptual, sino en la realidad. Ahí el materialismo en “carne y sangre”, dicho con Hegel. Este materialismo “en la punta de la lengua” no puede exponerse abstractamente sino como “experimento mental” de la posible construcción de la forma mercancía que en su inmanencia disuelve el enigma. Verdadero en tanto que experimento y falso en tanto que mental. Este experimento mental se convertirá en realidad en la construcción que disuelve prácticamente el enigma del “intérieur” kierkegaardiano que expondré en el capítulo 9.

zu verändern, so ist der Satz nicht bloß aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophische Theorie legitimiert. In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei.” 1, 339

3. HISTORIANATURAL

“Es gibt keine Natur. Oder genauer: was man als gegeben annimmt, ist allemal, früher oder später, hergestellt worden. Der Gedanke, daß man Dinge wieder in ihrer Ursprünglichkeit erfaßt, ist von erregender Kraft. Man stellt sich vor, es gebe ein solches Ursprüngliches. Doch das Meer, die Bäume, die Sonnen - und gar das Menschenauge -, all das ist Kunst.”

“No hay naturaleza. O más exactamente: lo que se acepta como dado ha sido de una vez para siempre, antes o después, producido. El pensamiento de que se comprenden las cosas en su originalidad, es de una fuerza excitante. Uno se imagina que hay un original tal. Pero el mar, los árboles, los soles – e incluso el ojo humano –, todo eso es arte.”

Paul Valéry, Citado por Adorno en “Valéry's Abweichungen”, 11, 163

Historianatural como modelo de comportamiento interpretativo

Wiesengrund presenta esta idea de interpretación y su “torcida” relación con el materialismo en tanto que único modo de hacer filosofía en la “actualidad” y despidiéndose del marxismo como filosofía de la historia. El maduro Adorno sigue defendiendo la filosofía como interpretación, como muestra esta cita de la lección de 1964-1965 sobre *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, “En todo caso, la felicidad del pensamiento consiste hoy en la interpretación. Y la concepción de la interpretación, el dejar que se ilumine, es en realidad lo que cualquiera que hoy haga filosofía, que haga filosofía en serio y no que 'aprenda' filosofía, espera alcanzar de la filosofía.”¹⁹⁵ El proceder a-metódico de esta interpretación consiste en la construcción de imágenes a partir de los elementos insensatos de lo real que lo iluminen haciendo así disolverse los problemas. Esta construcción de “imágenes históricas” es comparada metafóricamente con la

¹⁹⁵ “Jedenfalls besteht das Glück des Gedankens heute in der Deutung. Und die Konzeption der Deutung, das Aufleuchtenlassen, das ist eigentlich das, was jeder, der heute philosophiert, im Ernst philosophiert und nicht Philosophie 'lernt', von Philosophie sich verspricht.” IV.13, 184-185

disolución de enigmas¹⁹⁶: éstos no se disuelven cuando se encuentra un sentido por detrás o más allá de ellos, sino colocando una y otra vez los diversos elementos en torno al enigma hasta que éste desaparece. En tanto que experimento mental, la interpretación es comparada con la hipotética posibilidad de construcción de la forma mercancía en tanto que disolución del jeroglífico social¹⁹⁷ de Marx. Este nuevo proceder constructivo-disolutivo de la interpretación, obliga a un cambio en la concepción de la ontología y de la historia. Recordemos la cita en que Wiesengrund expresa el cambio en la concepción de la ontología y la historia que implica la interpretación como construcción de imágenes históricas disolventes: “Con ello la relación entre ontología e historia sería planteada de un modo en principio distinto, sin necesidad de recurrir para ello a la astucia del arte, ni de ontologizar la historia como totalidad en pura 'historicidad', con lo que se perdería toda tensión específica entre interpretación y objeto y meramente quedaría un historicismo

¹⁹⁶ Recordemos la crítica que le hace Kracauer por esta introducción del materialismo “por la puerta de atrás”. Carta de Kracauer a Wiesengrund de 7. 06.1931.

¹⁹⁷ Marx habla en *El capital* del valor del producto como jeroglífico social: “El producto no lleva escrito en la frente lo que es. El valor transforma más bien cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Después, los hombres buscan descifrar el sentido del jeroglífico, llega detrás del secreto de su propio producto social, porque la determinación de los objetos de uso como valores es su producto social como el lenguaje. El descubrimiento científico posterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, pura expresión objetiva del trabajo humano gastado en su producción, hace época en la historia del desarrollo de la humanidad, pero no elimina de ninguna manera la apariencia cosificada del carácter social del trabajo. // Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache. Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit.” Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1957, p. 53. Volveré sobre la relación entre las “imágenes históricas” y el carácter de fetiche de la mercancía desde una perspectiva lingüística en el capítulo 10.

enmascarado. En lugar de ello, según mi concepción, la historia ya no sería nunca más el lugar a partir del que se elevan las ideas y desaparecen de nuevo, sino que las imágenes históricas serían ellas mismas en cierto modo ideas, cuya relación hace la verdad, en lugar de que la verdad ya esté dada como intención en la historia.”¹⁹⁸ Este planteamiento “distinto” de “la relación entre ontología e historia” es presentado como *historianatural*¹⁹⁹ en la conferencia que Wiesengrund pronunció el 15 de julio de 1932 en la Sociedad Kantiana de Frankfurt, “Die Idee der Naturgeschichte”. La centralidad que la *historianatural* tiene en su filosofía queda probada ya en el hecho de que sus huellas pueden rastrearse en muchos de los escritos posteriores. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Dialektik der Aufklärung* o el segundo “Modelo” de la tercera parte de *Negative Dialektik*, “Weltgeist und Naturgeschichte” son algunos ejemplos de ello. Aunque en 1966, año en que se publicó finalmente el “hijo gordo”²⁰⁰, “Die Idee der Naturgeschichte” existía sólo como ejemplar mecanografiado, igual que sucedía con “Die Aktualität der Philosophie”. Ambas conferencias se publicaron por primera vez en 1973, cuando apareció el primer tomo de las obras completas de Adorno: los *Philosophische Frühschriften*.

Historianatural no es filosofía de la historia

¹⁹⁸ “Damit aber wäre auch das Verhältnis von Ontologie und Geschichte prinzipiell anders gestellt, ohne daß man darum des Kunstgriffes bedürfte, Geschichte als Totalität, in Gestalt bloßer 'Geschichtlichkeit' zu ontologisieren, wobei jede spezifische Spannung zwischen Deutung und Gegenstand verloren und lediglich ein maskierter Historismus zurückgeblieben wäre. Stattdessen wäre nach meiner Auffassung Geschichte nicht mehr der Ort, aus dem die Ideen aufsteigen, selbständig sich abheben und wieder verschwinden, sondern die geschichtlichen Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionslos Wahrheit ausmacht, anstatt daß Wahrheit als Intention in der Geschichte vorkäme.” 1, 337-338

¹⁹⁹ La exposición de esta idea justificaré por qué he decidido escribir 'historianatural' en castellano como un término.

²⁰⁰ Así es como Wiesengrund gustaba llamar a su gran obra filosófica de madurez, la *Negative Dialektik*.

Es por ello que tanto la idea de interpretación como la de historianatural sólo han empezado a estudiarse tardíamente, como ya advertí en los capítulos anteriores. Las recepciones inmediatas del pensamiento adorniano, anteriores a la publicación de estas conferencias, lo reconstruyen partiendo sobre todo de *Dialektik der Aufklärung* y esta obra es entendida en la década de 1970 a 1980 principalmente como exótica revisión de la filosofía de la historia marxista²⁰¹. No obstante, aunque suavizados los batallones de intérpretes materialistas dialécticos, y como ya esboqué en la introducción, *Dialektik der Aufklärung* sigue siendo recibida clásicamente por lo general como filosofía de la historia²⁰². A partir de 1980, y como consecuencia de la publicación de los *Philosophische Frühschriften*, se empieza a investigar “Die Idee der Naturgeschichte”. Y, siguiendo la recepción clásica del pensamiento adorniano, a mayoría de las investigaciones hasta hoy, reconstruyen la historianatural como redefinición

²⁰¹ Obras ejemplares a este respecto son. Wilfried F. Schoeller (Hrsg.), *Die neue Linke nach Adorno*, München: Kindler 1969; Heinrich von Heiseler, Robert Steigerwald, Josef Schleifstein (Hrsg.), *Die “Frankfurter Schule” im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas*, Frankfurt Verlag Marxistische Blätter 1970; Willi Oelmüller, *Weiterentwicklungen des Marxismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977; Urs Jaeggi, *Literatur und Politik. Ein Essay*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972; Herbert Marcuse, “Reflexion zu Th. W. Adorno – Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe”, en: Hermann Schweppenhäuser (ed.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971; Frank Böckelmann, *Über Marx und Adorno*, Frankfurt am Main: Makol-Verlag 1972, Johann Pall Anarson, *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1971; Alo Allkemper, *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 1981.

²⁰² Algunos ejemplos de esta recepción los hallamos en: Willem van Reijen, Gunzelin Schmid Noerr (Eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: ‘Dialektik der Aufklärung’ 1947-1987*, Frankfurt am Main: Fischer 1987; Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983; Lothar Zahn, *Die letzte Epoche der Philosophie*, Stuttgart: Klett 1976; Günter Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach 1970; Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989; Christel Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1977, Rodrigo Antonio de Paiva Duarte, *Zum Begriff der Naturbeherrschung bei Theodor W. Adorno*, Kassel: Dissertation, Gedruckt mit Unterstützung des D.A.A.D. 1989; Roger Behrens, *Adorno-ABC*, Leipzig: Reclam 2003.

adorniana de la filosofía clásica de la historia pero, en todo caso, como filosofía de la historia y, consecuentemente, como una especie de pre-estadio de la gran filosofía de la historia invertida que se lee en *Dialektik der Aufklärung*²⁰³. No es fácil eludir la “autoridad de la tradición”²⁰⁴, pero, como acabamos de ver en la cita, la historianatural no es presentada por Wiesengrund como filosofía de la historia, ni siquiera en su reformulación marxista o negativa²⁰⁵, sino como consecuencia ontológico-histórica de que la interpretación construya disolviendo. El hecho de que la construcción como disolución de enigmas ya no suponga ni postule una dualidad de mundos es lo que obliga a Wiesengrund pensar de otro modo la relación entre ontología e historia; entre mundo inteligible y mundo sensible, expresado en términos del dualismo clásico platónico y de las hermenéuticas que suponen un sentido. Mi tesis es que toda reconstrucción de la historianatural, y, a partir de ella, de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía de la historia lleva a “aporías” - y en este punto tiendo a darle irónicamente la razón a

²⁰³ El propio Rolf Tiedemann posibilita, aunque no sea su intención, esta recepción cuando escribe a propósito de las conferencias de Wiesengrund de la década de 1930 en la “nota editorial” a los *Philosophische Frühschriften*: “Die Vorträge und Thesen sind für Adornos Denken ungewohnt programmatisch [...] die späteren Arbeiten des Autors sollten in der Tat aus diesen hier 'entspringen'. // Las conferencias y tesis son inhabitualmente programáticos para el pensamiento adorniano [...] los trabajos posteriores del autor deben de hecho 'originarse' a partir de aquí.” 1, 383. Aunque esta interpretación de Tiedemann no sugiere una reconstrucción en sentido de la filosofía de la historia del pensamiento adorniano sino que afirma que trabajos posteriores como *Dialektik der Aufklärung* son desarrollos de lo que Wiesengrund ha expuesto de modo programático en esas conferencias de la década de 1930, que nada tienen que ver con una filosofía de la historia, ni tan sólo invertida. Algunos de los autores que reconstruyen conforme a esta sugerencia y tienen en cuenta la influencia de la idea de historianatural en *Dialektik der Aufklärung* son: Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990; Soung-Suk Nho, *Die Selbstkritik und “Rettung” der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften 2000; Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988; Silvia Specht, *Erinnerung als Veränderung*, Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1981. No obstante, todos estos autores siguen sugiriendo la lectura, tanto de la historianatural como de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía de la historia, lectura a la que se enfrenta frontalmente esta tesis de doctorado.

²⁰⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, op. Cit. p. 338 ss. Y 344 ss.

²⁰⁵ Alfred Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Regensburg: Reihe Hanser, 1976.

Jürgen Habermas –. La historianatural no es ninguna filosofía de la historia. Wiesengrund escribe: “La historianatural no es ninguna síntesis de métodos naturales e históricos sino un cambio de perspectiva.”²⁰⁶ A pesar de que, como he dicho, ha crecido últimamente bastante el número de trabajos sobre el papel de la historianatural en el pensamiento adorniano²⁰⁷, tampoco se ha estudiado hasta ahora en profundidad la estrecha relación que ésta mantiene con la interpretación²⁰⁸. Ese es el enigma tanto de la concepción de la historia y la ontología, como de la concepción de la interpretación que esta tesis pretende disolver construyendo. “Si piensan ustedes sobre lo que les explicité sobre la interpretación filosófica, quizá puedan darse cuenta de por qué di tanto énfasis con ello a la construcción de la historianatural: porque de hecho se puede decir

²⁰⁶ “Naturgeschichte ist keine Synthese natürlicher und geschichtlicher Methoden, sondern eine Perspektivenänderung.” 1, 356

²⁰⁷ W. Martin Lüdke por ejemplo analiza “Die Idee der Naturgeschichte” desde una perspectiva clásicamente marxista en relación con la estética y la filosofía de la historia en: *Anmerkungen zu einer ‚Logik des Zerfalls‘: Adorno-Beckett*, Frankfurt am Main: 1981.

²⁰⁸ Philipp von Wussow dedica en su extenso estudio monográfico – el más extenso hasta hoy en lengua alemana – sobre interpretación en Adorno sólo unas pocas páginas a la relación entre interpretación e historianatural, en: *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH 2007, “Naturgeschichte und Allegorie” p. 74-85. La lectura de Wussow concibe la historianatural como estructura general, casi al modo de la historicidad heideggeriana y la separa de la filosofía de Walter Benjamin. Ambas tesis resultan para mí indefendibles, como mostraré a continuación. Ulrich Müller relaciona historianatural e interpretación pero sigue entendiendo la historianatural como filosofía de la historia en: *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988. A diferencia de sus interpretaciones coincidentes con las de Jürgen Habermas en *Kritik der Macht*, las últimas interpretaciones de Axel Honneth ya no ven en historianatural y *Dialektik der Aufklärung* una filosofía objetivista de la historia sino: “[...] el viaje argumentativo de *Dialektik de la Ilustración* no persigue entonces la finalidad de proponer socialteóricamente otra interpretación de la historia de la especie, sino de provocar una percepción cambiada de las existencias de nuestro mundo de la vida aparentemente familiar, a través de la que prestaremos atención a su carácter patológico. // [...] der Argumentationsgang der 'Dialektik der Aufklärung' verfolgt dann nicht das Ziel, sozialtheoretisch eine andere Interpretation der Gattungsgeschichte vorzuschlagen, sondern eine veränderte Wahrnehmung von Beständen unserer scheinbar vertrauten Lebenswelt zu provozieren, durch die wir auf deren pathologischen Charakter aufmerksam werden. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. La filosofía de la historia es eliminada, pero al precio de la arbitrariedad de la interpretación. Volveré a ello en la conclusión.

que este entrelazamiento de naturaleza e historia es el modelo según el cual ha de guiarse en general un comportamiento que interpreta; casi se podría decir que ese entrelazamiento es el canon para que la filosofía se comporte interpretando sin, en esa interpretación, caer en la arbitrariedad.²⁰⁹ Ese “entrelazamiento” de naturaleza e historia es el “modelo” – que no el método –, según el que ha de orientarse una filosofía que no es sólo reformulada como interpretación sino que, ha de comportarse interpretando. La historianatural no es una revisión más o menos exótica de las filosofías de la historia clásicas sino el modelo para el comportamiento del filósofo que interpreta, el modelo de una interpretación que de este modo conecta con la praxis. Muchos años después, y en la que se considera su gran obra filosófica, *Negative Dialektik*, escribe Adorno a propósito de la relación de la interpretación con la praxis: “La filosofía, que una vez pareció superada, se mantiene con vida porque malogró el instante de su realización. El juicio sumario de que ella habría simplemente interpretado el mundo, de que estaría también deformada en sí por la resignación ante la realidad, se convierte en pesimismo de la razón después de que fracasara la transformación del mundo. Ella no divisa ningún lugar desde el que la teoría, como tal de lo anacrónico, de lo que ella tanto antes como ahora es sospechosa, pudiera ser condenada concretamente. Quizá no fue suficiente la interpretación que prometía el tránsito práctico.”²¹⁰

²⁰⁹ “Wenn Sie sich überlegen, was ich Ihnen über philosophische Deutung expliziert hatte, dann können Sie vielleicht ansehen, warum ich dabei der Konstruktion der Naturgeschichte einen so großen Nachdruck verliehen habe: weil man wohl sagen darf, daß dieses Ineinander von Natur und Geschichte das Modell ist, nach dem ein deutendes Verhalten allgemein sich in der Philosophie zu richten hat; man könnte fast sagen, daß es der Kanon dafür ist, daß Philosophie deutend sich verhält, ohne in dieser Deutung in pure Willkür zu geraten.” *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, IV, 13, 187

²¹⁰ “Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. Sie gewährt keinen Ort, von dem aus Theorie als

La mónada discusión de Frankfurt

Wiesengrund advierte ya en la primera frase de “Die Idee der Naturgeschichte” a sus oyentes de que no va a dar una conferencia en sentido académico tradicional, no va a presentar “programáticamente” sus ideas y menos demostrar ninguna hipótesis o exponer sistemáticamente los resultados de ninguna investigación; la conferencia es concebida como un intento (*Versuch*), un ensayo (*Essay*). Algo aprendió Wiesengrund del fracaso de presentar su pensamiento como programa en “Die Aktualität der Philosophie”. “Quizá convenga anticipar que lo que voy a decir no es una 'conferencia' en sentido propio, no es una comunicación de resultados o una convincente exposición sistemática, sino que se halla en el nivel del intento, no es otra cosa que un esfuerzo por retomar y llevar más lejos la discusión de Frankfurt.”²¹¹ El ensayo “Die Idee der Naturgeschichte” no parte pues de consideraciones generales de filosofía de la historia o de ontología sino del “resultado” concreto a que ha llegado la 'discusión de Frankfurt'²¹². La discusión de Frankfurt es la mónada que contiene en lo infinitesimal las discusiones en la época sobre la relación entre ontología e historia. Esta discusión no tiene lugar sólo a nivel académico, sino también extraoficialmente. En Frankfurt están representadas las principales

solche des Anachronistischen, dessen sie nach wie vor verdächtig ist, konkret zu überführen wäre. Vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhieß.“ 6,15

²¹¹ “Vielleicht darf ich vorausschicken, daß das, was ich sagen werde, nicht ein 'Vortrag' ist in eigentlichem Sinne, nicht eine Mitteilung von Resultaten oder eine bündige systematische Ausführung, sondern daß es auf der Ebene des Versuches steht, daß es nichts ist als eine Bemühung, die Problematik der sogenannten Frankfurter Diskussion aufzunehmen und weiterzuführen.” 1, 345. Ya comenté anteriormente los problemas que tuvo la presentación de la interpretación como programa en “Die Aktualität der Philosophie”.

²¹² 1, 345. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, op. Cit., p. 112; von Wussow, *Logik der Deutung*, op. Cit., p. 75.

propuestas filosóficas de principios del XX. Algunos de los participantes académicos en esta discusión son el todavía lejano Max Horkheimer, Friedrich Pollock, el sociólogo Karl Mannheim, los teólogos Carl Mennike y Paul Tillich y Max Scheler. El Olimpo extraoficial lo habitan Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Ernst Bloch²¹³. Desde la “retaguardia” participan Georg Lukács, Herbert Marcuse y Martin Heidegger. Vemos que las que se convertirán en corrientes filosóficas principales en el siglo XX y XXI están contenidas ya en esa mónada. A pesar del carácter heterogéneo de estas corrientes y las fuertes disputas en que se enzarzan, todas coinciden en un deseo: salir de la metafísica – y sus disfraces idealistas –. Centrándonos en el espacio concreto en que Wiesengrund presenta su “intento”, la *Kant Gesellschaft de Frankfurt*, “Die Idee der Naturgeschichte” ha de leerse de nuevo como respuesta crítica a la conferencia que Martin Heidegger²¹⁴ dio en el mismo lugar el 24 de enero de 1929 titulada “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”²¹⁵.

Mito o historia

Wiesengrund parte del sancionado dualismo entre naturaleza e historia, cuyo origen coloca históricamente en filosofía platónica²¹⁶ y se ha convertido en “[...] habitual a partir del idealismo subjetivo”²¹⁷. En el principio, y de acuerdo con la intención ensayística de este texto, Wiesengrund no define el sentido de estos dos conceptos: “[...] su determinación concreta no puede realizarse a partir de

²¹³ Acabo de mostrar en el capítulo anterior la importancia que la comunicación epistolar tiene para la formación del pensamiento de Wiesengrund, Kracauer, Benjamin y Bloch. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer 2003, p. 109 ss; Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München: dtv 1988, p. 86 ss.

²¹⁴ Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger*, op. Cit., p. 13.

²¹⁵ Heidegger, *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes*, op. Cit.

²¹⁶ 1, 349

²¹⁷ “[...] gebräuchlich vom subjektivistischen Idealismus her.” 1, 354

definiciones previas, sino sólo después del análisis.”²¹⁸ Por ello, sólo dice sobre 'naturaleza' que no tiene nada que ver con el concepto de naturaleza de las ciencias de la naturaleza o las matemáticas. De buscarse una correspondencia de este concepto en el lenguaje conceptual filosófico, ésta sería la de 'lo mítico'²¹⁹: aquello inmutable en su eterna repetición y opuesto a la historia. Frente a ella, la historia es el comportamiento típicamente humano que se caracteriza por el advenimiento de lo nuevo, de aquello que escapa a la necesidad y va más allá de la mera recursividad repetitiva. Tradicionalmente el ser se dice de dos maneras: el ser natural o el ser histórico. El primero es estático, verdadero, esencialmente monolítico: en él radica el sentido. Lo histórico es dinámico, aparente, accidentalmente escurridizo: como mucho es manifestación – siempre insuficiente – de ese sentido natural. La discusión de Frankfurt parte de esta dualidad entre naturaleza e historia que, si la traducimos a conceptos hermenéuticos, corresponde a la dualidad sentido – manifestación. El sentido que descansa eternamente en lo ontológico se manifiesta esporádicamente en lo histórico, o lo histórico se convierte en ontología y con ello en sentido. Lo que se discute desde las diversas posiciones filosóficas en la mónada Frankfurt es si es el ámbito de lo natural o el de lo histórico el que tiene que tener preponderancia en la filosofía. Las ontologías tienden a la búsqueda “del sentido del ser”, del sentido de lo natural. Los historicismos enfatizan el momento de cambio y novedad frente al estatismo de un sentido descansando en el mundo eidético; si hay sentido, éste fluye en lo temporal. Wiesengrund expresa ya en los primeros minutos lo que él “intenta” con la idea de historianatural. “No revelo demasiado cuando digo que la intención fundamental de lo que quiero decir se dirige a superar la antítesis

²¹⁸ “[...] seine genaue Bestimmung kann sich nicht in vorgängige Definitionen, sondern erst in der Analyse ergeben.“ 1, 346

²¹⁹ 1, 345

convencional entre naturaleza e historia; que en todo lugar donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los estoy entendiendo como definiciones de esencia de validez definitiva, sino que tengo la intención de llevar tales conceptos hasta un punto en que sean superados en su pura separación.”²²⁰ El problema no es retomado entonces mediante una reconstrucción histórica de gran formato, sino a partir de una crítica puntual a las últimas propuestas de solución al problema. Lo que por cierto es otro argumento contra la todas las lecturas de la historianatural como filosofía de la historia de gran formato. La historianatural no es una filosofía de la historia sino el modo en que ha de concebirse una relación inmanente entre ontología e historia en una filosofía que es “actual” como interpretación.

Naturaleza ontológica

“Me gustaría desarrollar eso que llamo historianatural a partir de un análisis o una panorámica correcta sobre la problemática ontológica en el marco de la discusión actual. Ello quiere decir la salida desde lo 'natural'. Pues la pregunta por la ontología, tal y como es planteada hoy, no es otra cosa que eso que yo he llamado naturaleza.”²²¹ Wiesengrund parte en su conferencia de la exposición del modo en que la ontología propone una salida al idealismo kantiano

²²⁰ “Ich verrate aber nicht zuviel, wenn ich sage, daß die eigentliche Absicht dessen, was ich sagen will, dahin geht, die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben; daß also überall da, wo ich mit den Begriffen Natur und Geschichte operiere, nun nicht letztgültige Wesensbestimmungen gemeint sind, sondern daß ich die Intention verfolge, diese beiden Begriffe zu einem Punkt zu treiben, an dem sie in ihrem puren Auseinanderfallen aufgehoben sind.“ 1, 345

²²¹ “Ich möchte das, was ich die Idee der Naturgeschichte nenne, entwickelt auf Grund einer Analyse oder richtiger Überschau über die ontologische Fragestellung innerhalb der heutigen Diskussion. Das meint einen Ausgang vom 'Naturhaften'. Denn die Frage nach der Ontologie, wie sie heute gestellt wird, ist nichts anderes als das, was ich unter Natur gemeint habe.“ 1, 346

enfazando ese momento 'natural'. La ontología es un intento de corregir el excesivo papel que todavía jugaba el sujeto en la fenomenología de Husserl²²² mediante la búsqueda de una región óptica, en la que descansa el “sentido del ser”. Desde esa región del ser que, en tanto que natural, está más allá de la subjetividad, pretende Scheler asegurar la el sentido de contenidos concretos frente al formalismo resultante de la epistemología kantiana. La ontología intenta una “[...] superación del punto de vista subjetivo de la filosofía, la sustitución de una filosofía que intenta disolver todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensar, y que cree poder fundar toda objetividad en determinaciones fundamentales de la subjetividad, en un planteamiento de la cuestión en el que se pueda ganar un ser otro, principalmente otro, una región principalmente otra del ser, una región del ser transubjetiva, óptica.”²²³ La ontología sustituye la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori por la del “sentido del ser” que descansaría en esa región ontológica, natural²²⁴. El sentido ya no puede garantizarse mediante la apercepción trascendental, sino que el sentido del ser descansa en una región ontológica, situada tanto más allá del sujeto como de la multiplicidad caótica de lo empírico. Es desde este *ontos* desde donde se asegura el *logos*, el sentido y con él, el conocimiento. Pero para Wiegand esta pregunta por el sentido del ser, planteada para corregir la concepción kantiana del conocimiento, sigue prisionera en esa concepción. Pues la pregunta por el sentido del ser, se entienda ésta como

²²² Wiegand dedicó su tesis de doctorado a explicitar esa contradicción ínsita en el proyecto fenomenológico husserliano ente lo dado inmediato y la “absoluta transcendencia”. En: “Résumé der Dissertation”. 1, 375

²²³ “Überwindung des subjektivistischen Standpunktes der Philosophie, die Ersetzung einer Philosophie, die alle Seinsbestimmungen trachtet in Denkbestimmungen aufzulösen, und die alle Objektivität in bestimmten Grundstrukturen der Subjektivität glaubt gründen zu können, durch eine Fragestellung derart, daß ein anderes, prinzipiell anderes Sein, eine prinzipiell andere Seinsregion gewonnen wird, eine transsubjektive, eine *ontische* Seinsregion.” 1, 346-347

²²⁴ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern: Franke 1954.

replanteamiento de la pregunta por la cosa en sí o por el sentido del ser tal y como la plantea la ontología²²⁵, sigue siendo formulada desde un sujeto que experimenta el ser, el mundo, como ajeno y carente de sentido. Wiesengrund descubre que la pregunta por el sentido del ser se sigue planteando pues desde el esquema epistemológico idealista de separación de sujeto y objeto. “Precisamente esa dualidad habla a favor de la tesis que defiendo: que en el planteamiento ontológico con el que hoy tenemos que ver, está contenido el punto de partida de la ratio autónoma, es decir, sólo donde la razón reconoce la realidad que está frente a ella como algo extraño, perdido, cósmico [...] puede plantearse la pregunta por el ser.”²²⁶ La pregunta por el sentido del ser está suponiendo que el ser carece de sentido y que quien plantea la pregunta – el sujeto – está en condiciones de llenar de sentido lo insensato. El hecho de que la pregunta por el ser siga planteándose en el fondo desde la ratio y desde el lenguaje del idealismo, arrastra consigo otros supuestos idiosincrásicos ya del idealismo platónico. El primero es el del dualismo que se origina a partir de la separación de sujeto y objeto entre esa región óptica, natural y los contenidos históricos concretos que ella había de garantizar objetivamente. Wiesengrund afirma: “En los orígenes de la fenomenología se da una dualidad entre naturaleza

²²⁵ “Ahora, esta pregunta se articula en la pregunta por el *ser mismo*, por eso que tras la crítica kantiana a la cosa en sí se había abandonado y ahora se vuelve a recuperar. Pero esta pregunta se articula al mismo tiempo como la pregunta por el *sentido* del ser, por la significatividad del existente o por el sentido del ser como posibilidad en general. // Nun artikuliert sich diese Frage nach dem *Sein selber*, als das, was seit Kants Kritik als das Ding an sich hinter die philosophische Fragestellung zurückgeschoben worden ist und wieder herausgeholt wird. Sie artikuliert sich aber zugleich als Frage nach dem *Sinn* von Sein, nach der Sinnhaftigkeit des Seienden oder als Sinn von Sein als Möglichkeit schlechterdings.” 1, 347

²²⁶ “Gerade diese Doppelheit spricht tief für die These, die ich vertrete, daß die ontologische Fragestellung, mit der wir es heute zu tun haben, die Ausgangsposition der autonomen ratio innehält; nur dort nämlich, wo die ratio die Wirklichkeit, die ihr gegenüber liegt, als ein ihr Fremdes, ihr Verlorenes, Dinghaftes anerkennt [...] kann die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt gestellt werden.” 1, 347

e historia.”²²⁷ Scheler convierte lo histórico en natural, pero en una naturaleza estática e incapaz de garantizar el conocimiento como sentido por ser su origen simplemente el sujeto y estar separada de lo histórico y verdaderamente objetivo. Los contenidos hipostasiados por el sujeto en la región óptica permanecen estáticos frente a la dinámica histórica de la que supuestamente habrían de dar cuenta. Y, en tanto que la construcción de la región ontológica es producto de la subjetividad, el formalismo kantiano sólo logra corregirse al precio de la arbitrariedad de los contenidos que se hipostasian como valores. Existe en Scheler un dualismo entre una región eidética que, aunque con contenidos, es estática y arbitraria, y el mundo empírico. El conocimiento de la realidad sigue pues, aunque disfrazado de ontología, concibiéndose desde el dualismo sentido – manifestación del idealismo clásico.

Identidad naturaleza historia

Ya Heidegger advierte el carácter estático y arbitrario de la ontología de Scheler e intenta corregirlo mediante su “proyecto del ser”. “Ahora, el giro de la fenomenología – si es que eso se puede seguir llamando fenomenología – ha realizado aquí una corrección en la medida en que elimina la pura antítesis entre historia y ser. En la medida en que, por un lado renuncia al cielo platónico de las ideas, y cuando observa el ser, lo observa como viviente – con ello se supera junto al falso estatismo el formalismo – pues el proyecto parece incorporar la plenitud de las determinaciones del ser, y la sospecha de absolutización de lo casual desaparece. Porque ahora es la propia historia en su extrema movilidad la que se

²²⁷ “Es ist in den Ursprüngen der Phänomenologie eine Zweiheit von Natur und Geschichte gesetzt.” 1, 349. Cuando Wiesengrund habla aquí de fenomenología se está refiriendo a la ontología de Scheler, que en esta época se denomina fenomenología material, como mencioné anteriormente.

ha convertido en estructura ontológica fundamental.”²²⁸ La concepción heideggeriana del ser como temporalidad (*Zeitlichkeit*)²²⁹ parece poder ser capaz de superar el estatismo y formalismo de la ontología de Scheler, así como la arbitrariedad de los contenidos que hipostasias como sentido. Por su parte, la propuesta historicista de Dilthey también concibe la historia en tanto que viviente y dinámica y la sitúa como característica fundamental del ser humano. En tanto que el ser es propiamente historicidad o la historicidad es la determinación fundamental del ser humano, la ontología de Heidegger y el historicismo de Dilthey²³⁰ coinciden inversamente. La concepción de la naturaleza como historia, de la ontología como temporalidad en Heidegger o de la historia como naturaleza en Dilthey implicaría en un principio la superación del dualismo naturaleza historia que dominó a la filosofía anterior. Tanto la ontología como el historicismo entienden que lo único permanente o natural en el transcurso histórico es la propia historia. La historia natural pretendía también justo eso: la supresión de la antítesis entre naturaleza e historia. Pero para Wiesengrund, la superación del dualismo de naturaleza e historia de Dilthey y Heidegger sólo se produce “en un

²²⁸ “Nur hat die jüngste Umwendung der Phänomenologie – wenn man das noch Phänomenologie nennen darf – hier eine Korrektur durchgeführt, nämlich dadurch, daß sie die pure Antithesis von Geschichte und Sein beseitigte. Dadurch, daß sie also von der einen Seite verzichtete auf den platonischen Ideenhimmel, daß sie, indem sie das Sein betrachtet, es betrachtet als ein Lebendiges – dadurch ist mit der falschen Statik auch der Formalismus beseitigt, denn die Fülle der Seinsbestimmungen scheint der Entwurf aufzunehmen, und auch der Verdacht gegen die Verabsolutierung eines Zufälligen schwindet. Denn jetzt ist ja die Geschichte selber in ihrer äußersten Bewegtheit zur ontologischen Grundstruktur geworden.“ 1, 350

²²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. Cit., p. 235-267.

²³⁰ “Por otro lado parece que el pensamiento histórico ha experimentado un giro fundamental, porque ha sido reducido a una estructura filosóficamente sustentante de historicidad como determinación fundamental del existente, por lo menos del existente humano, que hace por primera vez posible que haya algo así como historia sin que, lo que 'es' la historia se contraponga a ella de modo acabado, estático, ajeno. // Auf der andern Seite scheint das geschichtliche Denken selbst eine prinzipielle Umwendung erfahren zu haben, da es reduziert ist auf eine philosophisch tragende Struktur von Geschichtlichkeit als einer Grundbestimmung von Dasein, menschlichem Dasein wenigstens, die überhaupt erst möglich macht, daß es so etwas wie Geschichte gibt, ohne daß das, was Geschichte 'ist', ihr als ein Fertiges, Starres, Fremdes sich gegenüberstelle.“ 1, 350

principio". Wiesengrund subraya a continuación los momentos insuficientes en esta idea de historicidad como determinación fundamental y de la propuesta historicista. La tesis de que lo propio del ser es la historicidad sigue siendo para Wiesengrund una formulación demasiado abstracta y por ello incapaz de dar cuenta de los acontecimientos históricos concretos. La historicidad como estructura fundamental del ser no es capaz de dar cuenta de lo históricamente contingente, de lo fáctico. "En primer lugar este proyecto permanece también en *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede dominar desde la categoría de historicidad."²³¹ Heidegger y Dilthey eliminan la antítesis entre naturaleza e historia sólo de un modo general, en tanto que convierten a ambos en estructura "fundamental". Desde esta estructura concebida abstractamente, no se puede dar cuenta del sentido de los acontecimientos fácticos. De los acontecimientos históricos concretos que no se pueden explicar desde la categoría de historicidad, se dice que son "fácticos", creyendo que el colocarles la aureola de "fácticos" los llena de sentido. Wiesengrund llama este gesto "giro a la tautología"²³². Todo lo que queda sin explicar desde la historicidad como estructura general queda recubierto por alguna categoría ontológica, pero con ello no se explica más que tautológicamente. El ejemplo paradigmático de esa falsa dignidad ontológica que se otorga a lo fáctico inexplicable es el "ser para la muerte"²³³ de Heidegger. "No quiero decir otra cosa más que el intento del pensamiento neo-ontológico de conformarse con la inalcanzabilidad de lo empírico procede una y otra vez mediante el esquema según el cual, cuando algunos momentos no entran en las determinaciones del pensamiento, no pueden hacerse transparentes sino que se

²³¹ "Zunächst bleibt auch dieser Entwurf in *allgemeinen Bestimmungen*. Das Problem der historischen *Kontingen*z ist von der Kategorie der Geschichtlichkeit nicht zu meistern." 1, 350

²³² "Wendung zur Tautologie" 1, 351

²³³ 1, 351

detienen en su puro estar ahí, precisamente ese detenerse de los fenómenos queda convertido en un concepto general y aureolado con dignidad ontológica.”²³⁴ Este momento tautológico deriva del modo subterráneo y reprimido en que el idealismo absoluto sigue operando en estas filosofías. Uno de estos supuestos del idealismo absoluto que sigue operando en Heidegger y Dilthey, y que, como esboqué en el capítulo anterior, es aplicable a todas las versiones posteriores del “círculo hermenéutico”, es la preponderancia del todo sobre las partes: de la historicidad frente a la facticidad en Heidegger o la suposición del espíritu en tanto que cultura o forma de vida en el historicismo. “Una es la determinación de la totalidad abarcante frente a las individualidades subsumidas en ella, que ya no es concebida como totalidad del sistema, sino ahora mediante la categoría de totalidad estructura, unidad de la estructura o totalidad.”²³⁵ La historicidad sigue concibiéndose a modo de totalidad según el modelo del sistema hegeliano y, como sucedía en Hegel, esta totalidad acaba imponiéndose sobre las partes, las partes resultan invisibles desde la totalidad o sólo se habla de ellas tautológicamente, proyectando en ellas determinaciones predefinidas ya en ese todo. Con ello lo posible predomina, como ya sucedía en Kant, frente a lo real. “En el predominio del reino de las posibilidades veo momentos idealistas, ya que la contraposición entre posibilidad y realidad no es, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, sino el predominio del aparato

²³⁴ “Ich meine nichts anderes, als daß der Versuch des neu-ontologischen Denkens, sich mit der Unerreichbarkeit des Empirischen abzufinden, stets und stets nach dem Schema verfährt, daß gerade da, wo irgendwelche Momente nicht eingehen in Denkbestimmungen, nicht durchsichtig zu machen sind, sondern in ihrer puren Daheit stehenbleiben, daß gerade dies Stehenbleiben der Phänomene selbst in einen Allgemeinbegriff verwandelt wird und dem Stehenbleiben als solchem ontologische Würde aufgeprägt wird.” 1, 351

²³⁵ “Die eine ist die Bestimmung der umfassenden Ganzheit gegenüber der darunter befaßten Einzelheiten; nicht mehr gefaßt als Ganzheit des Systems, sondern jetzt unter der Kategorie der Strukturganzheit, der Struktureinheit oder Totalität.” 1, 352

categorial subjetivo frente a la multiplicidad empírica.”²³⁶ Wiesengrund ve la diferencia fundamental de estas nuevas versiones de la identidad respecto a la identidad real racional de Hegel en el hecho de que estas nuevas versiones incorporan en la historicidad como estructura contenidos irracionales, mientras que en Hegel todo lo irracional quedaba excluido del sistema tras la afirmación de la tesis de la identidad. Si seguimos comparándolos con Hegel, lo que harían Heidegger y Dilthey sería incorporar contenidos irracionales en el sistema: pero el sistema sigue inmutable. “Pero parece que hay una gran diferencia entre el hecho de si los contenidos irracionales son incorporados a una filosofía que está fundada principalmente en el principio de autonomía, o el de si la filosofía ya no parte de que la realidad le es adecuadamente accesible.”²³⁷

“Exigencias”

De crítica inmanente a estas filosofías podemos extraer los momentos que la historianatural ha de llevar más allá. Frente a la “naturaleza transcendental” de Scheler, ha de encontrar una garantía para la objetividad de la interpretación que no vuelva a ser la subjetividad idealista; no puede seguir postulando el dualismo entre naturaleza e historia; lo histórico no adquiere sentido al ser postulado estáticamente en la región ontológica. Frente a la “historicidad” idealista de Heidegger y Dilthey, la concepción de la historia no puede seguir concibiéndose clásicamente como “totalidad” historicidad, incapaz

²³⁶ “In der Vorherrschaft des Reiches der Möglichkeiten sehe ich idealistische Momente, denn der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit ist im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft kein anderer als der des kategorialen subjektiven Gefüges gegenüber der empirischen Mannigfaltigkeit.” 1, 353

²³⁷ “Aber es scheint doch ein großer Unterschied, ob irrationale Inhalte in eine prinzipiell im Prinzip der Autonomie fundierte Philosophie eingebaut werden, oder ob die Philosophie nicht mehr davon ausgeht, dass die Wirklichkeit adäquat zugänglich ist.” 1, 352

de dar cuenta por su carácter abstracto, de los acontecimientos históricos fácticamente concretos. La historianatural ya no puede suponer la identidad naturaleza historia que acaba convirtiendo todo conocimiento en tautológico. Con esto se pierde, como leíamos en la cita al principio del capítulo “toda tensión específica entre interpretación y objeto y meramente quedaría un historicismo enmascarado.”²³⁸ La disolución de enigmas no consiste en reducir los fenómenos históricos concretos hasta hacerlos idénticos al “sentido del ser” construido en el fondo desde la subjetividad. Conocer no es reducir lo histórico a naturaleza, buscar el sentido que se encontraría descansando ontológicamente por detrás del enigma a la espera de ser descubierto. “Lo que hay que retener es que esa separación del mundo en ser histórico y natural, tal y como es habitual desde el idealismo subjetivo, debe ser suprimida y en su lugar debe surgir un cuestionamiento que produzca la unidad concreta de naturaleza e historia. Pero la unidad *concreta*, una unidad que no esté orientada a la contraposición del ser posible y el ser real sino una unidad concreta que se agote en las determinaciones del propio ser real”²³⁹ La historianatural pretende hacer frente al dualismo de naturaleza e historia y la identidad de ontología e historicidad logrando una “unidad concreta”²⁴⁰ de ambas. Esa unidad concreta de naturaleza e historia se alcanza: “[...] Cuando se logre comprender el ser histórico, en su determinación histórica más extrema, como ser natural, o cuando se logra comprender la naturaleza, allí donde ella en apariencia más profundamente persiste en sí misma,

²³⁸ 1, 337-338

²³⁹ “Festzuhalten bleibt, daß das Auseinanderfallen der Welt in Natur- und Geistsein oder Natur- und Geschichtesein, wie es gebräuchlich ist vom subjektivistischen Idealismus her, aufgehoben werden muß, und daß an die Stelle eine Fragestellung zu treten hat, die die konkrete Einheit von Natur und Geschichte in sich bewirkt. Aber die *konkrete* Einheit, eine, die nicht orientiert ist an dem Gegensatz von möglichem Sein und wirklichem Sein, sondern eine, die geschöpft wird aus den Bestimmungen des wirklichen Seins selber.” 1, 354

²⁴⁰ 1, 354

como ser histórico.”²⁴¹ Pero se trata de concebirlos como “unidad concreta” y como una filosofía de la historia de conversión de lo histórico en naturaleza y de la naturaleza en historia, como se suele entender en la recepción del pensamiento adorniano²⁴². Para concretar esta doble tesis, Adorno se basa en los trabajos “histórico-filosóficos” sobre material “estético”²⁴³ de Georg Lukács y Walter Benjamin. La comprensión del ser histórico como concretamente natural la toma Adorno del concepto de 'segunda naturaleza' que Georg Lukács retoma de G. W. F. Hegel en *Die Theorie des Romans*²⁴⁴. La concepción de una naturaleza inmanentemente histórica le viene sugerida por el concepto de 'alegoría' que Walter Benjamin presenta en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*²⁴⁵. Ambas concepciones sólo tienen razón de ser en su “unidad concreta” en las imágenes

²⁴¹ “Wenn es gelingt, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.” 1, 354-355

²⁴² José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid: Síntesis 2005, p. 120 ss. Aunque José Manuel Romero comienza interpretando el pensamiento de Adorno como hermenéutica cercana a Benjamin que construye imágenes dialécticas, concluye con la tesis de que Adorno se separaría ya en “Die Idee der Naturgeschichte” del pensar constelativo de Benjamin para acabar haciendo filosofía de la historia. “Pues ahora se utilizan tales conceptos como 'categorías de la filosofía de la historia' (Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, p. 70), remitiendo a los mitos de las sociedades arcaicas y a lo nuevo tal como es caracterizado en las sociedades modernas. Nos hemos desplazado a una problemática filosófica diferente: de manera que la afirmación de que lo mítico es ya dinámico-dialéctico y lo cualitativamente nuevo es arcaico anticipa ya uno de los motivos centrales de *Dialéctica de la Ilustración*, a saber, la afirmación sobre la historia de Occidente que sostiene que 'el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología“ [...] Esto no formaría parte ya de una hermenéutica histórica que piensa en constelaciones, sino adoptaría el estatuto de afirmación sustantiva sobre la historia de Occidente a la que subyace una específica tesis de filosofía de la historia.” p. 122. Como he venido demostrando hasta aquí y mostraré en lo que sigue, la lectura tanto de la historianatural como de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía de la historia no puede aceptarse desde la argumentación que trato de exponer aquí.

²⁴³ 1, 355

²⁴⁴ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Mit dem Vorwort von 1962, Hamburg: dtv, 1963.

²⁴⁵ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *Gesammelte Schriften* I.1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, p. 203-430.

dialécticas: “unidad concreta” consecuencia de la interpretación inmanente y no de la filosofía de la historia. “Ya no se trata simplemente de concebir el hecho de la historia en general bajo la categoría de historicidad como un hecho natural *toto coelo*, sino de reconvertir la temporalidad de los acontecimientos intrahistóricos en una temporalidad de acontecimientos naturales. No hay que buscar un ser puro que esté por debajo o dentro del ser histórico sino que el mismo ser histórico ha de captarse, en tanto que ontológico, como ser natural. La retransformación de la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea de la reorientación ontológica de la filosofía de la historia: la idea de *historianatural*.”²⁴⁶

²⁴⁶ “Es kommt nicht mehr darauf allein an, die Tatsache der Geschichte allgemein unter der Kategorie Geschichtlichkeit als eine Naturtatsache *toto coelo* zu konzipieren, sondern die Gefügtheit der innergeschichtlichen Ereignisse in ein Gefügtsein von Naturereignissen zurück zu verwandeln. Nicht ist ein dem geschichtlichen Sein unterliegendes oder ein in ihm liegendes reines Sein aufzusuchen, sondern das geschichtliche Sein selber ist als ontologisches, d.h. als Natur-Sein zu verstehen. Die Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur ist die Aufgabe der ontologischen Umorientierung der Geschichtsphilosophie: die Idee der Naturgeschichte.” 1, 355. Quizá sea interesante señalar que el concepto de “Rückverwandlung” es utilizado por Karl Brand en su “continuación” a *Die Verwandlung* de Franz Kafka. Franz Kafka / Karl Brand, *Die Verwandlung / Die Rückverwandlung des Georg Samsa*, Postdam: Grillenfänger 12, 2010.

4. HISTORIA COMO SEGUNDA NATURALEZA

“¿Qué gigantes? Dijo Sancho Panza. Aquellos que allí ves, respondió su amo, de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas. Mire vuestra merced, respondió Sancho, que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que volteadas del viento hacen andar la piedra del molino. Bien parece, respondió Don Quijote, que no estás cursado en esto de las aventuras; ellos son gigantes, y si tienes miedo quítate de ahí, y ponte en oración que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla.”

Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Capítulo 8.

“Trabajo histórico-filosófico en material estético”

En los capítulos anteriores se expuso la crítica que Wiesengrund hace en “Die Idee der Naturgeschichte” a las ontologías en tanto que parten del momento natural culminando en la identidad tautológica del ser con la historicidad. En la segunda parte esta conferencia, Wiesengrund aborda la problemática de la historianatural desde el ángulo opuesto. “Ahora parto de la problemática histórico-filosófica, tal y como ella de hecho ha llevado a la formación del concepto de historianatural.”²⁴⁷ Las obras que cita en tanto que modelos para empezar a construir la historianatural desde el lado histórico-filosófico son *Die Theorie des Romans*²⁴⁸ y *Ursprung des deutschen Trauerspiels*²⁴⁹. “La concepción

²⁴⁷ “Ich gehe nun aus von der geschichtsphilosophischen Problematik, wie sie zur Ausbildung des Begriffs von Naturgeschichte tatsächlich bereits geführt hat.” 1, 355

²⁴⁸ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit. Conviene tener presente que en el semestre de invierno de 1932-1933, es decir, justo después de pronunciar la conferencia sobre historianatural, Wiesengrund dio un seminario *Privatisimum* sobre *Die Theorie des Romans* de Lukács. Lamentablemente no se han conservado ni apuntes ni esquemas de esta lección. Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler 2011, p. 481.

²⁴⁹ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

de la historianatural no ha caído del cielo sino que tiene su legitimación en el marco del trabajo histórico-filosófico en determinado material, hasta ahora y sobre todo en material estético.”²⁵⁰ *La teoría de la novela* y *El origen del drama barroco alemán* son pues las dos obras “histórico-filosóficas” sobre “material estético” de que parte Wiesengrund para construir la historianatural. Con ello ya se puede imaginar desde la base que la historianatural no es ninguna filosofía de la historia en sentido clásico sino una estética filosófica que interpreta obras de arte en un momento histórico concreto. Lukács analiza históricamente en *La teoría de la novela* la forma novela como antítesis de la epopeya. Benjamin expone, desde un nominalismo inspirado en Benedetto Croce²⁵¹, el *Trauerspiel* como expresión del Barroco. Y es desde esos “trabajos” “histórico-filosóficos” en esas formas estéticas concretas en su relación con la realidad histórica, a partir de lo que Wiesengrund empieza a construir la historianatural: algo que logra moviéndose entre los dos extremos. En ambos casos se trata de estéticas que interpretan obras de artes concretas, lo que permite empezar a conectar la historianatural con la interpretación. En una carta a Kracauer de 12.05.1930 escribe a propósito del objetivo que busca su libro sobre *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, objetivo que expone concentrado “Die Idee der Naturgeschichte”: “La cosa misma está en cierto sentido entre Lukács y Benjamin y busca corregirlos a uno con el otro, naturalmente no efectuando una 'síntesis', cuya ridiculez es evidente. Es decir, la dialéctica social, que está dentro de la filosófica, debe ser concretizada y en sentido contrario, las determinaciones

²⁵⁰ “Die Konzeption der Naturgeschichte ist nicht vom Himmel gefallen, sondern sie hat ihren verbindlichen Ausweis im Rahmen der geschichtsphilosophischen Arbeit an bestimmtem Material, vor allem bislang an ästhetischem.” 1, 355. He optado por traducir el 'an' por 'en' y no por 'sobre' para dar cuenta de la inmersión en el material artístico que se realiza en estos trabajos.

²⁵¹ Benedetto Croce, *Grundriß der Ästhetik. Vier Vorlesungen*. Autorisierte deutsche Aufgabe von Theodor Pope, Leipzig: Felix Meiner 1913.

óntico-materiales deben ser despojadas de su rigidez mítica y en un sentido determinado deben [hacerse] dialécticas.”²⁵² Tanto los libros sobre Kierkegaard como “Die Idee der Naturgeschichte” se mueven entre esos dos extremos para lograr ir más allá. Wiesengrund trata de concretar la dialéctica histórica de Lukács que sigue siendo demasiado abstracta, al tiempo que trata de hacer dialéctica una ontología que en Benjamin es concreta pero estática en exceso. La historianatural va con Lukács y Benjamin, más allá de Lukács y Benjamin. Pero el punto de partida de los tres es el intento de hacer una estética histórica ya no “desde arriba”, sino basándose en la interpretación de obras de arte en un determinado momento histórico: epopeya y novela en el caso de Lukács y el drama barroco en el caso de Benjamin.

La recuperación de 'segunda naturaleza' en *Die Theorie des Romans*

“No hay que buscar un ser puro que esté por debajo de a o yazca en el ser histórico sino que hay que entender el ser histórico mismo como ontológico, es decir, como ser natural. La reconversión de la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea de la reorientación ontológica de la filosofía de la historia: la idea de historianatural.”²⁵³ La concepción del ser histórico como ontológico la inspira Wiesengrund en Lukács, que a su vez la toma de Hegel. La dialectización

²⁵² “Die Sache selber steht in einem gewissen Sinne zwischen Lukács und Benjamin und sucht sie durch einander zu korrigieren, natürlich nicht durch eine 'Synthese' vorzunehmen, deren Lächerlichkeit auf der Hand liegt. Also, die gesellschaftliche Dialektik, die dem Philosophischen drin zugrunde liegt, soll konkretisiert werden und umgekehrt die material-ontischen Bestimmungen aus ihrer mythischen Starre gelöst und in einem bestimmten Sinne dialektisch.” Carta de Wiesengrund a Kracauer de 12.05.1930, p. 207-208.

²⁵³ “Nicht ist ein dem geschichtlichen Sein unterliegendes oder ein in ihm liegendes reines Sein aufzusuchen, sondern das geschichtliche Sein selber ist als ontologisches, d.h. als Natursein zu verstehen. Die Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur ist die Aufgabe der ontologischen Umorientierung der Geschichtsphilosophie: die Idee der Naturgeschichte.” 1, 355

de ese ser histórico-ontológico la desarrolla a partir de ideas de Walter Benjamin. La En *La teoría de la novela* encuentra Wiesengrund la clave para comprender la historia como naturaleza. Clave, que a su vez, no es una ocurrencia de Lukács, sino que consiste en su curiosa recuperación del concepto de 'segunda naturaleza' de Hegel. La 'segunda naturaleza' es la mónada que concentra la tesis de que la historia se convierte en una naturaleza muy peculiar. "Lukács ha utilizado en *La teoría de la novela* un concepto que lleva hasta aquí, el de segunda naturaleza. El marco del concepto de 'segunda naturaleza' es el siguiente: Lukács tiene una concepción histórico-filosófica general de un mundo lleno y un mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo extrañado, mundo de la mercancía) e intenta exponer ese mundo extrañado. Ese mundo, como mundo de cosas creadas por y perdidas para los hombres, lo llama mundo de la convención."²⁵⁴ Ese mundo de la convención es una ontología producida históricamente pero en la que, a diferencia de la ontología clásica o moderna, ya no contiene inmediatamente el "sentido del ser". "Ese hecho del mundo de la convención, como se ha producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto extrañas, que no pueden ser descifradas, pero que nos encontramos como cifras, es la puerta de salida de la problemática que expongo aquí."²⁵⁵ La historianatural

²⁵⁴ "Lukács hat in der *Theorie des Romans* einen Begriff verwandt, der hierhin leitet, den der zweiten Natur. Der Rahmen des Begriffs der zweiten Natur ist der: Lukács hat eine allgemeine geschichtsphilosophische Vorstellung von sinnerfüllter und sinnentleerer Welt (unmittelbarer Welt und entfremdeter Welt, Welt der Ware) und sucht diese entfremdete Welt darzustellen. Diese Welt, als Welt der vom Menschen geschaffenen und ihm verlorenen Dinge, nennt er Welt der Konvention." 1, 355

²⁵⁵ "Diese Tatsache der Welt der Konvention, wie sie geschichtlich produziert ist, der uns fremd gewordenen Dinge, die nicht entziffert werden können, aber als Chiffren begegnen, das ist der Ausgang der Problematik, die ich hier vortrage." 1, 356. De especial importancia para evitar malentendidos que llevan a concepciones generales de la historia es la traducción de 'dinghaft' por cósmico, y no por cosificado ya que esta traducción remite directa y razonablemente a *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Wiesengrund está hablando aquí de otra cosa.

parte pues de uno de los resultados de la dialéctica: la segunda naturaleza como ontología-histórica devenida insensata.

Contra el búho de Minerva: Historianatural como interpretación de las dialécticas

Recordando el fragmento en que Wieselgrund establecía la diferencia entre la filosofía y la ciencia: “la tarea de la ciencia es la investigación, la de la filosofía, la interpretación”, voy interpretar en lo que sigue – con Wieselgrund, Adorno y mucha fantasía exacta – ese “hecho” del que parte la historianatural: la segunda naturaleza. Para mostrar la sensatez de esta idea anticipo la frase con que Wieselgrund cierra “Die Idee der Naturgeschichte”: “Habría que mostrar que lo expuesto es sólo una interpretación de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.”²⁵⁶ Eso es lo que se intentará mostrar en lo que sigue: La historianatural y la interpretación son una concepción de la filosofía que reinterpreta algunos elementos de la dialéctica materialista en conexión con lo estético y el lenguaje. Uno de ellos es el “hecho” “segunda naturaleza”, un “hecho” que, como sucedía con los resultados de la ciencia – y la dialéctica es “ciencia de la experiencia que hace la conciencia”²⁵⁷ – no hay que aceptar sin más, sino que conviene interpretar. La dificultad que conlleva esto es que Wieselgrund no menciona directa y explícitamente en el texto ni la dialéctica idealista ni en qué está pensando concretamente cuando habla de dialéctica materialista. Lo que sí es seguro es que nos encontramos rozando la época nacionalsocialista y en un

²⁵⁶ “Es wäre zu zeigen, daß das Vorgetragene nur eine Auslegung von gewissen Grundelementen der materialistischen Dialektik ist.” 1, 365

²⁵⁷ “[...] Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht [...]“ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, p. 38.

círculo intelectual que intenta construir una versión – o varias – de la dialéctica materialista para hacer frente a la fantasmagoría del nacionalsocialismo a punto de convertirse en violencia real. En el prólogo para la reedición en 1962 de *Die Theorie des Romans* describe Lukács así la amenazante situación histórica: “*La teoría de la novela es, en la medida en que soy capaz de ver en su generalidad ese complejo de preguntas, el primer libro alemán en que una ética de izquierdas orientada hacia la revolución radical aparece aparejada con una interpretación de la realidad tradicionalmente convencional. En la ideología de los años veinte esa concepción juega ya un papel que se hace cada vez más importante. Piénsese en El espíritu de la utopía de Ernst Bloch (1918, 1923), y Thomas Münzer como teólogo de la revolución (1921), en Walter Benjamin y también ya en los principios de Th. W. Adorno etc. En la lucha espiritual contra el hitlerismo se fortalece incluso su significación: muchos intentan movilizar – partiendo de una ética de izquierdas – ya sea a Nietzsche, ya sea a Bismarck, como fuerzas progresivas contra la reacción fascista.*”²⁵⁸ El frente común contra un “hitlerismo” inminente es lo que une desde principios de 1920 a Bloch, Benjamin y Wiesengrund. Más allá de esas “afinidades electivas”, lo que intenta mostrar este trabajo es que, a pesar de esa más que justificada coincidencia en esa lucha contra el nacionalsocialismo y los juegos malabares compartidos con el materialismo, no todas esas “interpretaciones de la realidad” son igualmente “tradicionales”.

²⁵⁸ “*Die Theorie des Romans ist, soweit ich diesen Fragenkomplex zu übersehen imstande bin, das erste deutsche Buch, in welchem eine linke, auf radikale Revolution ausgerichtete Ethik mit einer traditionsvollkonventionellen Wirklichkeitsauslegung gepaart erscheint. In der Ideologie der zwanziger Jahre spielt diese Einstellung bereits eine immer gewichtiger werdende Rolle. Man denke an Ernst Bloch Geist der Utopie (1918, 1923), und Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1921), an Walter Benjamin, ja auch an die Anfänge von Th. W. Adorno etc. Im geistigen Kampf gegen den Hitlerismus verstärkt sich noch ihre Bedeutung: viele versuchen – von einer linken Ethik ausgehen – Nietzsche, ja Bismarck als fortschrittliche Kräfte gegen die faschistische Reaktion zu mobilisieren.*” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 15-16. Prólogo añadido a la edición de 1962.

El “marco” de la historianatural: el renacimiento de la filosofía hegeliana

Volvamos pues a 1932 para intentar la interpretación de ese “hecho” segunda naturaleza. Érase una vez “Die Idee der Naturgeschichte” antes del entierro a diestro y siniestro y la tradición en que se han convertido ambos. Lo que Wiesengrund llama en esta conferencia “desde la filosofía de la historia” es el modo en que se está retomando la filosofía hegeliana en la época. A pesar de la severa crítica de autores como Schopenhauer y Kierkegaard a Hegel a principios del XX, Hegel vuelve a ser actual. Y ello, entre otras cosas, como filosofía alternativa al formalismo que sobrevive reformulado en neokantismos y filosofías científicas. En su “*Vorlesung über Hegel 1931-1932*”²⁵⁹ escribe Paul Tillich a propósito de ese renacimiento inesperado de la filosofía hegeliana después de la Primera Guerra Mundial: “Los historiadores de la filosofía se esforzaban por exponer el desarrollo neokantiano, sobre todo se esforzaban por una apertura del sistema hegeliano. Fue de repente – y yo lo viví casi como un milagro cuando volví de la guerra – que ahora era evidente contar evidentemente con Hegel, por ejemplo, como uno de los grandes personajes filosóficos de la historia de la filosofía, como uno de los más grandes y no sólo concebirlo, como había resultado antes evidente sin excepción para la mayoría de los defensores de la filosofía universitaria, como un lapsus, como un retroceso desde lo que Kant había logrado a cosas falsamente prekantianas, como una caricatura que era víctima de la burla y el escarnio. La nueva publicación de los escritos de Hegel que había empezado antes de la guerra al mismo tiempo en varias editoriales, siguió publicándose a

²⁵⁹ Paul Tillich, *Vorlesung über Hegel*, Frankfurt 1931-1932, en: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VIII*, Berlin – New York: De Gruyter, 1995.

pesar de las grandes dificultades de la postguerra e incluso se aceleró.”²⁶⁰ Esta repentina recuperación de Hegel es también el punto extraterritorial que une a Siegfried Kracauer, Ernst Bloch, Georg Lukács, Herbert Marcuse y al propio Wiesengrund. En la reseña de Wiesengrund sobre la obra de Marcuse *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*²⁶¹, publicada el mismo año en que Wiesengrund pronuncia “Die Idee der Naturgeschichte”, subraya éste asimismo la importancia de Hegel en el momento histórico: “Desde las investigaciones de Dilthey y la edición de Nohl de los escritos teológicos de juventud ya no se duda de la prioridad del concepto de vida en Hegel en tanto que al mismo tiempo concepto de lo que se une y lo que se divide, en el que por primera vez se incorpora la reinterpretación dialéctica de la problemática kantiana de sujeto y objeto como desarrollo sistemático de la experiencia filosófica fundamental.”²⁶² La filosofía hegeliana permite replantear de nuevo la cuestión de la “posición del pensamiento respecto a la objetividad” inseparable un concepto de “experiencia” y de un conocimiento filosófico que ha de

²⁶⁰ “Die Historiker der Philosophie bemühten sich um die Darstellung der nachkantischen Entwicklung, vor allem um eine Erschließung des Hegelschen Systems. Es war auf einmal – und ich erlebte das fast als ein Wunder, als ich aus dem Krieg zurückkam –, daß es nun selbstverständlich war, Hegel z.B. zu den großen philosophischen Gestalten der Geschichte der Philosophie, als eine der größten ganz selbstverständlich dazuzurechnen und ihn nicht nur, wie es noch vorher bei der durchgängiger Mehrheit der Vertreter der Universitätsphilosophie selbstverständlich gewesen war, aufzufassen als eine Entgleisung, als eine Rückkehr von dem, was Kant geleistet hatte, zur falschen vorkantischen Dingen und als eine Karikatur, die Spot und Hohn ausgeliefert war. Die neue Herausgabe der Hegelschen Schriften, gleich von mehreren Verlagen, die vor dem Krieg begonnen hatte, ging trotz der großen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit weiter und wurde beschleunigt.” Paul Tillich, op. Cit., p. 31.

²⁶¹ Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1932. Por cierto que este texto de Marcuse fue un escrito de habilitación con que intentó habilitarse con Heidegger. El intento fracasó, publicándose no obstante el libro.

²⁶² “Seit Diltheys Forschungen und der Nohlschen Ausgabe der theologischen Jugendschriften ist kein Zweifel an der Priorität des Lebensbegriffes bei Hegel als des zugleich einheitlichen und sich entzweierenden, daran die dialektische Umdeutung der Kantischen Subjekt-Objekt-Problematik erst als systematische Ausprägung der philosophischen Grunderfahrung sich anschließt.” 20·1, 203.

posibilita la incorporación de contenidos concretos yendo así más allá de neokantismos, formalismos y filosofías científicas que habitan la corte académica. Ese recurso a Hegel es al mismo tiempo lo que establece una distancia respecto a las ontologías o existencialismos: no se salta por encima de Hegel aceptando la crítica de Kierkegaard²⁶³, sino que se rescita a Hegel para ir con él, más allá de él – al menos en cuanto “intento histórico-filosófico” –. En el prólogo añadido a la reedición de *Die Theorie des Romans* en 1962²⁶⁴ explicita Lukács *a posteriori* su tránsito desde una posición neokantiana²⁶⁵ a la filosofía hegeliana cuando, entre 1914 y 1915, escribe esa obra: “Ya se hizo hincapié en que el autor de *Teoría de la novela* se había hecho hegeliano. Los más antiguos defensores del método de las ciencias del espíritu seguían en suelo kantiano, no libre de restos positivistas; sobre todo Dilthey. Y los intentos de superación de ese racionalismo burdamente positivista significaban casi siempre un paso hacia el irracionalismo; sobre todo en el caso de Simmel, pero también ya en el propio Dilthey. Justo pocos años antes del comienzo de la guerra empezó ciertamente el “renacimiento” de Hegel. Lo que en aquél entonces de hecho podía tomarse científicamente en serio se limitaba en su mayor parte al ámbito de la lógica o la doctrina general de la ciencia. Según creo saber, *La teoría de la novela* es la primera obra en el ámbito

²⁶³ “Después de la derrota de la escuela hegeliana y también mucho después de los ataques de Schopenhauer las objeciones de Kierkegaard fueron consideradas como tan convincentes, que se pensó que nunca uno tendría que entregarse a los difíciles textos principales del idealismo objetivo. // Nach dem Niedergang der Hegelschen Schule und auch lange nach Schopenhauers Angriffe wurden die Einwände Kierkegaards als so durchschlagend empfunden, daß man glaubte, mit den schwierigen Haupttexten des objektiven Idealismus gar nicht mehr sich abgeben zu müssen.” 20-1, 258. La filosofía de Martin Heidegger es un ejemplo de ese saltar por encima de Hegel aceptando la crítica de Kierkegaard y, en consecuencia, partiendo su concepto de existenciario.

²⁶⁴ El prólogo fue añadido en 1962 a propósito de la reedición en 1963 en Hermann Luchterhand *Die Theorie des Romans*. Este prólogo escrito por un Lukács ya marxista “ortodoxo” puede entenderse como una especie de ensayo de autocrítica.

²⁶⁵ *Die Seele und die Formen* es un ejemplo obra escrita por un Lukács neokantiano. Georg Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, Frank Benseler und Rüdiger Daneman [Hrsg.] *Werkauswahl in Sechs Bänden*. Band 1, Bielefeld: Aisthesis Verlag 2011.

de las ciencias del espíritu en la que los resultados de la filosofía hegeliana son aplicados concretamente a problemas estéticos.”²⁶⁶ *La teoría de la novela* representa el intento de Lukács de ir, con Hegel, más allá del neokantismo que defendió en sus comienzos, aplicando la dialéctica a formas artísticas concretas. *Die Theorie des Romans* es la obra que, partiendo de ese renacimiento de Hegel a principios del XX, intenta aplicar su filosofía al análisis de “problemas estéticos”. Podemos ver ahí por tanto, el primer intento de hacer una estética dialéctica pero ya no desde arriba, desde el sistema como en Hegel, sino a partir del análisis de las formas estéticas concretas en su relación con lo histórico. Conviene aquí quizás recordar sucintamente lo que ya expuse con más detalle en la introducción: la obra de Lukács que influye en Wiesengrund es *Die Theorie des Romans* en tanto que primer intento de hacer algo así como una estética dialéctica concreta, una estética histórica de contenidos. Y no, como ha venido malentendiendo la tradición, la filosofía de la historia de gran formato que es *Geschichte und Klassenbewußtsein*.

“La razón es un mundo” y la historia es naturaleza

²⁶⁶ “Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der Verfasser der *Theorie des Romans* Hegelianer geworden war. Die älteren wichtigen Vertreter der geisteswissenschaftlichen Methode standen auf Kantischen Boden, nicht frei von positivistischen Überresten; so vor allem Dilthey. Und die Überwindungsversuche des flach-positivistischen Rationalismus bedeuteten fast immer einen Schritt dem Irrationalismus zu; so vor allem bei Simmel, aber auch schon bei Dilthey selbst. Freilich begann die Hegel-Renaissance bereits einige Jahre vor Kriegsausbruch. Was jedoch damals wissenschaftlich ernst zu nehmen war, beschränkte sich vorwiegend auf das Gebiet der Logik oder der allgemeinen Wissenschaftslehre. Meines Wissens ist *Die Theorie des Romans* das erste geisteswissenschaftliche Werk, in dem die Ergebnisse der Hegelschen Philosophie auf ästhetische Probleme konkret angewendet werden.” G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit, p. 9.

Como ya he señalado, Wiesengrund está entrando en contacto también en estos años con la filosofía hegeliana. Prueba de ello es el seminario que da como asistente de Paul Tillich en la Universidad de Frankfurt a principios de los años treinta²⁶⁷ y su habilitación, también con Tillich²⁶⁸, sobre la estética de Kierkegaard que quiere ser una estética de contenidos en la línea hegeliana²⁶⁹. Aunque Wiesengrund no menciona a Hegel en “Die Idee der Naturgeschichte” intentaré explicitar en lo que sigue a partir de la conferencia de Adorno sobre “Erfahrungsgehalt”²⁷⁰ de 1958, las implicaciones filosóficas que tiene para Wiesengrund esa introducción de la dialéctica a través del concepto de 'segunda naturaleza' de Lukács que éste a su vez retoma de Hegel. “Haber experiencial”²⁷¹ nos ayuda a descifrar el “hecho” segunda naturaleza porque es un texto en que Adorno expone la novedad que introduce la filosofía de Hegel frente a otros paradigmas filosóficos. En la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*²⁷² Hegel presenta su filosofía después de una exposición propedéutica de las tres “posiciones de los pensamientos respecto a la objetividad” que la preceden temporalmente. Una de las novedades frente a las posiciones filosóficas anteriores, especialmente respecto al dualismo de forma y contenido de la filosofía kantiana, es la idea de que la razón ha de devenir mundo si no quiere permanecer impotente y el conocimiento filosófico quiere alcanzar contenidos. Adorno escribe a este respecto: “Si la filosofía kantiana, que Hegel supone en

²⁶⁷ El contacto de Wiesengrund con Hegel empieza en esta época: en el semestre de invierno de 1931-1932 Wiesengrund y Tillich dan un seminario sobre “*Lektüre ausgewählter Abschnitte aus Hegels Geschichtsphilosophie*”.

²⁶⁸ Paul Tillich, “Vorlesungen über Hegel 1931-1932”, en: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VIII*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Berlin, New York: De Gruyter, 1995.

²⁶⁹ Volveré sobre ello en los capítulos dedicados a los libros sobre Kierkegaard.

²⁷⁰ 5, 295-324.

²⁷¹ La traducción de “Gehalt” por haber la debo a una sugerencia de Julián Marrades en una sesión de seminario que pronuncié en la Universidad de Valencia sobre este texto de Wiesengrund.

²⁷² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hrsg. von Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1991, p. 53-102.

toda polémica, ha intentado separar las formas del Espíritu como constituyentes de todo conocimiento válido, Hegel a continuación, para liquidar la separación kantiana de forma y contenido, interpreta cualquier tipo de existente como siempre también al mismo tiempo espiritual [...] Todas las presuntas cualidades elementales de la inmediatez se manifiestan siempre ya como formadas categorialmente y con ello los momentos sensible y categorial no se dejan separar limpiamente uno de otro como 'capas'.²⁷³ El Espíritu hegeliano que media toda la realidad se introduce como crítica y superación del dualismo de lo sensible y categorial que todavía operaba en la filosofía kantiana. Filosofía que, como expuse, sigue viva en esta época en sus revisiones neokantianas y las filosofías científicas. "Kant había 'atado' la filosofía a los juicios sintéticos a priori; en ellos se había concentrado en cierto modo aquello que sobró de la vieja metafísica después de la crítica de la razón. Pero los juicios sintéticos a priori están atravesados por una contradicción profunda. Si fueran a priori en sentido kantiano estricto, entonces no tendrían contenido de ningún tipo, si de hecho fueran formas, puras proposiciones lógicas, tautologías, en ellas el conocimiento, en sí mismo, no añadiría nada, nada nuevo. Pero si son sintéticos, es decir, en serio conocimientos, no meras autoduplicaciones del sujeto, entonces necesitan de aquel contenido, que Kant quería proscribir de su esfera como puramente casual y empírico."²⁷⁴ Hegel intenta ir más allá de este problemático dualismo

²⁷³ "Hat die Kantische Philosophie, die Hegel bei aller Polemik voraussetzt, Formen des Geistes als Konstituentien aller gültigen Erkenntnis herauszuschälen versucht, dann hat Hegel, um die Kantische Trennung von Form und Inhalt zu beseitigen, ein jegliches Seiendes als ein immer zugleich auch Geistiges interpretiert [...] Jene vermeintlich elementaren Qualitäten der Unmittelbarkeit treten immer schon als kategorial geformte auf, und dabei lassen sinnliche und kategoriale Momente nicht sich säuberlich als 'Schichten' voneinander abheben." 5, 298

²⁷⁴ "Kant hatte die Philosophie an den synthetischen Urteilen a priori 'festgemacht'; in sie hatte sich gleichsam zusammengezogen, was von der alten Metaphysik nach der Vernunftkritik übrigblieb. Die synthetische Urteile a priori sind aber von einem tiefen Widerspruch durchfurcht. Wären sie mi strengen Kantischen Sinn a priori, dann hätten sie keinerlei Inhalt, wären Formen in der Tat, rein logische Sätze, Tautologien, in denen Erkenntnis sich selbst nichts Neues, nichts anderes

kantiano de forma y contenido, del hecho de que las formas sólo aseguren el contenido cognoscitivo al precio de la abstracción y los contenidos sólo puedan conocerse al precio de la arbitrariedad. “Hegel responde a eso que forma y contenido están esencialmente mediados uno con otro. Pero eso significa que una mera doctrina formal del conocimiento, tal como la esquematiza la teoría del conocimiento, se supera a sí misma, no es posible; que la filosofía, para alcanzar la necesidad sobre la que da vueltas la teoría del conocimiento, tiene que dinamitar a ésta. Así, el filosofar de contenidos, que intenta llevar las experiencias a su necesidad y corrección lógica, es producido justamente por la autoreflexión del filosofar formal, que había rechazado el filosofar de contenidos como puramente dogmático y lo había prohibido. Con ese tránsito al contenido se pronuncia el veredicto sobre la separación de lo a priori y lo empírico que se mantuvo en la totalidad de la tradición platónico-aristotélica hasta Kant, y fue puesta en duda por primera vez por Fichte: 'Lo empírico, concebido en su síntesis, es el concepto especulativo'. La filosofía obtiene el derecho y acepta el deber de recurrir a los momentos materiales, que surgen del proceso vital real de los hombres socializados como esenciales, y ya no recurrir a ellos como meramente casuales.”²⁷⁵ Eso implica que en Hegel ya no sólo en el ámbito epistemológico el

hinzufügte. Sind sie jedoch synthetisch, also im Ernst Erkenntnisse, nicht bloße Selbstverdoppelungen des Subjekts, dann bedürfen sie jener Inhalte, die Kant als zufällig und bloß empirisch aus ihrer Sphäre verbannen wollte.” 5, 305-306

²⁷⁵ “Hegel antwortet darauf, Form und Inhalt seien wesentlich durcheinander vermittelt. Das besagt aber, daß eine bloße Formenlehre der Erkenntnis, wie die Erkenntnistheorie sie entwirft, sich selbst aufhebt, nicht möglich ist; daß Philosophie, um jene Verbindlichkeit zu erreichen, der die Erkenntnistheorie nachhängt, diese sprengen muß. So wird inhaltliches Philosophieren, das Erfahrungen zu ihrer Notwendigkeit und Stringenz zu bringen trachtet, durch die Selbstbesinnung eben des formalen Philosophierens bewirkt, das inhaltliches philosophieren als bloß dogmatisch abgewehrt und verboten hatte. Mit diesem Übergang zum Inhalt wird die in der gesamten Platonisch-Aristotelischen Tradition bis Kant durchgehaltene, erstmals von Fichte bezweifelte Trennung des Apriori und der Empirie kassiert: 'Das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff.' Philosophie erlangt das Recht und akzeptiert die Pflicht,

objeto de conocimiento está mediado por las categorías que pone el sujeto, sino que la misma realidad es Espíritu, es decir, la ontología está mediada por la historia: “la razón es un mundo”. Y esa ontología mediada por la historia, el mundo devenido Espíritu, se convierte a partir de él en verdadero objeto de un conocimiento filosófico no sólo de formas, sino de formas-contenidos. “Desde el otro lado es igualmente importante que la filosofía entienda que su contenido (*Inhalt*) no es otro que aquel haber experiencial (*Gehalt*) que se ha hecho mundo, mundo interno y externo de la conciencia, producido originariamente y que se está produciendo constantemente en el ámbito del espíritu viviente, – que entienda que su contenido es la *realidad*. La conciencia más cercana de ese contenido es lo que llamamos *experiencia*.”²⁷⁶ El contenido (*Inhalt*) kantiano se convierte en (*Gehalt*) en tanto que “mundo interno y externo de la conciencia” y el objeto de conocimiento filosófico es el mundo histórico que el Espíritu viviente produce constantemente. A partir de aquí hay que entender la historianatural como “concepción histórica de la naturaleza”, la 'segunda naturaleza' en tanto que “hecho” del que partía la historianatural. Con ello expresa Wiesengrund su aceptación de la mediación dialéctica entre naturaleza e historia que, traducida a terminología epistemológica clásica, no es sino la mediación entre forma y contenido. Naturaleza e historia, forma y contenido no se pueden concebir separadamente sino sólo en su unidad concreta. La concepción histórica de la naturaleza deriva pues del “hecho” de que la realidad es Espíritu, hecho que implica, entre otras cosas, la superación del dualismo kantiano de forma y

auf materiale, dem realen Lebensprozeß der vergesellschafteten Menschen entspringende Momente als wesentliche, nicht bloß zufällige zu rekurrieren.” 5, 306

²⁷⁶ “Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständig sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußern und innern Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, - daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung.“ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, op. Cit., § 6.

contenido de la mano de la dialéctica. Esta idea de historia que se convierte en naturaleza es la novedad que introduce la dialéctica hegeliana frente a toda la tradición filosófica anterior y que convierte a Hegel de nuevo – en este caso concreto de Lukács y Adorno – en filósofo actual a principios del XX. El Idealismo Absoluto, al intentar conocer objetivamente los objetos radicalizando el idealismo kantiano, se convierte paradójicamente en esta hipérbole para Adorno, en materialismo. “Hegel se acerca tanto más al materialismo cuanto más lejos lleva al idealismo, también epistemológicamente; cuanto más persevera, contra Kant, en concebir los objetos desde dentro. La confianza del Espíritu en que el mundo 'en sí' es él mismo, no sólo es la limitada ilusión de su omnipotencia. Sino que se alimenta de la experiencia de que de pura y simplemente no existe nada fuera de lo producido por los hombres, nada que exista por antonomasia fuera del trabajo social. Incluso la naturaleza aparentemente no tocada por el trabajo social se determina como naturaleza a través del trabajo y en esta medida está mediada por él [...]”²⁷⁷

Segunda naturaleza en Hegel

Lukács y Wiesengrund sólo citan el concepto 'segunda naturaleza' sin explicitar cómo es utilizado concretamente por Hegel. Eso es lo que se intentará en lo que sigue, para seguir explicitando lo que ese concepto implica para ambos. Hegel utiliza el concepto de segunda naturaleza en dos ámbitos: en la

²⁷⁷ “Gesellschaftlichen Materialismus rückt Hegel desto näher, je weiter er den Idealismus auch erkenntnistheoretisch treibt; je mehr er, wider Kant, darauf beharrt, die Gegenstände von innen her zu begreifen. Das Vertrauen des Geistes, die Welt 'an sich' sei er selbst, ist nicht nur die beschränkte Illusion seiner Allmacht. Es nährt sich von der Erfahrung, daß nicht schlechthin außerhalb des von Menschen Produzierten, nichts von gesellschaftlicher Arbeit schlechthin Unabhängiges existiert. Noch die von ihr anscheinend unberührte Natur bestimmt sich als solche durch Arbeit und ist insofern durch diese vermittelt [...]” 5, 307-308

antropología como parte del Espíritu Subjetivo y en el Derecho, en tanto que uno de los ámbitos del Espíritu Objetivo. Dentro del Espíritu Subjetivo el hábito (*Gewohnheit*) es descrito como segunda naturaleza²⁷⁸. En la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)* leemos: “El hábito es, como la memoria, un punto difícil en la organización del Espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí mismo como la memoria el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades y cambios *naturales* de la edad, del dormir y del despertar son inmediatamente naturales; el hábito es una certidumbre del sentimiento, también de la inteligencia, de la voluntad etc., en la medida en que estos pertenecen al sentimiento de sí mismo que se ha convertido en algo que existe naturalmente, que se ha hecho mecánico. El hábito ha sido con razón llamado una segunda naturaleza, – Naturaleza, puesto que ella es un ser inmediato del alma, una segunda, puesto que ella es una inmediatez puesta por el alma, una fantasía y disposición de lo corpóreo que corresponde a las determinaciones del sentimiento como tales y a las determinaciones de la voluntad como algo corporeizado (§401).”²⁷⁹ La segunda naturaleza en el ámbito del Espíritu Subjetivo es pues el hábito que, creado subjetivamente existe en realidad – de ahí “naturaleza” –. Ese hábito es internalizado espiritualmente y somatizado por los

²⁷⁸ Debo agradecer especialmente a Julián Marrades las sugerencias y comentarios que me ayudaron a clarificar este concepto.

²⁷⁹ “Die Gewohnheit ist wie das Gedächtnis ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz. Die *natürlichen* Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit ist die zu einem Natürlichseienden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf., insofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. Cit., § 410.

sujetos convirtiéndose en algo aparentemente²⁸⁰ inmediato – ahí el carácter de “segunda” –. La importancia del hecho de que esa naturaleza es que, aun siendo “puesta”, se siente como si fuera natural. Por ello ya no se trata de una concepción ontológica tradicional, sino de una ontología creada. Lo curioso es que, a pesar de su estatus de producida históricamente, aparece como si hubiera estado ahí desde siempre, como una segunda inmediatez que es comparable a la naturaleza porque los hábitos los realizamos – en apariencia – sin reflexión, inconscientemente, dicho en términos freudianos²⁸¹. Hegel utiliza además 'segunda naturaleza' en referencia al Espíritu Objetivo, al mundo de la cultura. El ejemplo paradigmático de segunda naturaleza en el Espíritu Objetivo es el Derecho: “La base del Derecho es en general lo espiritual y su posición más cercana y punto de partida la voluntad, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, es el mundo del Espíritu producido a partir de sí mismo, como una segunda naturaleza.”²⁸² El Derecho representa para Hegel la realización histórica de la libertad: la razón que en Hegel se hace mundo objetivándose en esa segunda naturaleza como producto de los sujetos libres. Así la reconoce Hegel en último término, introduciendo una diferencia respecto a lo dicho sobre la costumbre en el Espíritu Subjetivo: “Pero en general es absolutamente esencial que, a pesar de que la Constitución ha nacido en el tiempo, no sea vista como

²⁸⁰ Profundizaré en ese carácter de apariencia cuando hable del concepto de 'alegoría' y su relación con el 'carácter de fetiche del producto' en el capítulo sobre Walter Benjamin y en el capítulo sobre el 'intérieur' kierkegaardiano.

²⁸¹ Sobre el papel de Freud en la concepción de la segunda naturaleza de Wiesengrund volveré en los capítulos siguientes.

²⁸² “Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht*, op. Cit., § 4.

algo producido; puesto que ella es más bien lo por antonomasia existente en sí y para sí y que hay que considerar como divino y persistente, como aquello que está sobre la esfera de lo que es producido.”²⁸³ A pesar de que Hegel es uno de los primeros que subraya modélicamente el origen histórico de la Constitución y en general, de todo producto de la razón, acaba afirmando que esa segunda naturaleza ha de considerarse como si fuera la naturaleza primera, cuya existencia, paradójicamente, él mismo niega: es decir, ha de considerarse como la esfera del ser en y para sí, como naturaleza en tanto que manifestación de la divinidad, la racionalidad y la libertad. Hegel hace pues desaparecer en el Derecho como naturaleza el momento de segunda que él mismo había afirmado: la Constitución ha de reconocerse como naturaleza primera, como algo existente para siempre, en tanto que realización perfecta del Espíritu en el mundo. Aunque Wiesengrund toma de Hegel esa idea de segunda naturaleza, el hecho de que lo que aparece como naturaleza es producto de la historia, el último paso de Hegel que consiste en la aceptación de la segunda naturaleza como primera, Wiesengrund ya no lo da.

Segunda naturaleza en Lukács

Wiesengrund cita literalmente en “Die Idee der Naturgeschichte” la descripción de Lukács en *Die Theorie des Romans* de la 'segunda naturaleza' introduciendo así la distancia respecto de la concepción que acabamos de exponer en Hegel: “Donde ya no hay fines inmediatamente dados, las formas, que

²⁸³ “Überhaupt aber ist es schlechterdings wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. Cit., § 273.

el alma encuentra dadas entre los hombres como escenario y substrato de su actividad en su devenir hombres, pierden su arraigo en necesidades suprapersonales que deben existir; ellas son algo simplemente existente, quizá lleno de poder, quizá corrompido, pero ni llevan la bendición de lo Absoluto en sí, ni son los continentes naturales para la desbordante interioridad del alma. Ellas constituyen el mundo de la convención: un mundo de cuya violencia total sólo se escapa lo más interno del alma; que en su multiplicidad asinóptica es omnipresente; cuya legalidad estricta, tanto en el ser como en el devenir, se hace evidente necesariamente para el sujeto cognoscente pero que a pesar de toda esa legalidad no se ofrece ni como sentido para el sujeto que busca fines ni en su inmediatez sensible como material para el sujeto actuante. Él es una segunda naturaleza; como la primera – la primera naturaleza para Lukács es determinable asimismo como extrañada, la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza – sólo determinable como quintaesencia de necesidades conocidas y ajenas al sentido y por ello inaprensible e incognoscible en su verdadera sustancia.”²⁸⁴ Lukács toma la concepción hegeliana de que la historia produce la segunda naturaleza. La novedad que introduce Lukács frente a Hegel e introduciendo el marxismo, es que esa naturaleza segunda ya no aparece como

²⁸⁴ “Wo keine Ziele unmittelbar gegeben sind, verlieren die Gebilde, die die Seele bei ihrer Menschenwerdung als Schauplatz und Substrat ihrer Tätigkeit unter den Menschen vorfindet, ihr evidentes Wurzeln in überpersönlichen, seinsollenden Notwendigkeiten; sie sind etwas einfach Seiendes, vielleicht Machtvolles, vielleicht Morsches, tragen aber weder die Weihe des Absoluten an sich, noch sind sie die naturhaften Behälter für die überströmende Innerlichkeit der Seele. Sie bilden die Welt der Konvention: eine Welt, deren Allgewalt nur das Innerste der Seele entzogen ist; die in übersichtlicher Mannigfaltigkeit überall gegenwärtig ist; deren strenge Gesetzlichkeit, sowohl im Werden wie im Sein, für das erkennende Subjekt notwendig evident wird, die aber bei all dieser Gesetzmäßigkeit sich weder als Sinn für das zielsuchende Subjekt noch in sinnlicher Unmittelbarkeit als Stoff für das handelnde darbietet. Sie ist eine zweite Natur; wie der erste – 'erste Natur' ist für Lukács, ebenfalls als entfremdete, die Natur im Sinne der Naturwissenschaft – nur als Inbegriff von erkannten, sinnesfremden Notwendigkeiten bestimmbar und deshalb in ihrer wirklichen Substanz unerfaßbar und unerkennbar.“ Citado por Wiesengrund en 1, 356.

realización de la razón y la libertad sino como insensata y violenta, y por ello como incapaz de llenar de sentido a los hombres que la internalizan. Wiesengrund cita el pasaje en que Lukács describe lo insensato de esa segunda naturaleza: “La segunda naturaleza de las formas humanas no tiene ninguna sustancialidad lírica. Sus formas están demasiado paralizadas para adaptarse momento creador de símbolos; la precipitación de contenidos de sus leyes está demasiado determinada para poder abandonar los elementos que en la lírica deberán convertirse en motivo de ensayo; pero esos elementos viven tan exclusivamente de la gracia de las legalidades, no tienen así incluso ninguna valencia sensible del existente independiente de ellas, que estas formas sin las legalidades se disolverían en nada. Esa naturaleza no es muda, evidente y ajena al sentido como la primera: ella es un complejo de sentido paralizado, devenido extraño, que no despierta ya a la interioridad; ella es un calvario de interioridades que se corrompen y por ello sólo sería – si ello fuera posible – recuperable mediante el acto metafísico de una resurrección de lo anímico que creó o mantuvo a esta naturaleza en su existencia anterior o en el ámbito moral, pero nunca vivenciable por otra interioridad.”²⁸⁵ Es ese momento de “complejo de sentido paralizado”, el hecho de que la segunda naturaleza, en tanto que creada por los hombres tenga un significado que, no obstante, la interioridad no puede vivenciar, el que separa la concepción de la segunda naturaleza de Lukács de la de Hegel. Lukács ya no acepta la tesis de la racionalidad de lo real. Y esa concepción de la segunda naturaleza como producida históricamente pero que, a diferencia de lo que sucede en Hegel, ya no aparece como racional sino como cifra insensata es el nuevo punto de partida de la historianatural. El maduro Adorno sigue elogiando la importancia que tuvo para él ese concepto de 'segunda naturaleza' en *Die Theorie*

²⁸⁵ Citado por Wiesengrund en 1, 356-357.

des Romans: “Ese concepto [segunda naturaleza] es, hasta donde yo sé, retomado por primera vez de nuevo – en la *Teoría de la novela* de Georg Lukács, que si bien es cierto que como imagen que piensa la estética es extremadamente problemática, mantiene su significación fundamental como uno de los primeros proyectos objetivamente orientados de una filosofía de la historia, en lugar de una mera metódica subjetiva histórico-filosófica. Y no me gustaría cometer el error de no animarles a todos ustedes a leer este libro, que ahora está disponible en una nueva edición, a pesar de que en el prólogo contiene un ataque contra mí, en el que no quiero meterme porque las cosas que ahí han sido dichas ciertamente poco tienen que ver con la calidad de la obra y, me gustaría suponer, con la calidad de las cosas que yo hago.”²⁸⁶ Wiesengrund parte pues de una concepción dialéctica de la ontología, pero la historia natural introducirá una diferencia radical tanto frente a Hegel como frente a Lukács por lo que respecta al conocimiento y la exposición de esa segunda naturaleza. Como explicita la cita – y de nuevo contra la recepción vencedora de la obra de Adorno – en ningún caso se cita al Lukács de *Geschichte und Klassenbewußtsein* como modelo de filosofía materialista de la historia que influiría en el pensamiento de Adorno²⁸⁷. La obra que sorprendentemente es considerada por Adorno como “uno de los primeros proyectos objetivamente orientados de una filosofía de la historia” y de la que toma el central concepto de ‘segunda naturaleza’ no es *Geschichte und*

²⁸⁶ “Dieser Begriff [zweite Natur] ist, soweit mir bekannt, erstmals wieder aufgenommen worden – in der *Theorie des Romans* von Georg Lukács, die zwar als ästhetisches Denkgebilde als Denkgebilde der Ästhetik äußerst problematisch ist, dafür aber als einer der ersten objektiv gerichteten Entwürfe einer Geschichtsphilosophie, anstelle bloß subjektive geschichtsphilosophische Methodik, seine grundlegende Bedeutung behält. Und ich möchte es nicht verfehlen, Sie alle dazu zu ermuntern, dieses Buch, das jetzt in einer Neuauflage vorliegt, zu lesen, obwohl es im Vorwort einen Angriff auf mich enthält, auf den ich aber gar nicht eingehen möchte, weil die Dinge, die da gesagt sind, mit der Qualität des Werkes und, ich möchte annehmen, auch mit der Qualität dessen, was ich so treibe, recht wenig zu tun haben.” IV, 13, 173

²⁸⁷ Cfr. Rüdiger Danneman, *Georg Lukács. Zur Einführung*. Hamburg: Junius 1993.

Klassenbewußtsein sino *Die Theorie des Romans*, una obra de estética “histórico-filosófica”. Los capítulos que siguen expondrán por qué es la estética y no la clásica filosofía de la historia la que proporciona la clave de la interpretación históriconatural.

5. FILOSOFÍA COMO CONOCIMIENTO DE LA SEGUNDA NATURALEZA

“Es gibt nur zweierlei: Wahrheit und Lüge.
Die Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen.
Wer sie erkennen will, muß Lüge sein.

Sólo hay dos especies: verdad y mentira.
La verdad es indivisible, es decir, no puede conocerse a sí misma.
Quien quiere conocerla, tiene que ser mentira.”

Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*

Segunda naturaleza y búho de Minerva

En el capítulo anterior vimos que Wiesengrund toma el concepto de segunda naturaleza de Hegel y su reinterpretación en *Die Theorie des Romans* en tanto que modo en que es concebible concretamente “el ser histórico como ser natural”. Esa concepción dialéctica de una ontología producto de la historia, la segunda naturaleza, es lo que sitúa a la dialéctica por encima de ontologías e historicismos que surgen en el XX. La historianatural parte de esta segunda naturaleza pero su objetivo no es, como se ha venido malinterpretando reiteradamente, construir una filosofía de la historia de gran formato que describa cómo lo histórico se convierte en segunda naturaleza. Sino que la historianatural parte de una realidad, de una ontología concebida dialécticamente como segunda naturaleza y su objetivo es conocerla: “Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historianatural se plantea en primer lugar como la pregunta sobre cómo es posible conocer, interpretar, ese mundo extrañado,

cósico, muerto.”²⁸⁸ En Hegel, el conocimiento de esa realidad que aparece como segunda naturaleza sólo puede ser alcanzado en última instancia por la filosofía en tanto que conocimiento conceptual de lo real: “Esta última figura del Espíritu, el Espíritu que se da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esa realización permanece en su concepto, es el Saber Absoluto; es el Espíritu que se sabe en la figura de Espíritu o *saber conceptual*. La *verdad* sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que se sabe, en la *forma* del saber de *sí mismo*. La verdad es el *contenido*, que en la religión es todavía igual a su certeza. Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo. De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en la *forma de la objetividad* para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: el *concepto*. El Espíritu que se manifiesta en este elemento a la conciencia o, lo que es aquí lo mismo, que es aquí producido por ella, es *la ciencia*.”²⁸⁹ La suposición en el sistema hegeliano de la identidad metafísica de lo real y lo racional es lo que permite en primera y última instancia el conocimiento de la segunda naturaleza²⁹⁰. Toda aparente insensatez de esa segunda naturaleza se supera cuando la filosofía logra reconocer conceptualmente la identidad de

²⁸⁸ “Vor der Geschichtsphilosophie aus gesehen, stellt sich das Problem der Naturgeschichte zunächst als die Frage, wie es möglich ist, diese entfremdete, dinghafte, gestorbene Welt zu erkennen, zu deuten.” 1, 356

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. De Wenceslao Roces, Colombia: F.C.E. 1977, p. 466-467.

²⁹⁰ Cristoph Menke pone en cuestión la lectura adorniana del concepto de segunda naturaleza de Hegel en este artículo. Cristoph Menke, “Zweite Natur. Kritik und Affirmation”, in: Malte Völk u.a. (Hrsg.), “...wenn die Stunde es zuläßt”. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, S. 154-171. Menke argumenta que el propio Hegel tiene ya una visión crítica de la segunda naturaleza y no la reconoce sin más como racional. Creo que, aunque puede ser cierta la lectura de Menke, en ningún caso afecta a la tesis de base de Wiesengrund. Independientemente de cómo sea en Hegel, en Adorno la segunda naturaleza no es reducible a la razón.

sujeto y sustancia y reconoce que la Constitución, como ejemplo de esa segunda naturaleza, en tanto que es producto de la racionalidad y libertad, ha de reconocerse como primera. Lo racional es real y lo real racional. Pero el hecho de que la Constitución sólo pueda conocerse después de su desplegarse y concretarse en el tiempo es lo que produce los retrasos de la filosofía que expresa la metáfora hegeliana del búho de Minerva. “Y todavía unas palabras sobre la *enseñanza* sobre cómo debe de ser el mundo, de todos modos, la filosofía siempre llega a ello demasiado tarde. Como el *pensamiento* del mundo ella aparece siempre en primer lugar en el tiempo, después de que la realidad ha terminado su proceso de formación y se ha terminado a sí misma. Esto, lo que enseña el concepto muestra necesariamente del mismo modo la historia, en que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se capta en su sustancia en su mismo mundo, lo construye en la forma de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces una forma de la vida se ha hecho vieja y con gris sobre gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva empieza tan sólo su vuelo cuando rompe el ocaso.”²⁹¹

Lukács: “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”

Lo que distancia a Lukács y Wiesengrund de Hegel es la comprobación conceptual y práctica de que la reconciliación que Hegel prometía no se ha

²⁹¹ “Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. Cit. „Vorrede“.

realizado ni en el concepto ni en el mundo histórico – sólo hay que pensar en la Primera Guerra Mundial –. El búho de Minerva no es que llegue tarde, sino que todavía ha llegado. A principios del XX ya no se confía sin más en esa identidad metafísica de realidad y racionalidad que aseguraba en Hegel en última instancia el conocimiento filosófico de la realidad devenida históricamente segunda naturaleza. En el añadido en 1962 escribe Lukács respecto al papel que juega la introducción en *Die Theorie des Romans* de la filosofía kierkegaardiana en relación con la dialéctica hegeliana: “Por ello el presente no es caracterizado en *La teoría de la novela* hegelianamente sino con la formulación de Fichte: como 'época de la completa pecaminosidad'. Este pesimismo con tintes éticos sobre el presente no significa ningún retroceso general de Hegel a Fichte sino que es más bien una kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana. Para el autor de *La teoría de la novela* Kierkegaard jugó siempre un papel importante.”²⁹² A pesar de los paralelismos con la estética de Hegel, *Die Theorie des Romans* introduce una novedad respecto a la filosofía hegeliana: Lukács ya no postula metafísicamente la racionalidad de lo real en tanto que presupuesto para que la realidad sea cognoscible por el concepto. Lo real para Lukács ya ni es racional ni tiene sentido a priori. Por ello la segunda naturaleza ya no es concebida por Lukács como realización, aunque “extrañada”, (*entfremdet*) de la razón en el mundo sino como algo insensato. En su reseña sobre *Die Theorie des Romans*, Kracauer expresa así lo que Lukács denomina “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”: “Todas las visiones de nuestros poetas y pensadores son flechas de la nostalgia que son enviadas hacia lo alto de una divinidad que se ha desplazado

²⁹² “Darum wird in der *Theorie des Romans* die Gegenwart nicht Hegelisch charakterisiert, sondern mit Fichtes Formulierung als 'Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit'. Dieser ethisch gefärbte Gegenwartspessimismus bezeichnet aber keine allgemeine Rückwendung von Hegel zu Fichte, vielmehr ein Kierkegaardisieren der Hegelschen Geschichtsdialektik. Für den Verfasser der *Theorie des Romans* spielte Kierkegaard immer eine bedeutsame Rolle.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 12.

para nosotros infinitamente lejos. Ellas testimonian únicamente que permanecemos en el espacio vacío, asfixiados por las legalidades de aquella realidad ajena al sentido que hemos creado nosotros mismos.”²⁹³ Esa tesis de la irracionalidad de la segunda naturaleza no es afirmada por Lukács en *Die Theorie des Romans* mediante una filosofía de la historia clásica como luego sucederá en *Geschichte und Klassenbewußtsein* con el concepto de cosificación, sino a través de su análisis de la forma literaria novela. Es eso lo que convierte para Wiesengrund *La teoría de la novela* en uno “de los primeros proyectos objetivamente orientados de una filosofía de la historia.”²⁹⁴ Y ese es otro de los puntos que Wiesengrund toma de Lukács para ir más allá: el modo en que las formas estéticas se relacionan con la realidad concebida dialécticamente como segunda naturaleza. “La novela es la forma de la época de la absoluta pecaminosidad, dicho con Fichte, y debe seguir dominando como forma mientras el mundo esté bajo el dominio de los astros.”²⁹⁵ Es pues el análisis de la novela en tanto que “forma de la época de la absoluta pecaminosidad”, la interpretación de Lukács de esa forma estética en su relación con la realidad devenida segunda naturaleza, lo que convierte a *Die Theorie des Romans* en un proyecto “objetivamente orientado de filosofía de la historia”.

²⁹³ “Alle Visionen unserer Dichter und Denker sind Pfeile der Sehnsucht, die zu einer uns unendlich fern gerückten Gottheit emporgesandt werden. Sie zeugen lediglich davon, daß wir noch im leeren Raum verweilen, erstickt von den Gesetzmäßigkeiten jener sinnfremden Realität, die wir selber erst geschafft haben.” Siegfried Kracauer, “Georg von Lukács' Romantheorie“, in: *Schriften, Band 5.1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011, p. 117. La diferencia de esa concepción dialéctica de la segunda naturaleza con la ontología de Heidegger es doble: esa naturaleza es producto histórico y por tanto humano – y no un sentido del ser – y está cifrada, no tiene un sentido sino que ha devenido insensata. El sentido “se ha perdido”.

²⁹⁴ IV, 13, 173

²⁹⁵ “Der Roman ist die Form der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit, nach Fichtes Worten, und muß die herrschende Form bleiben, solange die Welt unter der Herrschaft der Gestirne steht.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 137.

Formas estéticas como “reflejo” de la segunda naturaleza

Lukács resucita el arte que había muerto en Hegel al ser superado por el Saber Absoluto: “Completamente contraria es la similar concepción de *La teoría de la novela*. La problemática de la forma novela es el reflejo de una realidad que ha quedado desbaratada. Por eso es aquí la 'prosa' de la vida sólo un síntoma entre otros muchos de que la realidad desde ahora ofrece un suelo poco propicio para el arte; por eso el ajuste de cuentas artístico con las formas cerradas que descienden de una totalidad redonda, con todo mundo de las formas inmanentemente completo, es el problema central de la forma novela. Y esto no por razones artísticas, sino histórico-filosóficas: 'ya no hay ninguna totalidad espontánea del ser', dice el autor de *La teoría de la novela* sobre la realidad del presente.”²⁹⁶ Reconocer, frente a Hegel, el hecho de que la forma estética novela sea un “síntoma”²⁹⁷ de que la realidad devenida insensata ya no puede conocerse desde la totalidad, que los sistemas filosóficos ya no pueden dar cuenta de esa realidad “cifrada” es uno de los méritos que tiene para Wiesengrund *Die Theorie des Romans*. Y no por razones estéticas, sino por la razón histórico-filosófica de que los grandes sistemas filosóficos que confían en la racionalidad de lo real y la posibilidad de conocerlo en el concepto se han derrumbado. Lo que Lukács llamaba la aplicación de los resultados de la dialéctica hegeliana a problemas

²⁹⁶ “Völlig entgegengesetzt ist die formal ähnliche Konzeption der *Theorie des Romans*: die Problematik der Romanform ist hier das Spiegelbild einer Welt, die aus den Fugen geraten ist. Darum ist hier die 'Prosa' des Lebens nur ein Symptom unter vielen anderen dafür, daß die Wirklichkeit nunmehr einen ungünstigen Boden für die Kunst abgibt; darum ist die künstlerische Abrechnung mit den geschlossen-totalen Formen, die aus einer in sich abgerundeten Seinstotalität entsteigen, mit jeder in sich immanent vollendeten Formenwelt, das Zentralproblem der Romanform. Und dies nicht aus artistischen, sondern aus geschichtsphilosophischen Gründen: 'es gibt keine spontane Seinstotalität mehr', sagt der Verfasser der *Theorie des Romans* über die Wirklichkeit der Gegenwart.” *Ibidem*, p. 13.

²⁹⁷ Volveré sobre el concepto de ‘síntoma’ freudiano y la reapropiación del mismo por Wiesengrund en los capítulos sobre los libros sobre Kierkegaard.

estéticos²⁹⁸ consiste en que Lukács intenta exponer en esta obra las categorías estéticas como “reflejo” la realidad histórica en la que surgen; las formas estéticas se convierten en reflejo de esa realidad y así, en modo – otro – de conocerla. Desaparecida la totalidad metafísica que llenaba de sentido lo real, el sinsentido ya no es apresable por el concepto en tanto que racional, sino que, en Lukács, la insensatez del mundo devenido segunda naturaleza es reflejada por la forma estética novela. Una forma estética que tampoco es concebida como manifestación de un sentido metafísico sino como reflejo de lo histórico insensato. Hay que tener presente que las estéticas influyentes en esta época son neokantianas, positivistas, construidas desde la vivencia como sucede en Dilthey, o construidas irracionalistamente desde lo empírico como en el caso de Spengler. Frente a ellas Lukács, a partir del renacimiento de Hegel, aplica los resultados de su método dialéctico a las categorías estéticas, con lo que, para Wiesengrund, daría el primer paso para un análisis objetivo de las mismas. De ahí que *Die Theorie des Romans* sea una estética como “uno de los primeros proyectos objetivamente orientados de filosofía de la historia”. Lukács “[...] buscaba una dialéctica general del género históricamente fundada en la esencia de las categorías estéticas, una dialéctica que aspira a una conexión más íntima de categoría e historia, más íntima de lo que ella era en Hegel [...]”²⁹⁹. Y es precisamente por ello por lo que las formas estéticas van más allá de lo estético convirtiéndose en “histórico-filosóficas”: porque concebidas históricamente, las formas estéticas son “reflejo” de una realidad que ya ni está llena de sentido, como todavía sucedía en Hegel, ni ha sido reconciliada en el concepto. Esa es la novedad que tanto Wiesengrund como el maduro Adorno ven en *Die Theorie des*

²⁹⁸ Lukács, op. Cit., p. 9.

²⁹⁹ “[...] suchte eine im Wesen der ästhetischen Kategorien, im Wesen der literarischen Formen begründete, historisch fundierte allgemeine Dialektik der Genres, die innigere Verknüpfung von Kategorie und Geschichte anstrebt, als er sie bei Hegel vorfand [...]” Lukács, op. Cit., p. 10.

Romans: abandonada la esperanza de la reconciliación de lo real en el concepto, son las formas estéticas las que reflejan que la realidad ha devenido insensata y que así pasan a ser, del modo que expondré el los siguiente, conocimiento objetivo. En *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* en 1965 escribe Adorno a propósito de la relación de entre ese tratamiento de lo estético y lo histórico y su relación con la historianatural: “No obstante, el momento en que naturaleza e historia se hace conmensurables es el de lo transitorio. Walter Benjamin ha reconocido esto en uno de los pasajes centrales de *El origen del drama barroco alemán*; cómo entonces esta obra – y de ese modo está en la misma línea que la teoría de la novela de Lukács que les nombré anteriormente – va más allá de la iluminación de fenómenos estéticos. En ella se hacen legibles en medio de lo estético estados objetivos de cosas y, si quieren, estados objetivos metafísicos de cosas.”³⁰⁰ Podríamos decir que en esta concepción lukacsiana de lo estético se produce un renacimiento de Hegel que, empero, tendría que estar libre de la carga metafísica del Saber Absoluto. Pues lo estético ya no concebido como manifestación de la idea absoluta es el lugar en que se hacen “legibles” estados metafísicos de cosas. Aunque a pesar de lo acertado del gesto de Lukács, se mostrará en este capítulo que la estética de *Die Theorie des Romans* acaba adquiriendo muchas de las funciones de la vieja metafísica. Wiesengrund irá más allá de esa concepción de realista del arte como reflejo o copia de la realidad y sobre todo, en lo que respecta a la metafísica con que Lukács carga a esas formas estéticas.

³⁰⁰ “Das Moment jedoch, in dem Natur und Geschichte einander kommensurabel werden, ist das von Vergängnis. Walter Benjamin hat das an der zentralsten Stelle des *Ursprung des deutschen Trauerspiels* erkannt; wie denn überhaupt dies Werk – und insoern gehört es in dieselbe Reihe wie die Romantheorie von Lukács, die ich Ihnen vorher nannte – weit über die Erschließung ästhetischer Phänomene hinausreicht. Es werden im Medium des Ästhetischen geschichtsphilosophische und, wenn Sie wollen, metaphysische Sachverhalte lesbar.“ IV.13, 179

Muerte y resurrección del arte

Aunque ni Lukács ni Wieselgrund citan explícitamente a Hegel en los textos que estoy comentando, voy a introducir algunas reflexiones de Hegel sobre el arte para determinar y delimitar la estética de Lukács y Wieselgrund respecto a la estética de la que parten: la estética de contenidos de Hegel. Para Hegel el arte es manifestación sensible de la idea y con ello expresión de la verdad de la idea en su otro, es decir, en el mundo histórico y material. “A saber, la idea es *verdadera*, como idea según es su en-sí y principio general y es pensada como tal. Entonces ella no es su existencia sensible y exterior, sino en sólo en esta *idea universal* para el pensamiento. No obstante la idea debe también realizarse en lo exterior y ganar así determinada existencia dada como objetividad natural y espiritual. Lo verdadero que es en sí también existe. En la medida en que ahora es en esta su existencia externa inmediatamente para la conciencia y el concepto permanece inmediatamente en unidad con su aparición exterior, la idea no sólo es *verdadera*, sino *bella*. Lo *bello* se determina a sí mismo como el resplandor sensible de la idea. Ya que lo sensible y objetivo no conserva en la belleza ninguna autonomía en sí, sino que tiene que abandonar la inmediatez de su *ser*, porque este ser sólo está puesto como existencia y objetividad del concepto y como una realidad que en el *concepto*, en tanto que en unidad con su objetividad y por ello en esa existencia objetiva, que sólo vale como resplandor del concepto, permite la exposición de la idea.”³⁰¹ Aunque en Hegel el modo más adecuado de

³⁰¹ “*Wahr* nämlich ist die Idee, wie sie als Idee ihrem Ansich und allgemeinen Prinzip nach ist und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äußere Existenz, sondern in dieser nur die *allgemeine Idee* für das Denken. Doch die Idee soll sich auch äußerlich realisieren und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objektivität gewinnen. Das Wahre, das als solches ist, existiert auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Dasein unmittelbar für das Bewußtsein ist und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern *schön*. Das *Schöne* bestimmt sich

exposición del saber es el concepto y la filosofía. “No obstante hay algo más elevado que la aparición bella de la idea en su figura inmediata, aun cuando ésta esté producida por el espíritu como figura creada sensible.”³⁰² Ello es lo que provoca la tan polémica afirmación hegeliana de la muerte del arte. El arte, la “*sinnliche Scheinen der Idee*”³⁰³ es el resplandor, la aparición de la idea en su otro, en lo sensible y objetivo. Una aparición que, por ello es, aunque necesaria, imperfecta y será superada (*Aufgehoben*) por el conocimiento filosófico que es conceptual que permite conocer esta naturaleza que en el fondo es racional. Lukács escribe frente a Hegel: “[...] no hay ya ninguna totalidad del ser espontánea’, dice el autor de *La teoría de la novela*, sobre la realidad del presente.”³⁰⁴ Si Hegel declaraba la “muerte del arte” porque la realidad se conocía al reconocerse en el concepto como racional, la segunda naturaleza se aceptaba como primera, en Lukács, una vez la historia ha mostrado que no hay reconciliación en el concepto, la forma estética novela se convierte en la “*Spiegelbild*” de esa realidad irreconciliada y en ajuste de cuentas frente a los sistemas filosóficos que derivan de totalidades metafísicas. A eso se está refiriendo Lukács con la “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”. Las formas estéticas reflejan una realidad de la que ya no se postula la racionalidad y tampoco puede seguir concibiéndose como totalidad. La forma

dadurch als das sinnliche *Scheinen* der Idee. Denn das Sinnliche und Objektive überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines *Seins* aufzugeben, da dies Sein nur Dasein und Objektivität des Begriffs und als eine Realität gesetzt ist, die den *Begriff* als in Einheit mit seiner Objektivität und deshalb in diesem objektiven Dasein, das nur als *Scheinen* des Begriffs gilt, die Idee selber zur Darstellung bringt “ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, op. Cit., p. 152.

³⁰² “Dennoch gibt es Höheres als die schöne Erscheinung des Geistes in seiner unmittelbaren, wenn auch vom Geist als ihm adäquat erschaffenen sinnlichen Gestalt.” *Ibidem*, p. 128.

³⁰³ *Ibidem*, p. 151.

³⁰⁴ “[...] 'es gibt keine spontane Seinstotalität mehr', sagt der Verfasser der Theorie des Romans über die Wirklichkeit der Gegenwart.” Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 13.

novela es su “síntoma”³⁰⁵. Eso es lo que Lukács y Wiesengrund no ven sólo como un problema estético sino como problema histórico-filosófico. Esta “resurrección” del arte que es la que permite una “filosofía de la historia objetiva” que poco tiene que ver con las filosofías de la historia clásicas. Reconocer, frente a Hegel, el hecho de que la forma estética novela sea un “síntoma” de que la realidad devenida insensata ya no es buen suelo para las formas estéticas como totalidades, es uno de los méritos que tiene para Wiesengrund *Die Theorie des Romans*. Lo que Lukács llamaba la aplicación de los resultados de la dialéctica hegeliana a problemas estéticos³⁰⁶ consiste en que Lukács intenta exponer en esta obra las categorías estéticas en relación con la realidad histórica en la que surgen: y ello en tanto que la reflejan y de algún modo la conocen. En Hegel el arte era el “resplandor sensible de la idea”, una idea que sigue suponiendo la metafísica. En Lukács la novela se convierte en “reflejo” de la realidad histórica, una realidad histórica que habría de estar libre de supuestos metafísicos y de la que no se puede postular la racionalidad. Por ello, la novela tampoco expone la realidad de un modo racional.

La aplicación de los resultados de la dialéctica hegeliana a problemas estéticos concretos

Es esa aplicación de la filosofía de Hegel al análisis de las formas estéticas que implica *Die Theorie des Romans* la que interesa a Wiesengrund. Kracauer resume así en su reseña la pregunta que dirige *La teoría de la novela*: “¿En qué

³⁰⁵ Analizaré más profundamente el concepto de síntoma y el modo en que está en relación con lo estético y el lenguaje y su conexión con el ‘síntoma’ en Freud en los capítulos sobre los libros sobre Kierkegaard. Allí quedarán claras las diferencias de la concepción de Wiesengrund con esta concepción de Lukács.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 9.

época histórica son posibles en general las grandes novelas?”³⁰⁷ La clave de lo que Wiesengrund ve como primer intento de hacer una filosofía de la historia objetiva queda resumida paradigmáticamente en la cita de Kracauer: la relación concreta entre realidad histórica y forma estética. En la “Introducción temprana” de *Ästhetische Theorie* leemos: “Croce ha introducido en la Teoría Estética un nominalismo radical. Casi al mismo tiempo importantes concepciones han abandonado las así llamadas cuestiones de principio y han profundizado en problemas específicos de la forma y materiales; citados sean *La teoría de la novela* de Lukács, Benjamin en el enfático ensayo de la crítica avanzada de las afinidades electivas y del *Origen del drama barroco alemán*. Si esta última obra defiende en un sentido oculto el nominalismo de Croce, con ello pasa factura también a un estado de la conciencia que ya no confía más en explicar las grandes preguntas tradicionales de la estética, especialmente las que afectan al contenido metafísico, desde afirmaciones fundamentales generales, sino en los ámbitos que por el contrario valen como meros ejemplos.”³⁰⁸ Lukács es pues uno de los primeros en intentar – otra cosa es que lo consiga – hacer una estética no – “desde arriba”, como diría Hegel, sino analizando las formas estéticas concretas y poniéndolas en relación con la realidad histórica en la que emergen. Lukács expresa en el prólogo añadido en 1962 así esa novedad: “Una herencia de Hegel quizá todavía más importante es la historización de las categorías estéticas. En el

³⁰⁷ “In welcher geschichtlichen Epoche sind überhaupt die großen Romanen möglich?”. Siegfried Kracauer, “Georg von Lukács' Romantheorie“, op. Cit, p. 118.

³⁰⁸ “Croce hat in die Ästhetische Theorie radikalen Nominalismus eingeführt. Etwa gleichzeitig sind bedeutende Konzeptionen von den sogenannten Prinzipienfragen abgewandert und haben sich in spezifische Formprobleme und Materialien versenkt; Lukács Romantheorie, Benjamin zur emphatischen Abhandlung gediehene Kritik der Wahlverwandtschaften und der *Ursprung des deutschen Trauerspiels* seien genannt. Verteidigt das letztere Werk hintersinnig Croces Nominalismus, so trägt es damit auch einem Bewußtseinsstand Rechnung, der Aufschluß über die traditionellen großen Fragen der Ästhetik, zumal die den metaphysischen Gehalt betreffenden, nicht länger von allgemeinen Grundsätzen sich erhofft, sondern in Bereichen, die sonst als bloße Exempla gelten.“ 7, 495

ámbito de la estética produce la recuperación de Hegel los resultados más importantes.”³⁰⁹. *Die Theorie des Romans* sigue casi al pie de la letra las reflexiones sobre la epopeya y la novela que ya están en los distintos escritos de Hegel al respecto. Frente a lo que nos tiene acostumbrados su sistema, las reflexiones sobre la novela y la epopeya se encuentran en la obra de Hegel sorprendentemente dispersas y son bastante fragmentarias³¹⁰. Lukács se limita en el fondo a repetir, sistematizándolas, las reflexiones de Hegel sobre la epopeya y completar sus reflexiones sobre la novela con análisis de obras posteriores a Hegel. “Epopeya y novela, ambas objetivaciones de la gran épica, no se distinguen por las mentalidades que las crean, sino según los hechos histórico-filosóficos que encuentran dados para su creación. La novela es la epopeya de una época en la que la totalidad extensiva de la vida no está dada como llena de sentido, para la que la inmanencia vital del sentido se ha convertido en problema, pero que a pesar de ello tiene el anhelo de totalidad.”³¹¹ En tanto que Lukács sigue en su exposición las reflexiones que ya había hecho Hegel sobre la epopeya y la novela, expondré a continuación lo que ambos pensadores afirman sobre las formas estéticas en su relación con lo histórico. Ellas han de concebirse como segunda

³⁰⁹ “Ein vielleicht noch wichtigeres Hegelsches Erbe ist das Historisieren der ästhetischen Kategorien. Auf dem Gebiet der Ästhetik bringt hier die Erneuerung Hegels die wichtigsten Ergebnisse.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 9.

³¹⁰ En ninguna de las tres versiones de la *Enzyklopädie* se tratan sistemáticamente las formas épicas y en las *Vorlesungen über die Ästhetik* sí que hay un capítulo dedicado a la epopeya, pero ninguno que trate exhaustivamente la novela. Es en la *Phänomenologie des Geistes* donde aparece *Le reveu de Rameau* de Diderot como obra que caracteriza al mundo del “sich entfremdeter Geist. Die Bildung” y su lenguaje de “Zerrissenheit”. Y encontramos reflexiones sobre el *Werther* de Goethe, sobre *Allwills Briefsammlung* y *Woldemar* de Jacobi, *Émile* de Rousseau o *Lucinde* de Schlegel dispersas en sus diferentes escritos.

³¹¹ “Epopöe und Roman, die beiden Objektivationen der großen Epik, trennen sich nicht nach den gestaltenden Gesinnungen, sondern nach den geschichtsphilosophischen Gegebenheiten, die sie zur Gestaltung vorfinden. Der Roman ist die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit.,p. 47.

naturaleza, como ontología resultado del proceso histórico y, por ello, también como historianatural. Es un largo y arduo camino, pero la novedad que introduce la interpretación historianatural puede apreciarse mejor partiendo de estas reflexiones. Con ello abordo un campo de investigación que apenas ha sido transitado hasta ahora en abundante bibliografía secundaria sobre Wiesengrund que más allá de este vacío bibliográfico, quizá merezca la pena exponer dada la novedad de sus contenidos³¹².

Belleza en Hegel

Resucitar la estética de Hegel significa recuperar la peculiaridad de las reflexiones sobre el arte de Hegel frente a las concepciones de lo estético de Kant, Schiller Winckelmann, Schelling o Schlegel: “Puesto que lo bello artístico no es ni la *idea lógica*, el pensamiento absoluto, tal y como se desarrolla en el puro elemento del existir, ni por el contrario es la *idea natural* sino que pertenece al ámbito de lo *espiritual*, sin con ello quedarse detenido en los conocimientos y

³¹² El único estudio verdaderamente sistemático sobre la influencia de la estética de Hegel en el joven Lukács que he encontrado es el libro de Niklas Hebing, *Unversöhnbarkeit. Hegels Ästhetik und Lukács' Theorie des Romans*, Duisburg-Essen: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2009. Niklas Hebing reconstruye en este estudio sistemáticamente tanto la teoría de la epopeya y la novela de Hegel como su apropiación por parte de Lukács desde la perspectiva de la teoría de la literatura, y no desde la perspectiva histórico-filosófica que es la que le interesa a Wiesengrund. Tanja Dembski aborda también en su capítulo sobre Lukács la influencia de Hegel en *La teoría de la novela*. Tanja Dembski, *Paradigmen der Romantheorie zu Beginn des 20. Jahrhundert. Lukács, Bachtin und Rilke*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, p. 249-265. Lo que sí que es cierto es que no he encontrado ningún estudio filosófico que exponga el tránsito de la estética de Hegel pasando por *Die Theorie des Romans* hasta el pensamiento estético de Wiesengrund y me parece, como ya he señalado un momento fundamental para construir el modo en que Wiesengrund se apropia de la dialéctica. Bruno Hilebrand compara la concepción de la novela de Hegel y Lukács brevemente en su *Theorie des Romans*, op. Cit., p. 271-276.

hechos del espíritu *finito*.”³¹³ El arte es “resplandor sensible de la idea” (*sinnliche Schein der Idee*), la aparición sensible del estadio de desarrollo en que se encuentra la idea en su despliegue histórico. En tanto que modo sensible en que aparece la idea, es distinto de lo meramente natural, de la mimesis de la naturaleza (Aristóteles) y de lo lógico, es decir, del saber conceptual. El hecho de que el arte sea la aparición de la idea en lo sensible es lo que lo distingue a su vez de la filosofía, que es su exposición conceptual y sistemática. “Aunque las obras de arte no son pensamientos y conceptos, sino un desarrollo del concepto a partir de sí mismo, un extrañamiento hacia lo sensible, el poder del espíritu pensante reside precisamente, *no sólo en concebirse a sí mismo* en su forma más propia como pensamiento, sino del mismo modo en reconocerse a sí mismo en su extrañamiento como sentimiento y sensibilidad, en concebirse en su otro en la medida en que convierte lo extrañado en pensamiento y lo reconduce a sí mismo.”³¹⁴ El arte es la aparición sensible de la idea pero en el momento de su extrañamiento sensible. Las formas estéticas en Hegel se distinguen partir del estadio de desarrollo histórico en que se encuentre el Espíritu, un desarrollo en Hegel objetivo y absolutamente necesario. Y por tanto la diferencia entre las distintas formas estéticas no puede establecerse ni a partir de una subjetividad genial – estéticas del genio – que las crea o de la exactitud en que imite la naturaleza – estéticas de la mimesis – o a partir de la subjetividad y sus vivencias

³¹³ “Denn das Kunstschöne ist weder die *logische Idee*, der absolute Gedanke, wie er im reinen Elemente des Daseins sich entwickelt, noch ist es umgekehrt die *natürliche Idee*, sondern es gehört dem *geistigen* Gebiete an, ohne jedoch bei den Erkenntnissen und Taten des *endlichen* Geistes stehenzubleiben.” G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, Band I*, op. Cit., p. 130.

³¹⁴ “Wenn auch die Kunstwerke nicht Gedanken und Begriff, sondern eine Entwicklung des Begriffs aus sich selber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind, so liegt die Macht des denkenden Geistes darin, *nicht etwa nur sich selbst* in seiner eigentümlichen Form als Denken zu fassen, sondern ebenso sehr sich in seiner *Entäußerung* zur Empfindung und Sinnlichkeit wiederzuerkennen, sich in seinem Anderen zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt und so zu sich zurückführt.” *Ibidem.*, p. 27-28.

– por ejemplo el caso de Dilthey –. Para Hegel, frente a sus antecesores en estética, las epopeya y novela no se pueden distinguir por sus características formales o subjetivas, tampoco como imitaciones más o menos fieles de la naturaleza, sino en tanto que extrañamientos en lo sensible de la idea en un momento de su desarrollo histórico. La epopeya es para Hegel el “resplandor sensible de la idea” en el mundo de la metafísica y la novela la forma que aparece en la época histórica moderna. Epopeya y novela en tanto que formas estéticas aparecen también en Lukács, siguiendo a Hegel, como formas que reflejan dos mundos históricos distintos y casi frontalmente opuestos. Recordemos que *Die Theorie des Romans* parte de una “concepción histórico-filosófica general de un mundo lleno y un mundo vacío de sentido”³¹⁵. Sólo que las formas estéticas son concebidas como “*sinnliche Scheinen der Idee*” en Hegel, y como “reflejo” (*Spiegelbild*) en Lukács. En Hegel, la estética depende todavía de la metafísica en tanto que sigue siendo manifestación, aunque sensible, de la idea. Lukács, en principio, debería ir gracias a la “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana” más allá de la metafísica: las formas estéticas son ahora “reflejo” de la realidad, ya esté ésta llena o vacía de sentido. No obstante tanto la concepción del arte de Lukács, como la relación de éste con la realidad, dependen de una curiosa concepción metafísica proyectada en lo utópico que está demasiado cerca de la metafísica hegeliana. Descifro esta tesis en los fragmentos siguientes.

Primera “posición” de la forma estética “respecto a la objetividad”:

La epopeya como naturaleza

³¹⁵ 1, 355

Hegel caracteriza propedéuticamente las principales filosofías que le precedían como distintas “posiciones del pensamiento frente a la objetividad”, como distintas posiciones que sujeto y objeto adoptan en la experiencia. Aunque Wiesengrund no tematiza esto explícitamente, en lo que sigue voy a utilizar metafóricamente esos términos hegelianos para describir la relación en que se encuentran en *Die Theorie des Romans* forma estética, lo subjetivo, y realidad histórica, lo objetivo. Pues ellas también son – aunque sensibles – pensamientos que “aparecen” o “resplandecen” en Hegel y “reflejan” en Lukács la idea en el mundo histórico y por ello un modo muy peculiar de hacer experiencia. La forma epopeya para Hegel³¹⁶ es el resplandor de la idea en el “mundo heroico”. En esta época existe una unidad inmediata de sustancia y sujeto: nos hallamos en el mundo de la metafísica, desbordante de sentido. El sujeto se realiza como sustancia y la sustancia-sujeto aparece expuesta sensiblemente en la forma estética epopeya. “Héroes [...] son individuos que a partir de la autonomía de su carácter y a partir de la arbitrariedad, cargan con el todo de una acción y la realizan y en los que, por eso, aparece como mentalidad individual cuando realizan eso que es lo justo y épico. Pero esta unidad inmediata de lo sustancial y lo individual, de la inclinación, el impulso, del deseo está ya dada en la virtud griega, de modo que la individualidad es ella misma la ley sin tener que estar sometida a una ley, juicio o tribunal que ya exista de hecho [...]”³¹⁷ La epopeya es

³¹⁶ Del por qué y cómo el mundo queda “reflejado” en la forma épica para Lukács y para Wiesengrund el epos contiene la “alegoría” de la dialéctica de la Ilustración me ocuparé en los capítulos sobre “*Odysseus: oder Mythos und Aufklärung*” y los dos libros sobre Kierkegaard. Las implicaciones del hecho de que el arte refleje o exprese la realidad histórica quedarán claras cuando exponga el concepto de alegoría en Benjamin. La interpretación de la *Odisea* que Wiesengrund realiza en *Dialektik der Aufklärung* concretará la bifurcación de los senderos filosóficos de Lukács y Wiesengrund en torno a sus concepciones de las formas épicas.

³¹⁷ “Heroen sind Individuen, welche aus der Selbständigkeit ihres Charakters und ihrer Willkür heraus das Ganze einer Handlung auf sich nehmen und vollbringen und bei denen es daher als individuelle Gesinnung erscheint, wenn sie das ausführen, was das Rechte und Sittliche ist. Diese unmittelbare Einheit aber von Substantiellem und Individualität der Neigung, der Triebe, des

el brillo objetivo del mundo de la metafísica, de la identidad de sujeto y sustancia, forma y contenido. El mundo es una totalidad cerrada y sensata. “La sustancia es en ella [la individualidad heroica] inmediatamente individual y el individuo a través de ella es en sí mismo substancial.”³¹⁸ La epopeya es para Hegel “forma artística clásica” (*klassische Kunstform*), la más perfecta. Los héroes de la epopeya se limitan a realizar ejemplarmente en el mundo la idea, repleta de sentido en el mundo de la metafísica. La epopeya es la exposición artística de estos hechos repletos de significación en tanto que representan la realización – sensible – del sentido metafísico en el mundo: por eso los protagonistas de la epopeya son héroes, y no meros individuos. El mundo de la metafísica y la epopeya como su aparición sensible constituyen una totalidad cerrada que ofrece respuestas antes de que puedan plantearse las preguntas. El “mundo heroico” es, por excelencia, el “estado poético del mundo” lleno de sentido y contenidos que la epopeya se limita a narrar en un todo bello. Lukács sigue en lo fundamental esta concepción de la epopeya de Hegel: la diferencia es que lo que en Hegel es “resplandor sensible de la idea” se convierte en Lukács, en “reflejo” de la realidad histórica. La epopeya no es ya aparición de la idea, sino “reflejo” del mundo histórico griego, que no obstante es concebido como pleno de sentido igual que hacía Hegel. Lukács escribe: “Ser y destino, aventura y culminación, vida y esencia, son entonces conceptos idénticos.”³¹⁹ Las estrellas guían al navegante Odiseo sin posibilidad de pérdida: lo natural, el ser, y lo histórico, las aventuras, son idénticos. El héroe sale de la patria y emprende periplos, pero siempre desde la

Wollens liegt in der griechischen Tugend, so daß die Individualität sich selbst das Gesetz ist, ohne einem für sich bestehenden Gesetz, Urteil und Gericht unterworfen zu sein.” G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, Band 1, op. Cit., p. 243-244.

³¹⁸ “Das Substantielle ist in ihr [heroische Individualität] unmittelbar individuell und das Individuum dadurch in sich selber substantiell.” Ibidem, p. 248.

³¹⁹ “Sein und Schicksal, Abenteuer und Vollendung, Leben und Wesen sind dann identische Begriffe.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 22.

seguridad de su regreso lleno de un sentido que en realidad ya poseía cuando partió porque su realidad histórica es la de la metafísica. Las constelaciones astrales son sensatas y no hay distancia entre el sujeto aventurero y el objeto de aventura. En sentido fuerte, no hay experiencia en tanto que experiencia de lo nuevo. “Aun cuando se sienten poderes amenazantes e incomprensibles más allá del círculo que las constelaciones de sentido actual dibujan entre el cosmos que se puede vivir y formar, no son capaces de hecho de reprimir la presencia del sentido.”³²⁰ La totalidad del sentido metafísico existente en el mundo griego hace que las formas estéticas en Lukács se limiten a reflejarlo en lo estético. “La totalidad del ser sólo es posible donde todo es ya homogéneo, antes de que sea englobado por las formas; donde las formas no son ninguna coacción sino simplemente el devenir consciente, sólo el subir-a-la-superficie de todo lo que ha dormitado en el interior de lo que hay que formar; donde el saber es virtud y la virtud felicidad, donde la belleza hace visible el sentido de la vida.”³²¹ Por eso, acaba concluyendo Lukács, en realidad en el mundo griego, ni hay estética ni hay filosofía de la historia: la totalidad de sentido metafísico existente se manifiesta tanto en lo real, como en la historia y el arte. “Ese es el mundo de la filosofía griega. Pero este pensamiento surgió cuando la sustancia ya empezó a palidecer. Si, hablando propiamente, no hay ninguna estética griega porque la metafísica se ha anticipado a todo lo estético, tampoco hay en Grecia ninguna oposición entre historia y filosofía de la historia; los griegos recorren en la historia misma todos los estados que corresponden a priori a las grandes formas; su historia del arte es

³²⁰ “Wenn auch jenseits des Kreises, den die Sternbilder des gegenwärtigen Sinnes um den erlebbaren und zu formenden Kosmos ziehen, drohende und unverständliche Mächte fühlbar werden, die Gegenwart des Sinnes vermögen sie doch nicht zu verdrängen [...]” *Ibidem*, p. 24.

³²¹ “Totalität des Seins ist nur möglich, wo alles schon homogen ist, bevor es von den Formen umfaßt wird; wo die Formen kein Zwang sind, sondern nur das Bewußtwerden, nur das Auf-die-Oberfläche-Treten von allem, was im Inneren des zu Formenden als unklare Sehnsucht geschlummert hat; wo das Wissen die Tugend ist und die Tugend das Glück, wo die Schönheit den Weltsinn sichtbar macht.” *Ibidem*, p. 26.

una estética metafísico-genética, su desarrollo cultural, una filosofía de la historia.”³²² La unidad del sentido metafísico impide pues la diferencia entre filosofía de la historia e historia, entre estética y formas artísticas y entre historia y naturaleza.

Segunda “posición” de la forma estética “respecto a la objetividad”:

La novela como historia

La novela representa para Hegel el paso del épico “estado poético del mundo” (*poetische Weltzustand*) al “actual estado prosaico” (*gegenwärtige prosaische Zustand*)³²³. La novela es la forma estética propia del mundo moderno, el mundo que la *Phänomenologie des Geistes* describe como “el mundo del espíritu extrañado de sí mismo. La formación” (*Die Welt der sich entfremdete Geist: die Bildung*). La unidad metafísica de sustancia y sujeto ya no es inmediata. Por ello tenemos una nueva “posición” del sujeto y de la forma estética frente a la objetividad: la novela. Sus protagonistas ya no son héroes pletóricos sino personajes problemáticos que emprenden aventuras para buscar un sentido que ya no les resulta inmediato en la realidad. “Si ahora miramos en todas estas relaciones, hasta ahora sólo sugeridas, del estado del mundo en que nos encontramos y sus relaciones jurídicas, morales y políticas producidas, vemos que en esa realidad actual el círculo para configuraciones ideales está muy

³²² “Das ist die Welt der griechischen Philosophie. Aber dieses Denken entstand, als die Substanz bereits zu verblassen begann. Wenn es, eigentlich gesprochen, keine griechische Ästhetik gibt, weil die Metaphysik alles Ästhetische vorweggenommen hat, so gibt es für Griechenland auch keine eigentlichen Gegensatz von Geschichte und Geschichtsphilosophie; die Griechen durchlaufen in der Geschichte selbst alle Stadien, die den großen Formen a priori entsprechen; ihre Kunstgeschichte ist eine metaphysisch-genetische Ästhetik, ihre Kulturentwicklung eine Philosophie der Geschichte.” *Ibidem*, p. 26.

³²³ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Band 1, op. Cit., p. 253.

limitado.”³²⁴ Nos hallamos en el mundo devenido de la “*Enfremdung*”, de la “segunda naturaleza” en la que no se descubre inmediatamente el sentido. Se ha disuelto la unidad metafísica inmediata de sustancia y sujeto y se abre un abismo entre ambos. Ese dualismo da cuenta de la escisión histórica entre sustancia y sujeto, contenido y forma, naturaleza e historia, sujeto y objeto. La novela es la forma estética en que “aparece” sensiblemente esa escisión. Y la escisión se refleja en la forma novela como búsqueda del sentido de sus protagonistas, ya que no lo encuentran en la inmediatez de la realidad. Es por ello que en las novelas hay poco margen para acciones heroicas y configuraciones de comportamientos ideales, el héroe de la novela moderna ya nada tiene que ver con los héroes homéricos, pues ya no representa la sustancia, sino que la siente como ajena (*fremd*). Hegel expresa así la problemática que expone la forma novela: “Así entonces en general en nuestro estado actual del mundo el sujeto puede actuar en todo caso de uno u otro modo a partir de sí mismo, pero no obstante, cada individuo pertenece, se mueva y gire como quiera, a un orden existente de la sociedad y aparece simplemente como un miembro limitado de la misma y no como la figura autónoma, total y al mismo tiempo individual y viva de esa misma sociedad. Sólo como prisionero actúa en ella y el interés en esa figura así como el haber experiencial de sus fines y actividades son particulares [...] Y aún incluso cuando la personalidad moderna en su ánimo y carácter es infinita como sujeto y aparece en su hacer y sufrir, derecho, ley y eticidad etc., así también es la existencia del derecho en este particular del mismo modo tan limitada como el individuo mismo y no es, como en el estado propiamente heroico, el ser del derecho, la costumbre y la legalidad. El individuo ya no es

³²⁴ “Sehen wir nun in allen diesen bisher angedeuteten Beziehungen auf die Gegenwart unseres heutigen Weltzustandes und seiner ausgebildeten rechtlichen, moralischen und politischen Verhältnisse, so ist in der jetzigen Wirklichkeit der Kreis für ideale Gestaltungen nur sehr begrenzt.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, p. 253.

portador y realidad exclusiva de estos poderes como en la época heroica.”³²⁵ En el mundo histórico del “extrañamiento” al que corresponde en lo estético el “estado prosaico”, el arte ya no es realización de la metafísica como sucedía con la epopeya, sino forma sensible en que se aparece la época del extrañamiento. Lukács escribe al respecto: “La novela en sentido moderno supone una realidad ya organizada como *prosa*, en cuyo suelo la novela después en su círculo – tanto por lo que respecta a la vivencia de sus sucesos como en lo que tiene que ver con los individuos y su destino – la poesía recupera de nuevo su derecho perdido, en la medida en la que eso es posible bajo esta condición.”³²⁶ La novela es reflejo en Lukács del conflicto que hay en la Ilustración entre “la poesía del corazón” (*Poesie des Herzens*³²⁷) propia de la metafísica y la “prosa de las relaciones” (*Prosa der Verhältnisse*) que caracteriza a la alienada sociedad moderna. La novela es reflejo en Lukács del “desgarramiento” (*Zerrissenheit*) entre sujeto y sustancia, historia y naturaleza; sujeto y objeto propio de la modernidad histórica. El héroe se ha convertido en una “interioridad”³²⁸ que se siente desgarrada frente a una realidad

³²⁵ “So kann denn überhaupt in unserem gegenwärtigen Weltzustande das Subjekt allerdings nach dieser oder jener Seite hin aus sich selber handeln, aber jeder Einzelne gehört doch, wie er sich wenden und drehen möge, einer bestehenden Ordnung der Gesellschaft an und erscheint nicht als die selbständige, totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft selber, sondern nur als ein beschränktes Glied derselben. Er handelt auch nur als befangenen in derselben, und das Interesse an solcher Gestalt wie der Gehalt ihrer Zwecke und Tätigkeit sind partikulär [...] Und wenn nun auch die moderne Persönlichkeit in ihrem Gemüt und Charakter sich als Subjekt unendlich ist und in ihrem Tun und Leiden Recht, Gesetz, Sittlichkeit usw. erscheint, so ist doch das Dasein des Rechts in diesem Einzelnen ebenso beschränkt wie der Einzelne selbst und nicht wie in dem eigentlichen Heroenzustande das Dasein des Rechts, der Sitte, Gesetzlichkeit überhaupt. Das Einzelne ist jetzt nicht mehr der Träger und die ausschließliche Wirklichkeit dieser Mächte wie im Heroentum.” Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Band 1, op. Cit., p. 254-255.

³²⁶ “Der Roman im modernen Sinne setzt eine bereits zur *Prosa* geordnete Wirklichkeit voraus, auf deren Boden er sodann in seinem Kreise – sowohl in Rücksicht auf die Lebendigkeit der Begebnisse als auch in betreff der Individuen und ihres Schicksals – der Poesie, soweit es bei dieser Voraussetzung möglich ist, ihr verlorenes Recht wieder erlangt.” *Ibidem*, p. 392 s.

³²⁷ *Ibidem*, 187.

³²⁸ Volveré al concepto de “*Innerlichkeit*” y a la importancia que éste tiene en Kierkegaard y su interpretación por parte de Wiesengrund cuando exponga los dos libros sobre Kierkegaard.

histórica insensata frente a la pureza de la “poesía del corazón” El “lenguaje del desgarramiento” (*Sprache der Zerrissenheit*) expone conceptualmente en lo estético el abismo abierto entre sujeto y sustancia. La búsqueda como tema central de las novelas da cuenta de esa pérdida de la inmediatez del sentido. No obstante esa escisión histórica, la novela sigue aspirando a construir una totalidad en lo estético que dote de un sentido que ha desaparecido metafísicamente en el mundo moderno. La realidad ha devenido segunda naturaleza insensata y el sujeto de la novela sale a buscar sus aventuras para intentar encontrar un sentido que ha desaparecido con el desmoronamiento histórico de la metafísica.

Formas estéticas como anhelo de totalidad

La novela refleja pues en lo estético la pérdida del sentido metafísico. Pero para Lukács, su función es crear en el ámbito estético esa totalidad de sentido de la que carece la realidad histórica en tanto que cosificada. Mientras el *epos* reflejaba el sentido metafísico en el ámbito de la bella apariencia, la novela moderna tiene que crearlo en su forma: toma de su realidad histórica la situación de escisión entre sujeto y objeto e intenta reconciliarlos en su forma al menos sensiblemente. Para ello intenta crear en lo estético la totalidad que ya no está dada como metafísica. “El contenido debe mantenerse más bien por una inmanente unidad, que a menudo consiste en la subjetividad del protagonista, una constelación de personas o un particular círculo temático. La contradicción fundamental constatable a partir de estas dos facetas dispares del concepto de totalidad entre la totalidad formal y la ruptura de contenido del material convierte a la novela en un género moderno destacado, que refleja

adecuadamente el desgarramiento de la sociedad burguesa.”³²⁹ Para Hegel la novela sólo consigue esa totalidad mediante la unidad formal de la vida del héroe, de las aventuras o del tema tratado. La novela construye entonces lo que Hegel llama una totalidad “abstracta”. Pues esta totalidad es simplemente interna y formal a la novela en tanto que forma estética, pero no es una totalidad llena de contenido como la que aparecía en la epopeya en tanto que unidad de forma y contenido. La totalidad sólo es conseguida por la novela en “la exposición” (*in der Darstellung*). Lukács expresa el cambio entre el mundo de la epopeya y el de la novela como sigue: “La visionaria realidad de un mundo que nos sea adecuado, el arte, se hace con ello evidente: ya no es una copia, pues todos los modelos se han hundido; el arte es una totalidad creada, pues la natural unidad de las esferas metafísicas se ha resquebrajado para siempre.”³³⁰ La materia de la novela es un mundo histórico cosificado. Por ello su forma, a diferencia de la epopeya, no puede ser su “reflejo” o “copia” si quiere llenar de sentido sino que ha de intentar crear ese sentido en la exposición, en la forma. Aquí lo utópico, a lo que volveré en lo que sigue. Sustancia y sujeto ya no son idénticos, sino “disonantes” y ya no existe la posibilidad de volver al antiguo mundo sensato de la metafísica. “Toda resurrección del mundo griego no es más que una hipóstasis de la estética como metafísica más o menos consciente [...] un intento de olvidar, que el arte es sólo una esfera más entre otras que tiene como supuesto de su existencia y su devenir

³²⁹ “Stoff muss vielmehr von einer immanenten Einheit zusammengehalten werden, die häufig in der Subjektivität des Protagonisten, einer Personenkonstellation oder eines besonderen Themenkreises besteht. Der aus diesen beiden disparaten Facetten des Totalitäts-Begriffs konstatierbare Grundwiderspruch zwischen formaler Totalität und inhaltlichem Auseinanderbrechen des Stoffes macht den Roman zu einer herausgehobenen modernen Gattung, welche die Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft adäquat widerspiegelt.” Niklas Hebing, *Unversöhnbarkeit. Hegels Ästhetik und Lukács' Theorie des Romans*, op. Cit., p. 67.

³³⁰ “Die visionäre Wirklichkeit der uns angemessenen Welt, die Kunst, ist damit selbständig geworden: sie ist kein Abbild mehr, denn alle Vorbilder sind versunken; sie ist eine erschaffene Totalität, denn die naturhafte Einheit der metaphysischen Sphären ist für immer Zerrissen.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 29.

consciente la escisión e insuficiencia del mundo. Esta excesiva tensión de la sustancialidad del arte ha de dañar y sobrecargar también sus formas: ellas deben producirlo todo a partir de sí mismas lo que de otro modo, simplemente era un hecho aceptado sin más [...]”³³¹ No podemos volver a Grecia hipostasiando la metafísica. Pero Lukács sigue creyendo que el sinsentido del mundo del Espíritu extrañado de sí puede superarse mediante la creación de totalidades en lo estético que posibilitan la utopía de un mundo nuevo.

La novela como totalidad abstracta

“[La] totalidad [de la forma épica] se basa en principios que son trascendentes a la forma épica, al estado de ánimo y el conocimiento, y no a la acción y a los héroes. Y por eso no puede estar terminada y ser completa. Ninguna parte tiene, vista desde el todo, una necesidad de existir real y orgánica, ella podría faltar y al todo no le pasaría nada, innumerables nuevas partes podrían añadirse y no se lograría a partir de ello ninguna completitud interna de la necesidad sino una necesidad superficial.”³³² La totalidad creada por la novela es para Hegel, y con él para Lukács, abstracta. Es por ello que para Lukács lo propio del héroe novelesco es “buscador” (*Suchende*), que está siempre buscando ese

³³¹ “Jede Auferstehung des Griechentums ist nunmehr eine mehr oder weniger bewußte Hypostasis der Ästhetik zur alleinigen Metaphysik [...] ein Versuch zu vergessen, daß die Kunst nur eine Sphäre von vielen ist, daß sie das Auseinanderfallen und das Nichtausreichen der Welt zur Voraussetzung ihrer Existenz und ihres Bewußtwerdens hat. Diese Überspannung der Substantialität der Kunst muß aber auch ihre Formen belasten und überladen: sie müssen alles selbst hervorbringen, was sonst einfach hingenommene Gegebenheit war [...]” *Ibidem*, p. 30.

³³² “[Die] Totalität [der epischen Gestaltung] beruht auf Prinzipien, die der epischen Form transzendent sind, auf Stimmung und Erkenntnis, nicht auf Handlung und auf Helden, und kann deshalb nicht in sich vollendet und abgerundet sein. Kein Teil hat vom Ganzen aus gesehen eine wirkliche, organische Notwendigkeit der Existenz, es könnte fehlen und dem Ganzen würde nichts abgehen, unzählige neue Teile könnten noch hinzukommen und keine innere Vollständigkeit würde sie als nunmehr überflüssige von sich weisen.”

ideal o ese sentido del que la realidad histórica carece. Busca la naturaleza perdida, el sentido no inmediato en el mundo devenido segunda naturaleza. Lo que mueve a Don Quijote a emprender sus aventuras es la búsqueda en el mundo de los ideales de los viejos libros de caballería, de su amada Dulcinea. Y el espacio de las aventuras aparece siempre como algo insensato, extrañado. Los molinos son gigantes y por ello la novela no puede reflejarlos sino que ha de crear una totalidad que explique el sentido de esos molinos que aparecen como gigantes amenazantes³³³. Pero la novela alcanza esa totalidad sólo formalmente. Lukács busca no obstante conseguir una totalidad concreta similar a la conseguida por la epopeya en un más allá de la novela.

La novela-epopeya en la realidad socialista

Y ese más allá comienza para Lukács en las novelas de Dostoiewski y culmina en las epopeyas-novelas de Tolstoi. El final de *Die Theorie des Romans* propone, frente a la novela como totalidad abstracta, una especie de “epopeyización” de la novela cuyo modelo lo proporcionan estos autores rusos. Lukács se separa de Hegel en tanto que ya no concibe que el arte pueda “morir” por ser superado en el concepto: esto implica una diferencia y, si queremos, novedad, frente a Hegel. No obstante, su concepción de la estética acaba en una síntesis en sentido hegeliano clásico. *Die Theorie des Romans* sigue aplicando el modelo de tesis-antítesis-síntesis de acuerdo con modelo dialéctico vulgarmente convertido en clásico: el paso de una forma estética a otra deriva en el fondo de una filosofía objetivista de la historia que se despliega con la necesidad metafísica

³³³ Este intento de Lukács es lo que Wiesengrund rechazaba en “Die Aktualität der Philosophie” como intento de explicar el problema de la cosa en sí, del sentido a partir de las “condiciones históricas y psicológicas a partir de las que se origina” 1, 337 y que expuse detalladamente en el fragmento “Materialismo como experimento mental” en el capítulo 2.

de tesis-antítesis-síntesis. El mismo Lukács lo reconoce en el prólogo de 1962: “Su método permanece de hecho con frecuencia en lo extremadamente abstracto, separado de las realidades socio-históricas concretas. Él lleva por demasiado a menudo a construcciones casuales, como fue mostrado.”³³⁴ La epopeya refleja la tesis, el mundo lleno de sentido, la novela la antítesis, el mundo del Espíritu extrañado de sí mismo y las obras de Tolstoi la síntesis en tanto que anulación de las contradicciones permitiría superar ese momento de extrañamiento, pero sin volver a la clásica epopeya griega. Esta síntesis es el “salto cualitativo”: una especie de “revolución” en el ámbito de lo estético producto de la “revolución” en el ámbito ontológico que produce un mundo totalmente distinto, un “nuevo mundo”³³⁵. El mundo que luego en *Geschichte und Klassenbewußtsein* tematizará desde la filosofía de la historia como “sociedad sin clases”³³⁶. Lukács considera viable rescatar mediante una síntesis de epopeya y novela, un resto de naturaleza, de sentido, que se habría mantenido milagrosamente al margen de la dialéctica histórica. La superación de tesis y antítesis no es la vuelta a Grecia, sino que Lukács va más lejos: vuelve a una especie de naturaleza intacta, que habría quedado mágicamente al margen del proceso de cosificación. “Esta superación objetiva de la problemática fundamental debe acercar a la novela a la epopeya [...]”³³⁷ Pero la síntesis, aunque tenga lugar en lo estético, se hace depender en última instancia del necesario despliegue histórico del espíritu. La aplicación de la dialéctica a las formas estéticas en Lukács, y a pesar de que pretende separarse de la suposición de la identidad metafísica entre sustancia y sujeto, también tiene

³³⁴ “Seine Methode bleibt jedoch vielfach, gerade in sehr wichtigen Zusammenhängen, äußerst abstrakt, losgerissen von den konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeiten. Sie führt deshalb, wie gezeigt wurde, nur allzuoft zu willkürlichen Konstruktionen.” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 10-11.

³³⁵ *Ibidem*, p. 15.

³³⁶ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. Cit., p. 14.

³³⁷ “Diese objektivistische Aufhebung der Grundproblematik muß aber den Roman der Epopöe annähern [...]” Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 126.

lugar en la forma clásica de tesis, antítesis y síntesis, y sobre todo, conserva el carácter de necesidad metafísica que tiene en Hegel. La tesis en el caso de las formas estéticas era la epopeya como reflejo de la metafísica, la antítesis la novela como propia del mundo del extrañamiento, y la síntesis es en este caso la superación en sentido hegeliano estricto de la forma novela en las epopeyas-novelas de Dostojevski y Tolstoi. Si la epopeya era la forma estética naturaleza y la novela la forma estética historia, las epopeyas-novelas de Dostojevski y Tolstoi representan la síntesis final. Sólo que la reconciliación con la realidad, ya no sucede, y esta es la diferencia básica con Hegel, porque la realidad se concibe metafísicamente a priori como racional, sino mediante el postulado utópico, y no por ello menos metafísico, de que se puede volver a una naturaleza que se habría mantenido al margen del proceso histórico de extrañamiento. Una naturaleza cuyo sentido se habría mantenido al margen de la dialéctica histórica creadora de la naturaleza segunda. Arte como cielo estrellado de la sociedad sin clases, de ahí la concepción realista del arte que tiene Lukács en sus obras posteriores. Frente a las novelas “occidentales”, las obras de Tolstoi narran por primera vez un retorno a la naturaleza en su inmediatez, al amor y la comunidad, como clave para superar el extrañamiento histórico. “La convicción más grande de Tolstoi, verdaderamente épica y alejada de toda forma novela apunta hacia una vida, que está fundada en la comunidad de los hombres que sienten del mismo modo, simples, estrechamente unidos a la naturaleza, que se adhieren al grandioso ritmo de la naturaleza.”³³⁸ La obra de Dostojevski apunta a una superación de la alienación mediante su apelación a una especie de resto de naturaleza en el fondo del alma que, a pesar del proceso de alienación, se habría mantenido en

³³⁸ “Die größte, wahrhaft epische und von jeder Romanform entfernte Gesinnung Tolstois strebt einem Leben zu, das auf die Gemeinschaft gleichempfindender, einfacher, der Natur innig verbundener Menschen gegründet ist, das sich dem großen Rhythmus der Natur anschmiegt [...]”
Ibidem, p. 130.

estado puro, incontaminado. La dialéctica histórica de la alienación, de la conversión de la historia en naturaleza que constituía para Wiesengrund la gran novedad reintroducida en *Die Theorie des Romans*, es eliminada al final de esta obra con el postulado utópico-metafísico de un posible regreso a la naturaleza inmediata en la sociedad sin clases. Algo que la historianatural que partía del deseo de concebir lo histórico como natural y lo natural como histórico no podrá aceptar. Pues, como el propio Lukács reconoce: “La discusión sobre el problemático mundo del más allá en las epopeyas de Dostojewski supera el discurso estético en dirección a condiciones ético-políticas.”³³⁹ El giro hacia el socialismo real que refleja pocos años después en *Geschichte und Klassenbewußtsein* sustituye directamente la estética por la idea de praxis y la revolución que han de permitir la reconciliación política real. Y con ello, la muerte del arte, pues como en Hegel, la realidad reconciliada tras la revolución del proletariado no necesitaría ya de él³⁴⁰ sino como copia de una realidad sensata y perfecta. La pradera es el proletariado mismo.

El paso de *Die Theorie des Romans* a *Geschichte und Klassenbewußtsein*

He introducido este afiligranado y denso excursus sobre la concepción de las formas estéticas en relación con lo histórico de Hegel y Lukács para exponer en lo que sigue la novedad que con pero más allá de ambas introduce la Wiesengrund con su idea de historianatural. Tanto Lukács como Wiesengrund

³³⁹ “Die Diskussion der problemjenseitigen Welt in der Epopöen Dostojewskis überschreitet den ästhetischen Diskurs in Richtung auf ihre ethisch-politischen Bedingungen.” Rüdiger Danneman, *Georg Lukács. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993. p. 29.

³⁴⁰ Es quizá interesante señalar que, tras el fracaso histórico de la revolución, Lukács vuelva a la estética radicalizada desde el Marxismo. Una estética absolutamente realista, que critica todo el arte de vanguardia. Casi la antítesis de la que desarrollará Wiesengrund a partir sobre todo de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.

aceptan, con Hegel, el “hecho” de la dialéctica de la conversión de la historia en segunda naturaleza, el momento dialéctico de la conversión de lo histórico en mundo insensato. Pero ya ninguno de los dos puede seguir suponiendo metafísicamente como hacía Hegel la identidad metafísica de la realidad y la racionalidad, que es en última instancia lo que posibilita a Hegel el conocimiento de esa segunda naturaleza. Aquí es donde entra en juego la tesis de la “pecaminosidad” de Fichte, lo que Lukács llama la “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”. No obstante, con la historianatural Wiesengrund no se está posicionando en el fondo sólo frente a la dialéctica hegeliana con la tesis lukacsiana de que hay que “kierkegaardizarla”. Para Wiesengrund el conocimiento de esa realidad enajenada no se puede lograr mediante el concepto y sistema filosófico, como todavía pensaba Hegel. Pero tampoco mediante el reflejo en las epopeyas-novelas de Tolstoi y Dostojewski de una sociedad sin clases. El arte muere en Hegel como “resplandor sensible de la idea” porque la insensatez del mundo es superada en el concepto cuando se reconoce que esa insensatez sólo es la expresión del momento necesario de exteriorización del Espíritu. Lukács presenta, – y esta es la diferencia fundamental con Hegel –, la obra literaria de Tolstoi y Dostojewski como modelo de reconciliación con una realidad “socialista” en la que ha desaparecido ontológica e históricamente la “pecaminosidad”. Por ello lo estético adquiere en *Die Theorie des Romans* el carácter de metafísica. Wiesengrund escribe a propósito del carácter metafísico que adquieren estética y filosofía de la historia en Lukács: “El problema de este despertar, que aquí es concebido como posibilidad metafísica es el problema que constituye lo que aquí es entendido como historianatural. Lukács ha visto la metamorfosis de lo histórico en tanto que sido en naturaleza, la historia paralizada es naturaleza, o lo paralizadamente vivo de la naturaleza es mera gestación histórica. En el discurso del calvario está el momento de la cifra,

que todo eso significa algo pero que todavía tiene que ser primero sacado de ahí. Lukács sólo puede pensar ese calvario desde la categoría de resurrección teológica, desde un horizonte escatológico.”³⁴¹ La función utópico-metafísica del arte y la creencia en la utopía de la sociedad sin clases es lo que asegura en *La teoría de la novela* la salvación en la superación de la insensatez histórica.

³⁴¹ “Das Problem dieser Erweckung, das hier als metaphysische Möglichkeit zugestanden wird, ist das Problem, das ausmacht, was hier unter Naturgeschichte verstanden wird. Gesichtet ist von Lukács die Verwandlung des Historischen als des Gewesenen in die Natur, die erstarrte Geschichte ist Natur, oder das erstarrte Lebendige der Natur ist bloße geschichtliche Gewordenheit. In der Rede von der Schädelstätte liegt das Moment der Chiffre, dass all dies etwas bedeutet, was aber erst herausgeholt werden muß. Diese Schädelstätte kann Lukács nicht anders denken als unter der Kategorie der theologischen Wiederweckung, unter dem eschatologischen Horizont.” 1, 357

6. WALTER BENJAMIN: ALEGORÍA E INTERPRETACIÓN

“Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido”

Soliloquio de Segismundo,
Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*

Concepción y conocimiento del “lugar de la calavera”

La alegoría del “lugar de la calavera”, de la segunda naturaleza como “enigma”, es el punto del que partían tanto Wiesengrund como Lukács y Benjamin. “Lukács ha visto la transformación de lo histórico en tanto que sido en la naturaleza, la historia paralizada es naturaleza o lo viviente paralizado de la naturaleza es puro devenir histórico. En el discurso del “lugar de la calavera” está el momento de la cifra, que todo eso significa algo, que primero ha de ser sacado de ahí. Lukács sólo puede pensar ese “lugar de la calavera” mediante la categoría de una resurrección teológica, desde un horizonte escatológico.”³⁴² Benjamin y Wiesengrund abandonan la confianza en el conocimiento de la segunda naturaleza como “despertar”, como “posibilidad metafísica”³⁴³ en que todavía confiaba Lukács tanto en *Die Theorie des Romans* como en la gran filosofía de la historia que es *Geschichte und Klassenbewußtsein*. El sistema hegeliano conoce la segunda naturaleza cuando la reconoce en el sistema filosófico conceptual como

³⁴² “Gesichtet ist von Lukács die Verwandlung des Historischen als des Gewesenen in die Natur, die erstarrte Geschichte ist Natur, oder das erstarrt Lebendige der Natur ist bloße geschichtliche Gewordenheit. In der Rede von der Schädelstätte liegt das Moment der Chiffre; daß all dies etwas bedeutet, was aber erst herausgeholt werden muß. Diese Schädelstätte kann Lukács nicht anderes denken als unter der Kategorie der theologischen Wiedererweckung, unter dem eschatologischen Horizont.” 1, 357

³⁴³ “[...] Erweckung ... als metaphysische Möglichkeit [...]” 1, 357

racional o la “recuerda” como conjunto de figuras históricas en la *Phänomenologie des Geistes*, lo que en última instancia es posible a partir del postulado metafísico de la racionalidad de lo real³⁴⁴. Lukács de la mano de lo que él llama “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”, deja de creer en ese postulado metafísico de la racionalidad de lo real, pero no obstante cree posible en el arte una especie de salto cualitativo por encima del momento de extrañamiento de la razón que permitiría recuperar una naturaleza al margen del proceso de alienación, el valor de uso en términos económicos. El modelo para ese “salto cualitativo” lo proporcionan las novelas-epopeyas de Dostojewski en su vuelta a la naturaleza y posteriormente, en *Geschichte und Klassenbewußtsein*, la conciencia de clase. Benjamin va para Wiesengrund más allá tanto de Hegel como de Lukács en tanto que convierte el conocimiento de la historia convertida en segunda naturaleza, frente a la filosofía de la historia de Lukács ya sea en *Die Theorie des Romans* o *Geschichte und Klassenbewußtsein* o el Saber Absoluto de Hegel, en objeto de interpretación filosófica³⁴⁵. “El giro decisivo frente al problema de la historianatural, que Benjamin ha realizado, es que él ha sacado el despertar de la segunda naturaleza de la infinita lejanía y lo ha traído a la infinita cercanía y lo ha convertido en objeto de interpretación filosófica. Y en tanto que

³⁴⁴ Al final de la introducción de la *Phänomenologie des Geistes* escribe Hegel: “En la medida en que [la conciencia] se impulsa hacia su verdadera existencia alcanzará un punto en que desechará su apariencia, su estar padeciendo con algo ajeno, que sólo es para ella y como un otro, o donde la aparición se hace igual a la esencia, con esto su exposición coincide precisamente con estos puntos de la propia ciencia; y finalmente, en la medida en que [la conciencia] capta esta su esencia ella misma, designará ella misma la naturaleza del Saber Absoluto. // Indem sie es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigen, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des Absoluten Wissens selbst bezeichnen.” G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op.Cit., p. 80-81.

³⁴⁵ Cfr. Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 131-153.

la filosofía retoma este motivo del despertar de lo cifrado, de lo paralizado, es capaz de construir más nítidamente el concepto de historianatural.”³⁴⁶ El conocimiento de la segunda naturaleza se convierte con Benjamin en objeto de interpretación filosófica y con ello historianatural e interpretación entran en conexión. Aunque tanto Lukács en su obra temprana como Benjamin y Wiesengrund parten de la estética, a diferencia del análisis de las formas estéticas en *Die Theorie des Romans* como reflejo de la realidad histórica, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* libera la estética de la filosofía objetivista de la historia. Benjamin hace concreta y seculariza esa dialéctica de las formas estéticas en tanto que interpreta la forma estética drama barroco y convierte la alegoría barroca en modelo de una concepción del arte como expresión en la figura de naturaleza de lo histórico concreto. El drama barroco es objeto de interpretación filosófica y la alegoría modelo para la historianatural. La forma estética que en Lukács era reflejo de lo histórico se convierte en Benjamin en expresión cifrada en la forma de naturaleza de lo histórico y con ello en modelo para Wiesengrund de lo que desarrollará como historianatural. La filosofía actual tiene la tarea de interpretar la forma estética como segunda naturaleza en tanto que en ella se expresa de un modo cifrado lo histórico.

Símbolo como “abuso”

³⁴⁶ “Es ist die entscheidende Wendung gegenüber dem Problem der Naturgeschichte, die Benjamin vollzogen hat, daß er die Wiedererweckung der zweiten Natur aus der unendlichen Ferne in die unendliche Nähe geholt und zum Gegenstand der philosophischen Deutung gemacht hat. Und indem Philosophie dies Motiv der Erweckung des Chiffenhaften, Erstarren aufgreift, ist sie dazu gekommen, den Begriff der Naturgeschichte schärfer auszubilden.” 1, 357. Debo explicitar que en lo que sigue no intento dilucidar si la interpretación de Wiesengrund de la obra de Benjamin es correcta o no. Lo que trato es de construir la lectura de Wiesengrund de Benjamin y la importancia que ésta tiene para su construcción de la idea de interpretación y la historianatural.

Benjamin presenta la alegoría barroca en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* como crítica a la concepción clasicista y metafísica del símbolo. Esta concepción de la alegoría servirá a Wiesengrund de modelo para concebir de un modo concreto la segunda naturaleza en tanto que expresión cifrada de lo histórico. El arte es concebido simbólicamente en la estética clasicista, el Romanticismo y muchas de las estéticas de principios del siglo XX como símbolo. Esta concepción simbólica del arte lo concibe como sensato en tanto que es manifestación del sentido metafísico. Benjamin critica esta concepción del símbolo como “abuso”: “En este uso vulgar [del símbolo] lo más llamativo es que el concepto se relaciona como si una actitud imperativa con una relación irrompible de forma y contenido, que entra al servicio de un embellecimiento filosófico de la carencia de fuerza, en la que da por falta de iluminación dialéctica escapa en el análisis de la forma el contenido, en la estética de contenido la forma. Entonces este abuso tiene lugar y precisamente siempre ahí donde se habla en la obra de arte de ‘aparición’ de una idea como ‘símbolo’. La unidad del objeto sensible y suprasensible, la paradoja del símbolo teológico es distorsionada en la estética en una relación de esencia y aparición.”³⁴⁷ El arte simbólico tiene una esencia sensata que aparece en el mundo. Así el arte sería la aparición de un sentido metafísico que está dado³⁴⁸. Frente a esta relación dualista propia del

³⁴⁷ “Bei diesem, dem vulgären Sprachgebrauch, ist das Auffallendste, daß der Begriff, der in gleichsam imperativer Haltung auf eine unzertrennliche Verbundenheit von Form und Inhalt sich bezieht, in den Dienst einer philosophischen Beschönigung der Unkraft tritt, der da mangels dialektischer Strahlung in der Formanalyse der Inhalt, in der Inhaltästhetik die Form entgeht. Denn dieser Mißbrauch findet, und zwar überall da, statt, wo im Kunstwerk die 'Erscheinung' einer 'Idee' als 'Symbol' angesprochen wird. Die Einheit von sinnlichen und übersinnlichen Gegenstand, die Paradoxie des theologischen Symbols, wird zu einer Beziehung von Erscheinung und Wesen verzerrt.” V.1, 336. Clásico en el análisis del símbolo y sus diferencias con la alegoría en la recepción de Benjamin es: Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

³⁴⁸ Un momento central en la crítica del símbolo es la crítica del concepto de totalidad que presupone lo simbólico. Se trata de la crítica a “[...] la relación específica de lo particular y lo general en el clásico concepto de símbolo, en el que la aparición o la representación intuitiva de

símbolo estético entre idea y manifestación, el símbolo como realización de la idea metafísica, Benjamin concibe la alegoría como unidad concreta de idea y manifestación secularizando y redefiniendo a ambas como se lee en esta cita³⁴⁹: “Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado de la naturaleza se manifiesta fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría está ante los ojos del observador la *facies hippocratica* de la historia como paisaje primordial paralizado. La historia, en todo lo que desde el principio tiene de inoportuno, de doloroso, de desviado, se expresa en un rostro – no, en una calavera.”³⁵⁰ La alegoría de la “calavera” en tanto que naturaleza transitoria en que se expresa la historia inoportuna y dolorosa es una corrección de lo que Lukács y Hegel conceptualizaban desde una dialéctica más general como conversión de la historia en segunda naturaleza. La alegoría no es manifestación de ninguna idea metafísica sino expresión de lo desviado de la historia en forma de “paisaje primordial paralizado”. Ello implica que en la alegoría, a diferencia del símbolo, ya no hay “la luz de la redención” que permita conocer la segunda

una idea es pensada como su símbolo [...] // [...] das spezifische Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen im klassischen Symbol-Begriff, in welchem die Erscheinung oder die anschauliche Repräsentation einer Idee als deren Symbol gedacht wird [...]“. Harald Steinhagen, “Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie“, in: *Formen und Funktionen der Allegorie*, Walter Haug (Hrsg.), Stuttgart: Metzler 1979, p. 674.

³⁴⁹ Aunque excede las pretensiones de esta investigación, señalar que Gadamer dedica en *Wahrheit und Methode* un apartado a tratar la diferencia entre símbolo y alegoría para criticar los límites del “arte vivencial”. Benjamin no es citado en ningún momento y en cambio, para Gadamer: “De hecho los significados de ambas palabras tienen desde el principio una cosa en común: en ambas se designa algo cuyo sentido no consiste en su mera manifestación, en su aspecto o en su sonido, sino en un significado que está puesto más allá de ellas mismas. Común a ambas, es que algo esté por otra cosa. Y esta referencia tan cargada de significado, en la que se hace sensible lo insensible, se encuentra tanto en el campo de la poesía y de las artes plásticas como en el ámbito de lo religioso-sacramental.” Gadamer, *Verdad y método* I, op. Cit., p. 109-110. La exposición de símbolo y alegoría de Benjamin critica precisamente lo que defiende Gadamer.

³⁵⁰ “Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.” 1, 358

naturaleza “a la luz de la redención”, como sucedía con el Saber Absoluto en la filosofía de Hegel³⁵¹. Lukács en *Die Theorie des Romans* ya ponía en cuestión esa la posibilidad de conocer simbólicamente la segunda naturaleza: “la segunda naturaleza de las creaciones humanas no tiene ninguna sustancialidad lírica. Sus formas están demasiado paralizadas para adaptarse al momento creador de símbolos.”³⁵². No obstante, Lukács seguía confiando en poder conocerlas, como señala Wiesengrund, “sólo a través del acto metafísico de la resurrección de lo anímico, que lo creó o mantuvo en su existencia anterior o su existencia que debe ser, pero no vivenciable por otra interioridad.”³⁵³ Aunque, a diferencia de Hegel, Lukács ya no crea en que las formas estéticas en tanto que segunda naturaleza son simbólicas, sigue confiando no obstante en un resto de naturaleza que se habría mantenido al margen de la cosificación y que podría recuperarse de producirse la “resurrección de lo anímico”. Esa es la naturaleza que recuperan Dostojewski y Tolstoi según el final de *Die Theorie des Romans* y que en *Geschichte und Klassenbewußtsein* se redefinirá en términos de praxis en la filosofía de la historia como reconciliación en la sociedad sin clases. La filosofía de Benjamin permite a Wiesengrund abandonar esa concepción de Lukács. La alegoría ya no es una resurrección de esa naturaleza perdida en el proceso histórico que le daría sentido, sino que en ella, en tanto que imagen, en tanto que “paisaje primordial paralizado” se expresa la historia. Pero ya no como idea, sino

³⁵¹ Algunos estudios sobre la alegoría de Benjamin utilizados en este trabajo: Bettine Menke, *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen*, Bielefeld: transcript 2010; Bettine Menke, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, in: Lindner, Burkhardt (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Frankfurt am Main: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 2006. Buck-Morss, Susan, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main: 2000.

³⁵² “Die zweite Natur der Menschengebilde hat keine lyrische Substantialität: Ihre Formen sind zu starr, um sich dem symbolschaffenden Augenblick anzuschmiegen [...]“ 1, 356

³⁵³ “[...] nur durch den metaphysische Akt einer Wiedererweckung des Seelischen, das sie in ihrem früheren oder sollenden Dasein erschuf oder erhielt, erweckbar, nie aber von einer anderen Innerlichkeit erlebbar [...]“ 1, 357

como “calavera”: expresión en la forma de naturaleza transitoria de la dolorosa insensatez de la historia. Este concepto de alegoría en tanto que expresión de una unidad concreta de naturaleza e historia sirve a Wiesengrund de modelo para concretar su concepción de la historianatural. Su forma de naturaleza no le da sentido, sino que ella es expresión de la historia cifrada.

Dialéctica “en el abismo de la alegoría”

“La medida temporal de la experiencia simbólica es el instante mítico, en el que el símbolo hospeda al sentido en su escondido y, si puede decirse así, boscoso interior. Por otro lado la alegoría no está libre de una dialéctica correspondiente y la calma contemplativa con que se sumerge en el abismo entre el ser figurativo y el significado no tiene nada de la suficiencia desinteresada, que se encuentra en la aparentemente similar intención del signo. Con qué violencia brama en este abismo de la alegoría el movimiento dialéctico, eso debe aparecer en el estudio de la forma del “*Trauerspiel*” de modo más claro que ante el de otra forma hoy. Cuanto más mundana es la amplitud histórica que Görres y Creuzer atribuyen a la intención alegórica, tanto más es, como historianatural, como pre-historia del significado o de la intención de un tipo dialéctico.”³⁵⁴ La alegoría no espera, como hace el símbolo, a que se manifieste la verdad metafísica como en

³⁵⁴ “Das Zeitmaß der Symbolerfahrung ist das mystische Nu, in welchem das Symbol den Sinn in seine verborgenes und, wenn man so sagen darf, waldiges Innere aufnimmt. Andererseits ist die Allegorie von einer entsprechenden Dialektik nicht frei und die kontemplative Ruhe, mit welcher sie in den Abgrund zwischen bildlichen Sein und Bedeuteten sich versenkt, hat nichts von der unbeteiligten Süffisanz, die in der scheinbar verwandten Intention des Zeichens sich findet. Wie gewaltig in diesem Abgrund der Allegorie die dialektische Bewegung braust, das muß unterm Studium der Trauerspielform deutlicher als bei jedem andern an Tag treten. Je weltliche, die geschichtliche Breite, die Görres und Creuzer die allegorische Intention zuschreiben, ist als Naturgeschichte, als Urgeschichte des Bedeutens oder der Intention dialektischer Art. Unter der entscheidenden.” Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, op. Cit., p, 144.

la “aparición sensible de la idea” de Hegel. Para Benjamin ya no hay simbólica “luz de la redención”. El concepto de “segunda naturaleza” retomado de Hegel por el Lukács de *Die Theorie des Romans* permitía a Wiesengrund comprender “el mismo ser histórico [...] como ontológico, es decir, como ser-natural.”³⁵⁵ La alegoría proporciona el modelo de una unidad concreta de naturaleza e historia y con ello se convierte en punto de partida para pensar la idea de historianatural. “La retransformación de la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea de la reorientación ontológica de la filosofía de la historia: la idea de historianatural.”³⁵⁶ El concepto de alegoría permite pensar de un modo más concreto – aunque aquí Wiesengrund también vaya más allá – lo que el Lukács de *Die Theorie des Romans* buscaba en su “aplicación de la dialéctica” a las formas estéticas epopeya y novela pero no lograba encontrar en su concreción: la “[...] conexión más íntima entre categoría e historia [...]”³⁵⁷. Si el concepto de segunda naturaleza tomado de Hegel por Lukács permitía esbozar el modo en que lo histórico se convertía en segunda naturaleza, la alegoría de Benjamin permite concebir concretamente esa segunda naturaleza y conocerla gracias a un concepto de interpretación que se mueve dialécticamente en torno a la imagen paralizada en la naturaleza alegórica como expresión de la historia.

Se abre el telón: en el escenario, la alegoría historianatural

Como acabo de mostrar, esta concepción de la alegoría en Benjamin en tanto que forma estética en la que se entrelazan naturaleza e historia de un modo

³⁵⁵ “das geschichtliche Sein selber [...] als ontologisches, d.h. als Natur-Sein zu verstehen.” 1, 355

³⁵⁶ “Die Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur ist die Aufgabe der ontologischen Umorientierung der Geschichtsphilosophie: die Idee der Naturgeschichte.” 1, 355

³⁵⁷ “[...] die innigere Verküpfung von Kategorie und Geschichte [...]”. Lukács, *Die Theorie des Romans*, op. Cit., p. 4.

concreto es el punto de partida de Wieselgrund para construir la interpretación históricanatural. “Esa relación alegórica encierra en sí ya la noción de un procedimiento, para el que podría ser posible interpretar la historia concreta en sus rasgos como naturaleza y hacer dialéctica la naturaleza bajo el signo de la historia. La exposición de esa concepción es de nuevo la idea de historianatural.”³⁵⁸ La historianatural, siguiendo el modelo de la alegoría, ha de ser capaz de realizar en concreto el doble movimiento dialéctico: la interpretación de la historia como naturaleza, como segunda naturaleza y, al mismo tiempo, la dialectización de esa historia paralizada en el enigma segunda naturaleza. Ello implica para Wieselgrund la concretización de las dos corrientes filosóficas que estaban a la base de la “discusión de Frankfurt”: la dialectización de los planteamientos ontológicos al concebir la segunda naturaleza como una ontología que es producto del movimiento dialéctico y el abandono de la filosofía de la historia dialéctica clásica en tanto que el conocimiento de esa segunda naturaleza no se consigue ni en la praxis – Lukács – ni en la descripción de todas las figuras del Espíritu – Hegel – . La segunda naturaleza se conoce no desde una filosofía de la historia sino cuando la interpretación hace de nuevo dialéctica la historia que expresa en la alegoría como naturaleza, como “calavera”. Benjamin escribe: “Cuando con el drama barroco la historia se traslada adentro del escenario, lo hace así, como escritura. En el rostro de la naturaleza pone 'historia', en la escritura de indicios de lo transitorio.”³⁵⁹ La alegoría expresa inmanentemente en

³⁵⁸ “Diese allegorische Relation umschließt in sich bereits die Ahnung eines Verfahrens, dem es gelingen könnte, die konkrete Geschichte in ihren Zügen als Natur auszulegen und die Natur im Zeichen der Geschichte dialektisch zu machen. Die Ausführung dieser Konzeption ist wiederum die Idee der Naturgeschichte.“ 1, 360

³⁵⁹ “Wenn mit dem Trauerspiel die Geschichte in den Schauplatz hineinwandert, so tut sie es als Schrift. Auf dem Antlitz der Natur steht ‚Geschichte‘ in der Zeichenschrift der Vergängnis.“ 1, 357. Traduzco “Zeichenschrift” por “escritura de indicios” para mantener también lingüísticamente la cercanía objetiva de este concepto con el concepto de “Zeichen” que Wieselgrund empleaba en “Die Aktualität der Philosophie”. La traducción de “Zeichen” por

su figura de naturaleza cifrada y como escritura, en su espacio abismal de indicios, la transitoriedad de lo temporal. 'Historia' se lee "escritura de indicios de lo transitorio"³⁶⁰ escrita sobre la calavera³⁶¹. La interpretación busca en ella lo natural (sentido), dialectizado como transitoriedad. La alegoría se convierte así para Wiesengrund en el modelo para concebir una ontología concretamente histórica, una naturaleza en tanto que contiene inmanente en su figura y sólo en ella el momento de lo histórico. La dialéctica no está en la abstracción del movimiento histórico sino en la concreción de la alegoría. La alegoría permite pues "interpretar la historia concreta en sus rasgos como naturaleza" y hacer dialéctica esa misma naturaleza bajo el signo de la historia. Wiesengrund escribe: "Todo ser o por lo menos todo ser devenido, todo ser sido se metamorfosea en alegoría y con ello la alegoría deja de ser una mera categoría de la historia del arte."³⁶² Y así la alegoría deja de ser para Wiesengrund una categoría meramente estética para convertirse en el modelo para concebir la "unidad concreta de naturaleza e historia": en modelo para seguir pensando la historianatural que va así más allá de ontologías e historicismos varios. En el segundo párrafo de "Die Idee der Naturgeschichte" leemos: "No revelo demasiado cuando digo que el verdadero propósito de lo que quiero decir se dirige a superar la usual antítesis entre naturaleza e historia; es decir, que en todo lugar donde opero con los

"signo" o "símbolo" impide comprender la novedad de esta unidad inmanente de naturaleza e historia en tanto que supone inmediatamente un dualismo: el sentido (naturaleza) que se manifiesta en forma del signo (historia). Por eso, aunque la traducción resulte un poco exótica, creo que sólo así se puede hacer visible lo que se está diciendo aquí.

³⁶⁰ Volveré a esa concepción de la alegoría como "escritura de indicios de lo transitorio" y su relación con una concepción del lenguaje como historianatural en los capítulos dedicados a los dos libros sobre Kierkegaard.

³⁶¹ Sobre la relación de Benjamin con la filosofía de Lukács y el comunismo: Eduardo Fernández Gijón, *Walter Benjamin. Iluminación mística e Iluminación profana*, Valladolid: Secretariado de publicaciones Universidad de Valladolid 1990, p. 36-41.

³⁶² "Alles sein oder wenigstens alles gewordene Sein, alles gewesene Sein verwandelt sich in Allegorie, und damit hört die Allegorie auf, ein bloß kunstgeschichtliche Kategorie zu sein." 1, 360

conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como determinaciones esenciales de validez definitiva sino que tengo la intención de llevar a ambos conceptos hasta un punto en que queden superados en su pura separación.”³⁶³

Dialéctica expresionista

La secularización de la filosofía objetivista de la historia es realizada para Benjamin y Wieselgrund a partir lo estético: concretamente basándose en la relación concreta entre naturaleza e historia según el modelo de la alegoría barroca en tanto que expresión en la imagen de naturaleza de un contenido histórico enigmático. “Cuando la historia se seculariza en el escenario, a partir de ahí habla la misma tendencia metafísica que, al mismo tiempo, conduce en la ciencia exacta al método infinitesimal. En ambos casos se captura el proceso de movimiento en una imagen espacial y se analiza. La imagen del escenario, exactamente: de la corte se convierte en clave de la comprensión histórica. Ya que la corte es el escenario más interior.”³⁶⁴ La imagen de la corte en tanto espacial contiene la clave – cifrada – de lo histórico. La historia aparece en la alegoría como imagen de naturaleza cifrada, ya no como manifestación sensible de lo absoluto, como el símbolo en el clasicismo, sino como expresión del

³⁶³ “Ich verrate aber nicht zuviel, wenn ich sage, daß die eigentliche Absicht dessen, was ich sagen will, dahin geht, die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben; daß also überall da, wo ich mit den Begriffen Natur und Geschichte operiere, nun nicht leztgültige Wesenbestimmungen gemeint sind, sondern daß ich die Intentio verfolge, diesen beiden Begriffe zu einem Punkt zu treiben, an dem sie in ihrem puren Auseinanderfallen aufgehoben sind.“ 1, 343

³⁶⁴ “Wenn die Geschichte sich im Schauplatz säkularisiert, so spricht daraus dieselbe metaphysische Tendenz, die gleichzeitig in der exakten Wissenschaft auf die Infinitesimalmethode führe. In beiden Fällen wird der zeitliche Bewegungsvorgang in einem Raumbild eingefangen und analysiert. Das Bild des Schauplatzes, genau: des Hofes, wird Schlüssel des historischen Verstehens. Denn der Hof ist der innerste Schauplatz.” Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, op. Cit., p. 73.

sufrimiento terreno y mortal, de lo inadecuado y desviado de la historia. No hay otra transcendencia más allá de la que se expresa en la imagen de la miserable inmanencia. Lo alegórico sube al escenario como expresión de la insensatez histórica, como escritura cifrada – imagen – en un código perdido hace mucho tiempo. Ella es cifra de la historia secularizada e insensata. Cifra, imagen de lo temporal en su figura de naturaleza: calavera. No podemos olvidar que calavera en alemán se dice literalmente 'Totenkopf', cabeza muerta, naturaleza temporal, cuerpo histórico. “Con un estrambótico cruce de naturaleza e historia entra la expresión alegórica ella misma en el mundo.”³⁶⁵ La alegoría permite una secularización de la historia en tanto que la concibe como inseparable de la naturaleza caduca. “Alegoría es expresión”³⁶⁶ y no realización sensible de la idea. Ella expresa la inmanencia del contenido en la forma más allá de todo dualismo entre forma y contenido, sensible e inteligible, manifestación e idea. “Benjamin parte de que la alegoría no es ninguna relación de causalidades secundarias; lo alegórico no es un signo casual para un contenido captado en su interior; sino que entre lo alegórico y lo mentado alegóricamente existe una relación objetiva. Alegoría es expresión.”³⁶⁷ En la alegoría se acuña inmanentemente la historia, y ello de un modo objetivo, aunque cifrado: como expresión. Lo “alegórico y lo mentado alegóricamente” son una unidad concreta en tanto que expresa una “relación objetiva”. “[...] La relación entre alegoría y lo mentado alegóricamente no es una relación casualmente simbólica, sino que más bien un particular sucede

³⁶⁵ “Mit einer sonderbaren Verschränkung von Natur und Geschichte tritt der allegorische Ausdruck selbst in der Welt.” *Ibidem*, p. 146.

³⁶⁶ “Allegorie sei Ausdruck” 1, 358

³⁶⁷ “Benjamin geht davon aus, daß die Allegorie kein Verhältnis von bloßen sekundären Zufälligkeiten ist; das Allegorische ist nicht ein zufälliges Zeichen für einen darunter befaßten Inhalt; sondern zwischen Allegorie und allegorisch Gemeintem besteht eine Sachbeziehung.’Allegorie sei Ausdruck.’ 1, 358

en ella, ella es expresión, y lo que sucede en su espacio, lo que se expresa, no es otra cosa que una relación histórica.”³⁶⁸

La transitoriedad de la naturaleza

Wiesengrund expone así la transitoriedad de la naturaleza que descubre el concepto de alegoría de Benjamin. “La naturaleza como creación es ella misma pensada por Benjamin como caracterizada por la transitoriedad. La naturaleza misma es transitoria. Pero así contiene en sí el momento de la historia. Siempre que algo histórico sale al escenario, remite lo histórico a lo natural, que transcurre en ello. Y al contrario, siempre que la 'segunda naturaleza' aparece, siempre que se nos acerca el mundo de la convención, se descifra en tanto que se hace patente que su significado es la transitoriedad.”³⁶⁹ La naturaleza como creación contiene, según la interpretación del Barroco de Benjamin, el momento de historia, pero de un modo concreto e inmanente, en tanto que en sí es transitoria. Y ese carácter dinámico de la naturaleza es lo que permite que lo histórico que aparece como segunda naturaleza se descifre cuando se advierte que “su significado es la transitoriedad”. Benjamin no está afirmando de un modo general que lo propio de la ontología sea la historicidad – Heidegger – o que la historia se

³⁶⁸ “Die Beziehung des allegorisch Erscheinenden und des Bedeuteten aber ist keine zufällige zeichenhafte, sondern ein Besonderes spielt sich ab, sie ist Ausdruck, und was sich in ihrem Raum abspielt, was sich ausdrückt, ist nichts anderes als ein geschichtliches Verhältnis.” 1, 358. En este punto Benjamin y, con él, Wiesengrund se acercan al expresionismo de Ernst Bloch oponiéndose los tres con ese expresionismo al realismo con que Lukács acaba concibiendo las formas estéticas en tanto que reflejo (*Abbild*) de la realidad histórica.

³⁶⁹ “Die Natur als Schöpfung ist von Benjamin selbst gedacht als gezeichnet mit dem Mal der Vergänglichkeit. Natur selbst ist vergänglich. So hat sie aber das Moment der Geschichte in sich. Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht. Umgekehrt, wann immer 'zweite Natur' erscheint, jene Welt der Konvention an uns herankommt, dechiffriert sich dadurch, daß als ihre Bedeutung klar wird eben ihre Vergänglichkeit.” 1, 359

convierta en ontología – Dilthey –. Benjamin concibe la naturaleza, la ontología, como dialéctica en tanto que el momento de creación, y con él el de la transitoriedad y la muerte, le son immanentes. “La prehistoria está absolutamente presente como transitoriedad. Ella está absolutamente presente bajo el signo de 'significado'. El término significado quiere decir que los momentos de naturaleza e historia no se identifican uno con otro, sino que al mismo tiempo se dispersan y se entrelazan de modo que lo natural entra en escena como signo de la historia y la historia, allí donde se da como más histórica, como signo de la naturaleza.”³⁷⁰ Lo histórico se cifra en la expresión alegórica y esa naturaleza alegórica se hace histórica en cuanto significa. Y sólo el movimiento entre los extremos naturaleza e historia y no la reducción a la identidad, es lo que puede producir los sentidos o disolver los sinsentidos. Profundizaré en esta relación entre la naturaleza y la historia y su relación con la interpretación cuando trate el lenguaje como historianatural en los capítulos sobre los dos libros sobre Kierkegaard.

³⁷⁰ “Als Vergänglich ist Urgeschichte absolut präsent. Sie ist es im Zeichen von 'Bedeutung'. Der Terminus 'Bedeutung' heißt, daß die Momente Natur und Geschichte nicht ineinander aufgehen, sondern daß sie zugleich auseinanderbrechen und sich so verschränken, daß das Natürliche auftritt als Zeichen für Geschichte und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur.” 1, 360

7. THEODOR WIESENGRUND: CRÍTICA A LAS IMÁGENES ARCAICAS

APOLOS DE BARRO

Ropas de mendigo para el virtuoso
remiendo en el hueso
dentadura postiza
y un cartel:
Una ayuda para los hijos bastardos de lo sublime.
Hambre esa belleza torva.
Platón a lo bonzo

Víctor M. Díez, *Todo espera un fuego*

Con Benjamin más allá de Benjamin

Hasta ahora he expuesto las influencias que han servido a Wiesengrund para construir su idea de historianatural. Del Lukács de *Die Theorie des Romans* tomaba el modo en que la historia se convierte en naturaleza como “mundo de la convención” o “segunda naturaleza”. Pero eso seguía sucediendo en Lukács de un modo abstracto, la conversión de la historia en segunda naturaleza se concebía en Lukács todavía de la mano de una filosofía general de la historia. De la mano de Benjamin, Wiesengrund convierte la alegoría en modelo para concebir la “segunda naturaleza” tomada Lukács y Hegel como algo concreto y que ya no depende de una filosofía de la historia de gran formato. La alegoría se convierte en modelo para pensar una unidad concreta de naturaleza como expresión de lo histórico. Y Wiesengrund toma a su vez de Benjamin la idea de que el conocimiento de estas alegorías, de la historia detenida en una forma estética, sólo puede pasar de la posibilidad a la realidad si se consigue una interpretación de esta imagen de naturaleza que descifre su transitoriedad, que consiga dialectizar la imagen de naturaleza que se expresa cifrada en la alegoría y con ello

conocerla. Pero, a pesar de la importancia radical que tienen para Wiesengrund las reflexiones de Benjamin en torno a la alegoría y la interpretación, Wiesengrund hace también, como ya hacía en el caso de Lukács, una crítica a algunos puntos de la filosofía de Benjamin. Hemos de tener en cuenta se ha de ver en Benjamin y Wiesengrund un esfuerzo filosófico común que se centra en el desarrollo de filosofía que conecta con el materialismo como interpretación cuyo modelo es la alegoría frente a las concepciones de la filosofía, filosofía de la historia y materialismo imperantes en la época. Al mismo tiempo, y a pesar de que el esfuerzo para pensar la filosofía como interpretación, alegoría e historianatural es común y el punto de partida similar, hay diferencias entre ambos. Pues aunque el concepto de alegoría de Benjamin es el primer modelo que sirve a Wiesengrund para concebir una unidad concreta de naturaleza e historia y con ello el paradigma de la historianatural y objeto de la interpretación, el modo en que Benjamin concibe la interpretación de alegorías es para Wiesengrund insuficientemente dialéctico. Expondré algunos puntos básicos de la crítica de Wiesengrund no para desacreditar a Benjamin sino para exponer – mediante la negación de los momentos en que Benjamin no es suficientemente dialéctico –, los momentos en que la interpretación históriconatural habrá de ir más allá.

La radicalización de la dialéctica de la naturaleza

Wiesengrund comenta el modo en que Benjamin concibe en un principio en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* la interpretación de las alegorías: “En Benjamin esto está concebido para empezar – y aquí hay que ir más allá –, como que hay algunos fenómenos prehistóricos fundamentales, que estaban ahí en el origen, que han transcurrido y que son significados en lo alegórico, que retornan

en lo alegórico como retorna lo literal.”³⁷¹ Para Benjamin, la alegoría sería una imagen de naturaleza en la que retornan – cifrados – esos “significados originarios” que estarían en el origen y han sido olvidados en el proceso histórico. Wiesengrund no amplía ni explicita esta crítica pero creo que puede hacerse inteligible a partir de lo que en el “*Erkenntiskritische Vorrede*” del libro sobre el barroco leemos a propósito del concepto de ‘origen’: “El verdadero – todo sello del origen en los fenómenos – es objeto del descubrimiento, un descubrimiento que, de una manera peculiar, se relaciona con el reconocimiento.”³⁷² De acuerdo con este concepto de ‘origen’, la interpretación de alegorías descubriría en ellas entonces unos “fenómenos fundamentales prehistóricos” que ya estaban en el origen, que se olvidarían en la dialéctica histórica, pero que retornarían en lo alegórico “como retorna lo literal”. La tarea de la interpretación sería pues para Benjamin una especie de rememoración – en una exótica reinterpretación de la anamnesis platónica y la literatura de Proust³⁷³ – de esos significados que permite hacerlos de nuevo presentes. En *Ursprung des deutschen Trauerspiels* leemos: “Aquí está el enfoque de la alegoría. No es ningún acontecimiento natural, cuando el príncipe cae, sino un acontecimiento de la prehistoria. Está designado en la naturaleza de igual modo que la caída del árbol. Se ponen en relación un acontecimiento histórico totalmente determinado y una determinada categoría

³⁷¹ “Bei Benjamin ist das zunächst so gefaßt – und hier ist weiter zu gehen -, daß es irgendwelche urgeschichtlichen Grundphänomene gibt, die ursprünglich da waren, die vergangen sind und im Allegorischen bedeutet werden, die im Allegorischen wiederkehren, als das Buchstabenhafte wiederkehren.“ 1, 359-360. Trataré el importante concepto de ‘literalidad’ de Wiesengrund y su relación con la interpretación y la historianatural más adelante.

³⁷² “Das Echte – jenes Ursprungssiegel in den Phänomenen – ist Gegenstand der Entdeckung, einer Entdeckung, die in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet.” Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, op. Cit., p. 29.

³⁷³ Sobre la relación de esta rememoración con la “memoria involuntaria” de Proust: Detlev Schöttker, “Erinnern”, en: *Benjamins Begriffe, Band 1*, Herausgegeben von Michael Opitz und Ermut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

prehistórica.”³⁷⁴ Para Benjamin la función de la interpretación de alegorías es descubrir en ellas unos significados (*Urbedeutung*) que ya estaban en la prehistoria, que la historia hace que se pierdan pero que retornan en la imagen alegórica que pone en relación la historia y “una determinada categoría prehistórica”. Por ejemplo cuando se interpreta la imagen alegórica de la “caída del príncipe” recurriendo a la categoría prehistórica caída del árbol. Pero eso implica para Wiesengrund que la interpretación de las alegorías en Benjamin está concebida demasiado arcaicamente, no es suficientemente dialéctica puesto que recurre en último término a unos “significados primordiales” olvidados en el transcurso histórico, pero recuperables en su originalidad en la interpretación de alegorías en tanto que se descubre en ellas esas “categorías prehistóricas”. Para Wiesengrund no hay ninguna ontología, ni tan siquiera una naturaleza concebida dialécticamente como es el caso de Benjamin que pueda reaparecer en la alegoría como “significado primordial”. No hay ningún fenómeno prehistórico fundamental que se olvide en la dialéctica histórica y pueda retornar inmutable al ser reactualizado o rememorado como “significado primordial”. La naturaleza o los significados son en cambio para Wiesengrund dialécticos desde el principio, o mejor, no hay principio en sentido categórico porque éste es dialéctico. Creo que la clave de la objeción de Wiesengrund a Benjamin es que, si una de las genialidades de su filosofía es reconocer a partir de la alegoría barroca la naturaleza transitoria, no puede luego afirmar que esta naturaleza retorna inmutable en lo alegórico, “como retorna lo literal” precisamente porque para

³⁷⁴ “Hier ist der Ansatz der Allegorie. Es ist kein allgemeiner Naturvorgang, wenn der Fürst fällt, sondern ein Ereignis der Urgeschichte. Es ist in der Natur genauso vorgezeichnet wie das Fallen des Baumes. Es werden ein ganz bestimmtes geschichtliches Ereignis und eine bestimmte urgeschichtliche Kategorie in Beziehung gebracht. Wenn Benjamin S. 75 [263 f.] von der naturgemäßen Seite des Geschichtsverlaufes spricht, so faßt er hier die Natur als Konstante Seite; die Natur wird hier noch als geschichtsfremd angesehen.” Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter IV*, München: text + Kritik 1992, p. 60.

Wiesengrund no hay nada que se pueda mantener al margen de la caducidad de todo lo que nace. Los momentos que Wiesengrund critica aquí a Benjamin serán llevados más allá en su propia filosofía en la interpretación de la metáfora del 'intérieur' como imagen dialéctica y su relación con el lenguaje como historianatural que expondré en los capítulos sobre los libros sobre Kierkegaard. El lado mítico de ese 'intérieur' ofrecerá la corrección de lo que aquí critica a Benjamin como insuficiente dialectización de la naturaleza. Para dar cuenta de la dificultad de lo que estoy exponiendo aquí, señalar que el propio Wiesengrund tampoco logra exponer esa dialéctica de la naturaleza o el mito en la primera versión de Kierkegaard. Es decir, todavía demasiado cercano a esta concepción de la alegoría en Benjamin – y por ello podríamos aplicar a Wiesengrund la misma crítica que él hace a Benjamin – y sólo consigue exponer una versión dialéctica del mito en la segunda versión. Pero vayamos por partes y sigamos con la crítica a Benjamin para dibujar una imagen negativa de los momentos que Wiesengrund habrá de evitar en su construcción de la historianatural.

Salida del filosofar arcaico gracias a la “conversación histórica”

Esta crítica de Wiesengrund a Benjamin a propósito del retorno de “significados primordiales” en la alegoría, es proseguida en otro contexto que se puede seguir en la famosa carta a Benjamin escrita por Wiesengrund en Hornberg del 2 al 5 de agosto de 1935, es decir, casi justo tres años después. En ella, Wiesengrund hace un extenso comentario a la *Exposé* del proyecto de la *Passagenwerk* que Benjamin está preparando para publicar en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Benjamin empezó a concebir la *Exposé* en marzo de 1934³⁷⁵

³⁷⁵ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, Band V.2, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, p. 1206. Cito a partir de ahora el volumen y la página.

aunque el *Proyecto de los pasajes* puede retrotraerse a la estancia en París de Benjamin de abril a octubre de 1927 y en febrero y marzo de 1929³⁷⁶. Benjamin leyó ese primer proyecto de los pasajes *Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie* a Horkheimer y Wiesengrund en las diversas “llamadas por Benjamin conversaciones históricas [...] que condujeron al final de esta época – el final de un filosofar despreocupadamente arcaico, preso en la naturaleza”³⁷⁷ que tuvieron en Frankfurt y Königstein en septiembre u octubre de 1929 y puede que también se las leyera a Wiesengrund en 1928, un día que pasaron juntos en el Taunus³⁷⁸. Esa salida del filosofar arcaico no se produce de golpe sino que es un proceso largo y complejo que dura decenios y que Wiesengrund y Benjamin, aunque cada uno a su manera, hacen en común y en que cada uno al final llegará a un punto. Como acabo de mencionar son un testimonio ejemplar del modo en que “esa salida del filosofar arcaico” también tiene lugar en el propio Wiesengrund en el paso de *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* (1931) a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933). Lo mismo sucede en el caso de Benjamin el cambio de perspectiva que éste hace desde *Enbahnstraße* (1928) a *Berliner Kindheit um 1900*³⁷⁹. Así lo leemos en una carta de Wiesengrund a Kracauer de 21.11.1932: “Benjamin estuvo aquí. Me leyó mucho del nuevo libro *Infancia en Berlín hacia 1900*. Me parece maravilloso y totalmente nuevo; también un gran progreso frente a *Calle de dirección única* en tanto que ahí la mitología arcaica es liquidada realmente y lo mítico sólo es buscado en lo más

³⁷⁶ V.2, 1081. Como ya señalé la dificultad que conlleva pensar estos problemas tanto a Benjamin como a Wiesengrund se expresa también en los años que dedican a pensar y discutir sobre ellos.

³⁷⁷ “von Benjamin *historisch* genannten Gesprächen [...], *die das Ende dieser Epoche – das Ende eines unbekümmert archaischen, naturbefangenen Philosophierens, welches eben die erste Epoche der Arbeit am Passagenwerk kennzeichnete – heraufführten*” V.2, 1082

³⁷⁸ V.2, 1082

³⁷⁹ *Berliner Kindheit um 1900* fue escrito en el exilio entre 1932 y 1938 y publicado en la época en distintos periódicos. Como libro pero sólo pudo ser publicado en 1950. Adorno se encargó de esa publicación y escribió un prólogo a la misma.

actual – 'Moderno' en cada caso -.”³⁸⁰ Desde esas conversaciones históricas de 1929 hasta su exilio definitivo en 1933, Benjamin no consigue trabajar intensamente en *Passagenwerk*. Las razones de esta postergación son, además de las dificultades que trajo consigo el complejo momento histórico, el hecho de que Benjamin, para abandonar ese “filosofar despreocupadamente arcaico, preso en la naturaleza” decide estudiar el materialismo histórico. “[...] De hecho la interrupción temporal del trabajo sobre los pasajes estuvo determinada por la aporía teórica que apenas resuena en las cartas de esta época en relación con los *Pasajes*: la necesidad sentida por Benjamin de concebir el trabajo frente a las exigencias del materialismo histórico.”³⁸¹ Esa necesidad de hacer frente a las exigencias del materialismo histórico ha de contribuir – así lo cree Benjamin – a la dialectización de ese resto mítico en algunas imágenes que Wiesengrund llama “imágenes míticas o arcaicas”³⁸² de Benjamin. Pero como vemos en la carta Hornberg de Wiesengrund, todavía en la *Exposé* las imágenes que Benjamin presenta ahí conservan cierto resto de arcaísmo, como sucedía con la insuficiente dialectización de la naturaleza como significado primordial en concepto de alegoría en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Veamos pues en qué sentido las imágenes de la *Exposé* siguen siendo “imágenes arcaicas”, primer paso para ver

³⁸⁰ “Benjamin war hier. Er hat mir viel aus dem neuen Buch Berliner Kindheit um 1900 vorgelesen. Ich finde es wunderbar und ganz neu; auch gegen die Einbahnstraße einen großen Fortschritt insofern, als die archaische Mythologie darin wirklich liquidiert ist und Mythisches nur im Allerzeitlichsten – 'Modernen' jeweils – aufgesucht wird.” Carta de Wiesengrund a Kracauer de 21.11.1931. En estos meses Wiesengrund está corrigiendo la primera versión del libro sobre Kierkegaard en la que la introducción de la dialéctica del mito, es decir, de la dialéctica de la naturaleza tiene un papel importantísimo, como señalé en la introducción.

³⁸¹ “[...] tatsächlich war der vorläufige Abbruch der Passagenarbeit durch eine theoretische Aporie bedingt, die in den Briefen dieser Zeit, jedenfalls im Zusammenhang mit den Passagen, kaum anklingt: der von Benjamin empfundenen Nötigung, die Arbeit gegenüber den Anforderungen des historischen Materialismus zu behaupten.” V.2, 1082. En una carta del 10.11.1930 escribe Benjamin a Wiesengrund: “Ich las Korsch: Marxismus und Philosophie. Recht schwache Schritttchen – scheint mir – auf einen guten Weg.”

³⁸² “mythischen oder archaischen Bilder” Theodor W. Adorno Archiv, *Frankfurter Adorno Blätter IV*, op. Cit., p. 55.

de un modo concreto el modo en que Wiesengrund concebirá, en el paso de la primera a la segunda versión del Kierkegaard, la diferencia entre las imágenes arcaicas y las imágenes dialécticas³⁸³.

“Chaque époque rêve la suivante”: “Imágenes arcaicas” y psicoanálisis de Carl Gustav Jung

Repito la objeción de Wiesengrund a la concepción de la alegoría en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*: “En Benjamin esto está concebido para empezar – y aquí hay que ir más allá –, como que hay algunos fenómenos prehistóricos fundamentales, que estaban ahí en el origen, que han transcurrido y que son significados en lo alegórico, que retornan en lo alegórico como retorna lo literal.”³⁸⁴ Esta objeción del carácter insuficientemente dialéctico de esos “fenómenos prehistóricos fundamentales” que retornan en la alegoría es formulada en diversas cartas de Wiesengrund a Benjamin con otra terminología y en relación a otros textos de Benjamin. Ejemplar para abordar esta crítica de Wiesengrund lo esos “fenómenos prehistóricos fundamentales” que “retornan en lo alegórico como retorna lo literal” es, además de la crítica articulada en “Die Idee der Naturgeschichte”, esa carta escrita por Wiesengrund entre el 2 y el 4 de agosto de 1935 desde Hornberg. En ella, Wiesengrund critica el arcaísmo de las “imágenes dialécticas” que Benjamin intenta construir en la *Exposé* de 1935 de la

³⁸³ Textos básicos para seguir esta polémica y de los que me he servido en este trabajo son estos tres trabajos de Rolf Tiedemann: *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*, München: text & kritik 2011; *Íd. Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983; *Studien zur Philosophie Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. Un interesante estudio sobre el debate Adorno-Benjamin alrededor de 1930 es: Sami Kathib, “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus. Ein Postkriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre.” En: Duttlinger, Carolin, *Walter Benjamin anthropologisches Denken*, Freiburg - Berlin – Wien 2012.

³⁸⁴ 1, 359-360. El original alemán lo cité anteriormente.

Passagenwerk. A pesar del esfuerzo de Benjamin por pensar dialécticamente estas imágenes, para Wiesengrund siguen siendo lamentablemente todavía “imágenes arcaicas”. Aunque la discusión contenida en esta la *Hornberg-Brief* se refiere al proyecto de *Passagenwerk*, que tiene lugar tres años después de la conferencia “Die Idee der Naturgeschichte”, es decir, en 1935, la problemática que Wiesengrund trata de exponer a Benjamin es continuación de lo que empieza a criticar a Benjamin en “Die Idee der Naturgeschichte”: la cuestión de la insuficiente dialectización de la naturaleza en la alegoría, que se expresa aquí en la polémica entre las imágenes arcaicas o dialécticas. Imágenes arcaicas son aquellas en las que la naturaleza todavía no está suficientemente dialectizada. Las imágenes dialécticas son aquellas en que la dialéctica entre naturaleza e historia se logra de modo concreto e inmanente, de acuerdo con lo que Wiesengrund construye – y no olvidemos que a partir de Benjamin – como historianatural. Expongo esta complicada polémica porque de la delimitación entre las imágenes arcaicas y dialécticas depende en última instancia la construcción de la idea interpretación históriconatural en Wiesengrund, que es uno de los objetivos de esta tesis de doctorado. Según Wiesengrund, el objetivo de Benjamin en el *Passagenwerk* es construir la “[...] Prehistoria del siglo XIX, imagen dialéctica, configuración de mito y modernidad”³⁸⁵, es decir, construir una imagen dialéctica del siglo XIX a través de la relación entre mito y modernidad. La relación entre mito y modernidad expresa con otra terminología la relación entre historia y naturaleza que Wiesengrund llama historianatural. Lo que me permitiría afirmar esta tesis: la imagen dialéctica³⁸⁶, en tanto que “configuración de mito y

³⁸⁵ “Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, dialektisches Bild, Konfiguration von Mythos und Moderne[...]”, Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2-4 y 5.08.1935.

³⁸⁶ Un texto interesante en relación a la compleja y polémica idea de imagen dialéctica en Benjamin y Adorno son: Ansgar Hillach, “Dialektisches Bild”, en: Wizisla, Erdmut / Opiz, Michael (Hrsg.),

modernidad” es la configuración de naturaleza e historia que Wiesengrund pretendía articular con su idea de *historianatural*. Por tanto, la crítica que Wiesengrund hace aquí a Benjamin muestra los momentos que la *historianatural* y con ella, la configuración de historia y naturaleza o dialéctica y mito, ha de evitar. Esta crítica al arcaísmo de Benjamin a la hora de concebir en su *Exposé* las que habrían de ser “imágenes dialécticas” se articula en varios niveles, uno de ellos es el acercamiento del Benjamin de la *Exposé* a las ideas de “arquetipo” e “inconsciente colectivo” del psicoanálisis de Carl Gustav Jung. Las objeciones de Wiesengrund quedan expresadas en su interpretación de una frase que Benjamin utiliza como lema para abrir el segundo fragmento de la *Exposé*: “Déjeme usted para empezar tomar el lema en la página 3: “Cada época sueña la siguiente”, en tanto que me parece un instrumento importante porque alrededor de la frase cristalizan cada uno de los motivos de la teoría de la imagen dialéctica que me parecen que han de someterse fundamentalmente a la crítica y ello, en tanto que *adialécticos*; de modo que con la eliminación de la frase se podría lograr una depuración de la teoría.”³⁸⁷ La cita exacta de Benjamin a que se refiere Wiesengrund es: “A la forma del nuevo medio de producción, que al principio todavía es dominada por la del viejo (Marx) le corresponden en la conciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se compenetra con lo viejo. Esas imágenes son imágenes del deseo y el colectivo busca en ellas tanto superar como también

Benjamins Begriffe, Band 1, Herausgegeben von Michael Opitz und Ermut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, p. 186-230.

³⁸⁷ “Lassen Sie mich zum Ausgang nehmen das Motto auf S. 3: “*Chaque époque rêve la suivante*”, das mir insofern ein wichtiges Instrument scheint, als um den Satz alle jene Motive der Theorie des dialektischen Bildes sich ankrystallisieren, die mir grundsätzlich der Kritik zu unterliegen scheinen, und zwar als *undialektisch*; so, daß mit der Eliminieren jenes Satzes eine Bereinigung der Theorie selbst gelingen könne. Denn er impliziert dreierlei: die Auffassung des dialektischen Bildes als eines – ob auch kollektiven – Bewußtseinsinhaltes; seine geradlinige, fast möchte ich sagen: entwicklungsgeschichtliche Bezogenheit auf Zukunft als Utopie; die Konzeption der ‘Epoche’ als eben des zugehörigen und in sich einigen Subjekts zu jenem Bewußtseinsinhalt.” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2-4. y 5.08.1935.

clarificar tanto lo inacabado del producto social como las carencias del orden de producción social. Además se pone de relieve en estas imágenes del deseo la pretensión enfática de distinguirse de lo anticuado – pero eso quiere decir: de lo recientemente trascendido. Esas tendencias remiten a la fantasía de las imágenes, que recibió de lo nuevo su impulso, a lo pre-transcendido. En el sueño, en el que surge en imágenes ante los ojos de cada época la que le sigue, aparece la última desposada con elementos de la prehistoria, es decir, de una sociedad sin clases. Cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente del colectivo, producen en compenetración con lo nuevo la utopía, que deja su huella en los miles de configuraciones de la vida, desde los edificios que perduran hasta las modas efímeras.”³⁸⁸ Wiesengrund demuestra el arcaísmo con que todavía estaría concebida esta supuesta imagen dialéctica mostrándole a Benjamin la sospechosa relación que esta imagen tiene con la “consciencia colectiva” y los arquetipos de C. G. Jung. Este aspecto nos permite conectar con la crítica a la alegoría como retorno de los “*Urbedeutungen*” que critiqué en el capítulo anterior. El hecho de que “cada época sueña la siguiente” implica para Wiesengrund la concepción de las imágenes dialécticas como contenido del sueño en el sentido en que los concibe C. G. Jung e implica un arcaísmo. Lo que, tanto en Jung como en el Benjamin de esta *Exposé* permite darle sentido a los sueños son esos arquetipos

³⁸⁸ “Der Form des neuen Produktionsmittels, die im Anfang noch von der des alten beherrscht wird (Marx), [S.4] entsprechen im Kollektivbewußtsein Bilder, in denen das Neue sich mit dem Alten durchdringt. Diese Bilder sind Wunschbilder und in ihnen sucht das Kollektiv die Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts sowie die Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung sowohl aufzuheben, wie zu verklären. Daneben tritt in diesen Wunschbilder das nachdrückliche Streben hervor, sich gegen das Veraltete – das heißt aber: gegen das Jüngstvergangene – abzusetzen. Diese Tendenzen weisen die Bildphantasie, die von dem Neuen ihren Anstoß erhielt, an das Urvergangene zurück. In dem Traum, in dem jeder Epoche die ihr folgende in Bildern vor Augen tritt, erscheint die letztere vermählt mit Elementen der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft. Deren Erfahrungen, welche im Unbewußten des Kollektivs ihr Depot haben, erzeugen in Durchdringung mit dem Neuen die Utopie, die in tausend Konfigurationen des Lebens, von den dauernden Bauten bis zu den flüchtigen Moden, ihre Spur hinterlassen.“ V.2, 1239

originarios que permitirían que: “En el sueño, en el que surge en imágenes ante los ojos de cada época la que le sigue, aparece la última desposada con elementos de la prehistoria, es decir, de una sociedad sin clases.” La sociedad sin clases en tanto que producto del sueño de esta conciencia colectiva está relacionada con elementos de la prehistoria, de arquetipos, si hablamos con Jung. De modo similar al modo en que en la alegoría la caída histórica del príncipe se relacionaba con la caída del árbol en tanto que “*Urphänomen*”. Para Wiesengrund no puede tratarse en las imágenes dialécticas de un mero retorno histórico de arquetipos o fenómenos prehistóricos³⁸⁹. Wiesengrund escribe en la Hornberg-Brief: “Sólo en este sentido puedo concebir la relación entre Jung y Klages (cuya doctrina sobre el 'fantoma' en la 'realidad de las imágenes' del espíritu como adversario, está más cerca en relación proporcional a nuestras preguntas). O para decirlo más exactamente: justamente aquí se coloca la línea que limita las imágenes arcaicas de las dialécticas [...]”³⁹⁰ Más allá de eso, Wiesengrund reprocha a Benjamin que concebir las épocas históricas como soñando implica una subjetivación de la objetividad histórica pues el contenido de esos sueños – arquetipos en el caso de Jung o prehistoria en el caso de Benjamin – aparece no de un modo objetivo sino en la conciencia colectiva que sueña. Y poco importa si esa conciencia se concibe como individual o como colectiva: “Si el desencantamiento de la imagen dialéctica la psicológica como 'sueño', cae precisamente por ello en la psicología burguesa. Ya que, ¿quién es el sujeto del sueño? En el siglo XIX ciertamente sólo el individuo y a partir de sus sueños no pueden leerse inmediatamente como

³⁸⁹ Expondré en los capítulos siguientes cómo el ‘intérieur’ abandona ese resto de ontología concibiendo toda naturaleza o mito como sólo existente en la constelación histórica

³⁹⁰ “Nur in diesem Sinne aber kann ich mir das Verhältnis zu Jung und etwa Klages (dessen Lehre von den 'Phantomen' in der 'Wirklichkeit der Bilder' aus dem Geist als Widersacher, unseren Fragen verhältnismäßig am nächsten liegt) vorstellen. Oder um es genauer zu sagen: gerade hier liegt die Grenzscheide zwischen archaischen und dialektischen Bilder [...]” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 5.12.1934.

copia ni el carácter de fetiche ni sus monumentos. Por ello se recurre entonces al concepto de conciencia colectiva, que me temo que, en esta versión actual, no se deja distinguir de la conciencia colectiva de Jung. La crítica está abierta desde ambos lados: desde el lado del proceso social, en la medida en que hipostasia imágenes arcaicas donde las imágenes dialécticas son producidas a través del carácter de mercancía, pero sobre todo no en un colectivismo arcaico sino en los individuos alienados; desde la psicología en la medida en que, como dice Horkheimer, lo másico sólo existe en los terremotos y las catástrofes masivas, mientras que por el contrario normalmente la plusvalía se impone precisamente en los sujetos particulares y contra ellos. La conciencia colectiva sólo fue inventada para despistar de la verdadera objetividad y su correlato, la subjetividad alienada. De nosotros depende polarizar y disolver dialécticamente esa “conciencia” hacia la sociedad y el particular y no galvanizarla como correlato de la copia del carácter de mercancía. Que en el colectivo que sueña no quedan diferencias para las clases habla en contra de esa tesis de modo bastante claro y premonitorio.”³⁹¹ La subjetivización de la imagen dialéctica en el sueño implica

³⁹¹ “Wenn die Entzauberung des dialektischen Bildes als 'Traum' es psychologisiert, so verfällt sie aber ebendadurch dem Zauber der bürgerlichen Psychologie. Denn wer ist das Subjekt zum Traum? Im neunzehnten Jahrhundert gewiß nur das Individuum; aus dessen Träumen aber weder der Fetischcharakter noch dessen Monumente unmittelbar abbildlich gelesen werden können. Daher wird denn das Kollektivbewußtsein hergeholt, von dem ich freilich bei der gegenwärtigen Fassung fürchte, daß es vom Jungschen sich nicht abheben läßt [...] Der Kritik ist es von beiden Seiten offen: vom gesellschaftlichen Prozeß her, indem es archaische Bilder dort hypostasiert, wo dialektische durch den Warencharakter, nur eben nicht in einem archaischen Kollektivistisch sondern in den bürgerlich entfremdeten Individuen produziert werden; von der Psychologie aus, indem, wie Horkheimer sagt, das Massenich nur bei Erdbeben und Massenkatastrophen existiert, während sonst die objektive Mehrwert gerade in Einzelsubjekten und gegen sie sich durchsetzt. Das Kollektivbewußtsein wurde nur erfunden um von der wahren Objektivität und ihrem Korrelat, nämlich der entfremdeten Subjektivität abzulenken. An uns ist es, dies “Bewußtsein” nach Gesellschaft und Einzellnem dialektisch zu polarisieren und aufzulösen und nicht es als bildliches Korrelat des Warencharakters zu galvanisieren. Daß mi träumenden Kollektive keine Differenzen für die Klassen bleiben, spricht deutlich und warnend genug.” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2-4. y 5.08.1935. Sobre la relación de alegoría y fetiche en Benjamin. Jochen Hörisch, “Symbol, Allegorie, Fetisch – Marx mit Benjamin und

recaer en la psicología burguesa. Es la conciencia la que produce en Benjamin las imágenes en que lo nuevo se mezcla con lo prehistórico. Wiesengrund advierte que la creación del concepto de conciencia colectiva en que existirían esas imágenes en el caso concreto de Benjamin y de Jung, es de nuevo un resto de arcaísmo: la creencia en un colectivo que sueña esas imágenes en que lo nuevo se entremezcla con lo prehistórico. Frente a esta concepción de Benjamin de la imagen dialéctica como sueño en que la conciencia colectiva soñaría la siguiente como una mezcla de novedad y prehistoria en la sociedad sin clases, Wiesengrund advierte que lo que hay que hacer es mostrar cómo el carácter de fetiche de la mercancía en tanto que objetividad histórica es el que produce las imágenes dialécticas, imágenes que no son meramente sueños de ese colectivo, sino de los individuos alienados. La primera construcción de Wiesengrund de una imagen dialéctica más allá de lo que critica – y la crítica es posterior a la construcción efectiva de la imagen – a la *Exposé* de Benjamin es, como ya he dicho, el ‘intérieur’ en las dos versiones de Kierkegaard. El ‘intérieur’ adquiere significado ya no recurriendo a una ontología de los “Urbedeutungen” o a los sueños de la conciencia colectiva sino sólo en relación con el fetichismo de la mercancía. Volveré a ello más adelante.

Más allá de las imágenes arcaicas: la prehistoria histórica

Wiesengrund señala en “Die Idee der Naturgeschichte” el camino para pasar de las imágenes arcaicas a las imágenes dialécticas, es decir, para eliminar ese resto de arcaísmo que, en este caso, contiene el concepto benjaminiano de alegoría y algunas imágenes de la *Exposé* que acabo de exponer: “No puede

Goethe”, en: Gérard Raulet/Uwe Steiner, *Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern: Peter Lang 1998.

tratarse simplemente de que en la historia siempre retornen motivos prehistóricos, sino de que la prehistoria misma como transitoriedad tiene en sí el motivo de la historia.”³⁹² Para la historia natural no puede haber ninguna naturaleza arcaica con un sentido se pierda históricamente en la alienación y se mantenga no obstante en la consciencia colectiva y pueda recuperarse mediante la interpretación. Lo mismo sucede con la idea marxista del “valor de uso”, que para Wiesengrund no es sino expresión de otra concepción de naturaleza arcaica que podría recuperarse en la época capitalista como sociedad sin clases. Es esa creencia en el valor de uso la que une a Benjamin a Bertold Brecht y que provoca incluso una interrupción en la correspondencia entre Benjamin y Wiesengrund, que Wiesengrund rompe el 6.11.1934 escribiendo esto a Benjamin: “Espero no merecer un ataque poco equitativo si reconozco que el complejo controvertido actual está en relación con la figura Brecht y el crédito que usted le da; y que con ello, el complejo afecta a preguntas de principio fundamentales de la dialéctica materialista como el concepto de valor de uso, cuya posición central yo hoy, tan poco como ayer, no puedo conceder.”³⁹³ Wiesengrund no puede creer en el valor de uso por la misma razón que no cree en los arquetipos de Jung; puesto que para él, toda naturaleza, toda prehistoria contiene en forma cifrada e inmanente el momento de la historia en sí, en tanto que transitoria y efímera. Radicalizando la formulación de Wiesengrund: no hay ninguna naturaleza ni uso inmediato sino

³⁹² “Es kann sich nicht bloß darum handeln zu zeigen, daß in der Geschichte selbst urgeschichtliche Motive immer wieder vorkommen, sondern daß Urgeschichte selbst als Vergänglichkeit das Motiv der Geschichte in sich hat.” 1, 360

³⁹³ “Ich hoffe mich keines unbilligen Eingriffs schuldig zu machen, wenn ich gestehe, daß der gerade strittige Komplex mit der Figur Brecht zusammenhängt und dem Kredit, den sie diesem einräumen; und daß er damit auch Prinzipienfragen der materialistischen Dialektik betrifft wie den Begriff des Gebrauchswertes, dem ich die zentrale Stellung heute so wenig wie zuvor zubilligen kann.” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 6.11.1934. Los dos amigos habían interrumpido la correspondencia debido a estas diferencias en la interpretación del materialismo y el acercamiento de Benjamin a Brecht desde el 24.05.1934.

que lo único inmediato a toda naturaleza es que ya se haya extrañada de sí, dicho con Kafka, “*entstellt*”, en tanto que en tanto que transitoria y caduca, contiene inmanentemente el momento de la historia, del devenir lo otro de sí misma. Y por ello no puede reaparecer como sueño de la sociedad sin clases en el inconsciente colectivo ni como la creencia en un valor de uso de la mercancía que pueda concebirse independiente y separadamente de su carácter de fetiche. En la *Hornberg-Brief* encontramos de nuevo esta misma objeción ampliada y concretada en referencia a la *Exposé* de *Passagenwerk*. “Déjeme usted intentar formular otra vez la objeción, exactamente la misma, desde el otro extremo del punto contrario. En el sentido de la concepción inmanente de la imagen dialéctica (que yo, para nombrarla con la palabra positiva, contrastaría con su anterior concepto de modelo) construye usted la relación entre lo viejo y lo más nuevo, que ya era central en el primer proyecto, como una relación utópica a la sociedad sin clases. Con ello, lo arcaico se convierte en un añadido complementario en lugar de ser propiamente él mismo “lo más nuevo”; es decir, está desdialectizado. Al mismo tiempo, e igual de adialécticamente, se retrotrae la imagen sin clases al mito en lugar de, en la medida en que es derivado del ἀρχή, concebirlo verdaderamente como fantasmagoría del infierno”³⁹⁴ El hecho de que las imágenes en Benjamin adquieran en este caso sentido desde el lado opuesto, es decir, ya no desde lo originario del pasado de los “Urbedeutungen” como en

³⁹⁴ “Lassen Sie mich den Einwand, genau den gleichen, vom extremen Gegenpunkt aus nochmals zu formulieren suchen. Im Sinne der Immanenzfassung des dialektischen Bildes (der ich, um das positive Wort zu nennen, Ihren früheren *Modell*begriff kontrastieren möchte) konstruieren Sie das Verhältnis des Ältesten und Neuesten, das ja schon mi ersten Entwurf zentral stand, als eines der utopischen Bezugnahme auf 'klassenlose Gesellschaft'. Damit wird das Archaische zu einem komplementär Hinzugefügten anstatt das “Neueste” selber zu sein; ist also entdialektisiert. Zugleich aber wird, ebenfalls undialektisch, das klassenlose Bild in den Mythos zurückdatiert anstatt, soweit es bloß aus der ἀρχή beschworen ist, wahrhaft als Höllenphantasmagorie transparent zu werden.” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2-4. y 5.08.1935.

Ursprung des deutschen Trauerspiels sino desde el futuro utópico de la sociedad sin clases, tampoco las hace dialécticas. Pues la sociedad sin clases sigue siendo una “imagen arcaica” en tanto que utopía que recupera el mito originario.

La contradicción de mito e historia

Volvamos a “Die Idee der Naturgeschichte”. Wiesengrund expone en la parte final de su conferencia las características de su concepción de la historianatural. La estructura y relaciones de lo histórico y lo natural en esta idea no se dejan pensar desde la noción de progreso histórico, aunque éste sea concebido desde el esquema no clásico y dialéctico que es la filosofía de la historia hegeliana. La relación entre naturaleza e historia es, frente a la dialéctica clásica, discontinua, no pudiéndose afirmar a su vez que esa discontinuidad es algo propio de la “estructura del ser”. Se trata de una discontinuidad entre lo histórico y lo natural. Wiesengrund la expone aquí según el modelo en que Riezler concibe la discontinuidad entre Tyche, Ananke y Spontaneität. La historianatural concibe esa discontinuidad como propia y no intenta ni traducirla a conciencia, ni disolverla en una síntesis superior ni afirmar que es la característica propia del ser. La naturaleza y la historia han de concebirse en su oposición y contradictoriedad; se ha de permanecer en la contradicción de lo histórico como natural y lo natural como histórico, sin intentar su reconciliación o síntesis superior. Pues nada asegura que esta oposición produzca sentidos siempre. Cuando se toman lo natural y lo histórico en su oposición: “En ello se muestra, que lo mítico-arcaico que está a la base del mismo, esto supuestamente sustancial que persevera en el mito no está a la base de esa manera tan estática, sino que en todos los grandes mitos, así como en todas las imágenes míticas [...] está ya trazado el momento de la dinámica histórica, y por cierto en forma

dialéctica de modo que los hechos míticos fundamentales son ellos mismos contradictorios y se mueven contradictoriamente (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del sentido contrario (*Gegensinn*) de las palabras originarias). El mito de Cronos es un ejemplo de ellos, en tanto que la fuerza creadora externa del dios al mismo tiempo que es liberada al mismo tiempo que él devora a sus propias creaciones, sus hijos.”³⁹⁵ Es por ello que el momento de ambivalencia no es algo que venga desde fuera sino que es inherente a la ambivalencia ínsita en las “palabras originarias”. Ese momento ambivalente del lenguaje es el que introduce la dialéctica en la naturaleza, en el mito, en lo arcaico³⁹⁶. Y el sentido contrario de las palabras míticas, su ambivalencia, es el que permite lo histórico, histórico que sólo se da en tanto que oposición a lo natural: de ahí la historianatural. Para concebir esta contradicción y ambivalencia entre naturaleza e historia, Wiesengrund recurre esta vez a la concepción del lenguaje en el psicoanálisis de Sigmund Freud: “Recuerdo en el ámbito de la investigación que en el psicoanálisis esta antítesis [entre naturaleza e historia] está dada en toda su claridad: en la diferencia entre los símbolos *arcaicos*, a los que no se une ninguna

³⁹⁵ “Dabei zeigt sich, daß das zugrunde liegende Mythisch-Archaische, dies angeblich substantielle beharrende Mythische gar nicht in einer solchen Weise statisch zugrunde liegt, sondern daß in allen großen Mythen, wohl auch in allen mythischen Bildern [...] das Moment der geschichtliche Dynamik bereits angelegt ist, und zwar in dialektischer Form, so, daß die mythischen Grundgegebenheiten in sich selbst widerspruchsvoll sind und sich widerspruchsvoll bewegen (erinnert sei an das Phänomen der Ambivalenz, den 'Gegensinn' der Urworte). Der Kronosmythos ist ein solcher, in dem die äußere Schöpferkraft des Gottes zugleich in eins gesetzt wird damit, daß es der ist, der seine Geschöpfe, seine Kinder vernichtet.” 1, 363. El concepto de 'Gegensinn' es una alusión directa al artículo de 1910 de Sigmund Freud “Über den Gegensinn der Urworte” en que Freud clarifica la problemática de la contradicción en la *Traumdeutung* con ayuda de la investigación sobre el lenguaje de K. Abel. Abel descubre que en el lenguaje egipcio incluso anterior a los jeroglíficos hay bastantes palabras que tienen un significado y su contrario en ellas mismas, como unidad inmanente. Una de estas palabras egipcias podría ser 'historianatural'. Expondré en los capítulos sobre Kierkegaard una concepción del lenguaje como historianatural en Wiesengrund.

³⁹⁶ Abordaré esta dialéctica implícita a todo mito cuando exponga *Kierkegaard*. Ella es central para entender la novedad del pensamiento adorniano, no sólo frente a las dialécticas clásicas, sino para entender su distancia respecto del pensamiento de Benjamin y de Kierkegaard. Es el nervio además de la historianatural y la actualidad de la filosofía como interpretación.

asociación, y los símbolos intrasubjetivos, dinámicos, intrahistóricos, que se dejan eliminar todos y pueden transformarse en actualidad psíquica, en saber actual. Ahora es la tarea de la filosofía de la historia trabajar estos dos momentos, concretarlos y oponerlos uno a otro y, donde y cuando esta antítesis sea explícita, habrá una posibilidad de alcanzar la construcción de la *historianatural*.³⁹⁷ Frente a la comparación crítica de las imágenes arcaicas de la *Exposé* de Benjamin a los arquetipos de Jung, Wiesengrund se pone aquí de parte del psicoanálisis freudiano a la hora de construir la relación entre naturaleza e historia, entre arcaico y actual. La polémica sobre las “imágenes arcaicas” o “dialécticas” que sostienen Benjamin y Wiesengrund tiene muchas afinidades con las diferencias en la concepción del psicoanálisis – en el que también es central el concepto de interpretación – de Jung y Freud. Wiesengrund es explícito a este respecto en la carta a Benjamin de 5.12.1934 en la que aborda la problemática de lo arcaico o dialéctico de las imágenes: “[...] aquí está límite entre las imágenes arcaicas y dialécticas o, como formulé yo una vez contra Brecht, una teoría materialista de las ideas. Y me parece muy probable que se pueda encontrar un vehículo en la contraposición de *Freud* y Jung, que no sabe nada de nuestras preguntas, pero que pone a Jung en una prueba de resistencia nominalista, de la que se necesita para ganar el acceso a la prehistoria *del* siglo XIX. En estrecha relación con ello, es decir, con el carácter dialéctico de esas imágenes me parece que concuerda que

³⁹⁷ “Ich erinnere aus dem Bereich der Forschung daran, daß in der Psychoanalyse dieser Gegensatz [zwischen Natur und Geschichte] in aller Deutlichkeit vorliegt: in dem Unterschied der *archaischen* Symbole, an die sich keine Assoziationen anschließen, und der innersubjektiven, dynamischen, innergeschichtlichen Symbole, die sich alle eliminieren lassen und die in psychische Aktualität, in gegenwärtiges Wissen umgesetzt werden können. Nun ist zunächst die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, diese beiden Momente herauszuarbeiten, zu sondern und einander gegenüberzustellen, und erst wo diese Antithesis expliziert ist, ist eine Chance, daß man zu der Auskonstruktion der Naturgeschichte gelangen kann.” 1, 367. Aquí evidentemente está hablando del psicoanálisis – digamos dialéctico - de Sigmund Freud frente al – digamos arcaizante – de C. G. Jung. Volveré a la relación de la interpretación históriconatural con el psicoanálisis freudiano en los capítulos sobre los dos libros sobre Kierkegaard.

ellas no pueden ser interpretadas como 'psíquicas' en sentido inmanente sino como objetivas. Si veo correctamente la constelación de los conceptos, precisamente la crítica individualista pero dialéctica de Freud ayudará a romper con el arcaísmo de esa gente, pero entonces también, y dialécticamente, a superar el punto de partida inmanente del propio Freud.”³⁹⁸ La superación crítica del arcaísmo de Jung mediante el nominalismo del psicoanálisis freudiano permitirá a Wiesengrund eliminar los “arquetipos” de Jung o los “Urbedeutungen” de Benjamin en tanto que para Freud no existen estas imágenes arcaicas sino que éstas sólo existen actualizadas en la psique de los individuos, “en tanto que actualidad psíquica”. Al mismo tiempo, y más allá de Freud en este sentido, estas imágenes no son meramente psíquicas – y aquí se supera el “punto de partida inmanente del propio Freud” –, sino objetivas, aunque a la vez no-arcaicas como en Jung sino producidas históricamente. Ese carácter objetivo de las imágenes dialécticas es lo que a su vez permitirá acercarlas a la concepción del carácter de fetiche de la mercancía del propio Marx en *Das Kapital*. Todo esto sucederá en la exposición del ‘intérieur’ kierkegaardiano en tanto que construcción de la primera imagen concretamente dialéctica de la que me ocupo en los capítulos siguientes. El ‘intérieur’ va con Benjamin más allá de Benjamin y puede entenderse como un intento de ir más allá de estos puntos que Wiesengrund ha criticado a Benjamin pero que ha de

³⁹⁸ “[...] hier liegt die Grenzscheide zwischen archaischen und dialektischen Bilder oder, wie ich es einmal gegen Brecht formulierte, einer materialistischen Ideenlehre. Es ist mir aber sehr wahrscheinlich, daß ein Vehikel hier ein der Auseinandersetzung *Freuds* mit Jung zu finden ist, der zwar von unserer Frage nicht weiß, aber den Jung eben jener nominalistischen Belastungsprobe aussetzt, deren es wohl bedarf, um Zugang zur Urgeschichte *des* 19. Jahrhunderts zu gewinnen. In engsten Zusammenhang damit, d.h. mit dem dialektischen Charakter dieser Bilder scheint mir aber zu stehen, daß sie nicht als 'psychisch' im immanenten Sinne sondern als objektiv werden interpretiert werden müssen. Wenn ich die Konstellation richtig sehe, so wird gerade die individualistische aber dialektische Kritik *Freuds* dazu verhelfen, die Archaik jener Leute zu brechen, aber dann auch, dialektisch, den Immanenzstandpunkt *Freuds* selber aufzuheben.“ Carta de Wiesengrund a Benjamin de 5.12.1934.

entenderse como un esfuerzo común por pensar la dificultad de esas imágenes dialécticas.

8. LOS DOS LIBROS SOBRE KIERKEGAARD:

INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-NATURAL Y CRÍTICA DE LA LITERALIDAD

Die Bäume / Los árboles

Denn wir sind wie Baumstämme im Schnee. Scheinbar liegen sie glatt auf, und mit kleinem Anstoß sollte man sie wegschieben können. Nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist nur scheinbar.

Puesto que somos como troncos de árboles en la nieve. En apariencia se apoyan suavemente y se deberían poder apartar con un pequeño impulso. No, eso no se puede; puesto que están unidos fijamente con el suelo. Pero fíjate, incluso eso es sólo en apariencia.

Franz Kafka

Los libros sobre Kierkegaard como “corrección” Lukács y Benjamin

Ya expuse en los capítulos sobre “Die Idee der Naturgeschichte” el modo en que la historia natural empieza a ser construida por Wiesengrund a partir de las concepciones de lo estético en su relación con lo histórico y lo natural – segunda naturaleza y alegoría – en *Die Theorie des Romans* y *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Pero, aun partiendo de estos textos, Wiesengrund intenta ir más allá de ambos. La “corrección” de Lukács y Benjamin es uno de los objetivos principales de Wiesengrund no sólo en de “Die Idee der Naturgeschichte”, sino también en su escrito de habilitación sobre Kierkegaard. Leemos en la carta escrita a Kracauer, citada ya en la introducción, lo que pretende Wiesengrund en su escrito de habilitación: “En cierto sentido la cosa está entre Lukács y Benjamin y busca corregirlos a uno con otro, evidentemente no efectuando una síntesis cuya ridiculez salta a la vista. Es decir, la dialéctica histórica, que está a la base de la filosofía, debe ser concretizada y recíprocamente las determinaciones óntico-

materiales deben ser desprendidas de su rigidez mítica y en un sentido concreto deben [hacerse] dialécticas.”³⁹⁹ En los dos libros sobre Kierkegaard se hace concreta la “dialéctica histórica” del concepto de segunda naturaleza que Wiesengrund tomaba de *Die Theorie des Romans* y se dialectizan de los momentos míticos que todavía contenía la concepción “óntico-material” de la filosofía de Benjamin o los momentos arcaicos que criticamos en el capítulo anterior a la supuesta imagen dialéctica de la *Exposé de Passagenwerk*. Este objetivo es filosóficamente muy complejo. Las dificultades que el propio Wiesengrund tiene a la hora de pensar esta “corrección” se pueden seguir en los cambios y añadidos que hace entre 1931 y 1933 en su escrito de habilitación: en lo que llamaré el paso de *Konstruktion des Ästhetischen in der Philosophie Kierkegaards* a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*⁴⁰⁰. Además del hecho de que se trata de textos todavía inéditos, la importancia del material de *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* es que la comparación de las dos versiones da más claves para descifrar ese objetivo de extrema complejidad teórica⁴⁰¹ y que nos permite construir en último término la idea de interpretación históriconatural que es a su vez el objetivo de esta tesis de doctorado. Dado que apenas hay bibliografía sobre la versión publicada

³⁹⁹ “Die Sache selber steht in einem gewissen Sinne zwischen Lukács und Benjamin und sucht sie durch einander zu korrigieren, natürlich nicht eine 'Synthese' vorzunehmen, deren Lächerlichkeit auf der Hand liegt. Also, die gesellschaftliche Dialektik, die dem Philosophischen drin zugrunde liegt, soll konkretisiert werden und umgekehrt die material-ontischen Bestimmungen aus ihrer mythischen Starre gelöst und in einem bestimmten Sinne dialektisch.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 12.05.1930.

⁴⁰⁰ Para hacer más sencilla la lectura de estos capítulos, a partir de aquí utilizaré la abreviatura K1 para el tiposcrito Ts0432, es decir, el verdadero escrito de habilitación de 1931 *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* y K2 para la versión publicada en 1933 en la editorial J.C.B. Mohr de Siebeck y que conocemos como segundo volumen de los *Gesammelten Schriften: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.

⁴⁰¹ Quizá sea esa complejidad la que ha impedido una recepción seria de los libros sobre Kierkegaard hasta la actualidad. Como ya señalé en la introducción, apenas existe bibliografía secundaria al respecto.

Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen y no existe en absoluto un comentario a *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*, los capítulos que siguen adquieren una forma ensayística porque, citando al Wiesengrund de “Die Aktualität der Philosophie”: “la violencia de una realidad recién abierta obliga al riesgo del intento.” Los dos libros sobre Kierkegaard nos da claves que permiten disolver el enigma que constituye la hipótesis de partida de esta tesis de doctorado: la interpretación históriconatural. K1 contiene formulaciones que, aunque son eliminadas o corregidas por Wiesengrund en K2, nos sirven tanto para entender la “corrección” de Benjamin y Lukács, como para ver las correcciones que el propio Wiesengrund se hace a sí mismo y así construir su pensamiento y en concreto su concepción de la interpretación históriconatural. En la carta a Siebeck del 20 de abril de 1932, en la que Wiesengrund resume lo que pretende modificar en K1 para publicar en su editorial K2, se encuentra este pasaje clave para entender la magnitud de las “correcciones” que se hace el propio Wiesengrund: “En el segundo [capítulo] me gustaría añadir todavía en el apartado sobre el 'intérieur' (el centro de toda la concepción) un pasaje clarificador sobre el lado 'mítico' del interior. El concepto de lo mítico y su relación con el problema de la dialéctica lo podré trabajar de hecho más plásticamente. Para ello me gustaría recurrir a la tesis de Kierkegaard en mayor medida en que lo hice en la primera versión [...] La difícil tesis del carácter mítico de la abstracción la puedo probar a partir de ahí; los conceptos de lo mítico y de la dialéctica están aquí ya pensados como configuración y toda la teoría de lo mítico se podrá clarificar a partir de aquí.”⁴⁰² Intentaré mostrar que esta “configuración de mito y dialéctica” que Wiesengrund sólo consigue añadir y pensar completamente en el fragmento sobre el ‘intérieur’ en K2 es la concreta

⁴⁰² Carta de Wiesengrund a Siebeck del 20.04.1932, ya citada en la introducción.

corrección de Benjamin y Lukács así como de la idea de historianatural que expuse en los capítulos anteriores. Historianatural como configuración de historia y naturaleza, de mito y dialéctica que adquirirá en el paso de K1 a K2 una nueva dimensión en su relación con el concepto de interpretación. Podemos leer también respecto a esta problemática de relación entre el mito y la dialéctica lo que Wiesengrund escribe a Kracauer comentándole la reseña sobre el Kierkegaard⁴⁰³: “Ya te puedo decir que tiendo enormemente a reconocer tus reparos contra la amplitud del concepto del mito y el modo en que se utiliza y que, precisamente aquí, intento muy enérgicamente avanzar (la segunda versión del libro ha cambiado precisamente ahí frente a la primera ya muchas cosas; el apartado “contenido mítico”, que incorpora la interpretación de Platón de Kierkegaard y busca concretizar el concepto de lo mítico, es un añadido totalmente nuevo. Soy absolutamente consciente de que aquí se hallan los problemas reales.”⁴⁰⁴ Esa concretización del concepto de lo mítico se descifrará como dialectización de los momentos míticos o arcaicos criticados a Benjamin en el capítulo anterior, pero también como corrección de K1. La “dialéctica social” o lo que expusimos como la idea de conversión de lo histórico 'segunda naturaleza', tomada de *Die Theorie des Romans* de Lukács y que éste toma su vez de Hegel, es

⁴⁰³ Repito que Wiesengrund comenta en esta carta la reseña que escribió Kracauer sobre K2, “*Der enthüllte Kierkegaard*”. Kracauer escribió la reseña para el *Frankfurter Zeitung* que no la publicó por antisemitismo contra Kracauer – y Wiesengrund. El texto se publicó muy posteriormente en las obras completas de Kracauer. Kracauer, *Der enthüllte Kierkegaard*, en: Siegfried Kracauer, *Werke*, Hrsg. von Inka Mülder-Bach und Ingrid Belke, Band 5: Essays, Feuilletons, Rezensionen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

⁴⁰⁴ “Schon jetzt kann ich dir sagen, daß ich sehr geneigt bin, Deine Bedenken gegen die Breite des Begriffs des Mythischen und seine Verwendungsweise anzuerkennen und daß ich gerade hier sehr energisch weiterzukommen suche (die zweite Fassung des Buches hat darin übrigens gegen die erste schon vieles geändert; der Abschnitt 'mythischer Gehalt', der an Kierkegaards Platoninterpretation anschließt und den Begriff des Mythischen zu konkretisieren sucht, ist ganz neu dazugekommen). Ich bin mir ganz klar darüber, daß hier die eigentlichen Probleme stecken und wenn ich jetzt, in Berlin, eine große Auseinandersetzung mit Klages zu schreiben versuche (für die ZfS), so geschieht es in erster Linie, um dem Mythischen beizukommen.” Carta de Wiesengrund a Kracauer del 14.03.1933.

“concretizada” en el ‘intérieur’ que para Wiesengrund es el “centro de la filosofía de Kierkegaard”⁴⁰⁵ y que expondré en los capítulos siguientes. A su vez, tanto el ‘intérieur’ como el “contenido mítico” corrige concretamente los momentos míticos en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y los momentos arcaicos criticados a las que habrían de ser imágenes dialécticas a la *Exposé* de los *Passagenwerk* en el capítulo anterior. Lo que pretendo finalmente con la exposición de esta complicada reflexión que se objetiva en K1 y K2 no es tanto mostrar que Wiesengrund supera a Benjamin o a Lukács o al revés, sino descifrar en qué consiste concretamente la “configuración entre mito y dialéctica” que es central para entender la idea de historiconatural y su relación con la idea de interpretación. Mi hipótesis es que esa configuración de mito y dialéctica se hace concreta en la metáfora del ‘intérieur’ que Wiesengrund descubre en la filosofía de Kierkegaard. Intentaré mostrar en lo siguiente que el ‘intérieur’, “el centro de toda la concepción” y como configuración de mito y dialéctica es “la imagen dialéctica del siglo XIX como alienación”⁴⁰⁶. Más allá de esto, trataré de articular la compleja relación que el ‘intérieur’ como imagen dialéctica tiene con la interpretación historiconatural y con ello – espero – podrá convertirse en realidad una de las “posibilidades” contenidas en los dos libros sobre Kierkegaard: la posibilidad de que la filosofía que Wiesengrund construye en esta época pueda ser actual como interpretación historiconatural.

“Apariencia poética” y filosofía como sistema

⁴⁰⁵ Carta de Wiesengrund a Siebeck del 20.04.1932.

⁴⁰⁶ “das dialektische Bild fürs neunzehnte Jahrhundert als Entfremdung” Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2.-4.8.1935.

Los libros sobre Kierkegaard empiezan de un modo muy similar a “Die Aktualität der Philosophie”. La pregunta que se plantea Wiesengrund en ambos textos es qué tareas le quedan a la filosofía tras el ocaso de la filosofía concebida como sistema y totalidad: “La adecuación del pensamiento al ser como totalidad se ha descompuesto [...]”⁴⁰⁷. Wiesengrund parte en los dos libros sobre Kierkegaard de la recepción de la filosofía de Kierkegaard en la Alemania a finales del XIX y principios del XX⁴⁰⁸. Kierkegaard es recibido en esta época como uno de los primeros filósofos que realiza una crítica al sistema hegeliano desde el existente en tanto que éste no puede reducirse a la tesis de la racionalidad de lo real hegeliana. El gesto filosófico de base de Kierkegaard y Wiesengrund coincide en tanto que ambos intentan salida de la filosofía como totalidad cuyo paradigma en esta época es la filosofía de Hegel. Hegel había elevado la filosofía a ciencia que permitía el conocimiento desde la totalidad del sistema plenamente desarrollado para el que valía la tesis de la identidad de realidad y racionalidad. Wiesengrund escribe sobre Hegel en los libros sobre Kierkegaard: “El método dialéctico [...] tiene más bien su esencia en que la explicación de los conceptos singulares como su definición completa se puede conseguir a partir de la totalidad del sistema desarrollado y no a partir del análisis de los aislados conceptos

⁴⁰⁷ “Die Angemessenheit von Denken an Sein als Totalität aber hat sich zersetzt [...]“ 1, 325

⁴⁰⁸ Wiesengrund utiliza los siguientes textos sobre la recepción alemana de Kierkegaard en su escrito de habilitación. Theodor Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München 1923; Georg Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin: 1911; Christoph Schrepff, *Sören Kierkegaard. Eine Biographie*, Jena: 1927; Eduard Gaismar, *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen: 1929, O.P. Monrad, *Sören Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*, Jena 1909; Ludwig Marcuse, “Sören Kierkegaard. Die Überwindung des romantischen Menschen”, in: *Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften. Bd. 2*, München: 1923. No voy a ocuparme en estos capítulos de mostrar si la lectura que hace Wiesengrund de Kierkegaard es correcta o no comparando su interpretación con los originales o la recepción de Kierkegaard. Lo que intento es ver cómo la lectura de Kierkegaard le sirve a Wiesengrund para construir su idea de interpretación y la relación con la historianatural.

singulares.”⁴⁰⁹ Como escriben la mayoría de sus intérpretes en la época, Kierkegaard y sus pseudónimos harían temblar el sistema hegeliano mediante una “interioridad” que se mueve entre lo poético y lo filosófico-teológico⁴¹⁰. Frente a su concepción sistemática de la filosofía, es el propio Hegel quien también expone en la *Phänomenologie des Geistes* la apariencia poética de todo comienzo filosófico, es decir, la “aparición poética” que tiene toda filosofía en sus inicios, en tanto que los conceptos filosóficos todavía no pueden definirse puesto que la totalidad del sistema no está todavía desarrollada. Wiesengrund advierte: “En el prólogo de la 'Fenomenología', que muestra eso, ha pensado Hegel expresamente lo aparente de lo poético que va unido a todo comienzo filosófico.”⁴¹¹ Una filosofía que no tenga en cuenta el sistema para definir sus conceptos ha de tener necesariamente la apariencia de poética en tanto que sus conceptos todavía no disponen de esa totalidad desde la que a posteriori, con el búho de Minerva, pueden ser definidos. Hegel escribe exactamente en el prólogo de la *Phänomenologie des Geistes*: “La conciencia extraña en la figura que está apareciendo como nueva el despliegue y la particularización del contenido; y extraña todavía más el formarse de la forma a través de la que son determinadas las diferencias con seguridad y ordenadas según sus relaciones fijas. Sin ese formarse, la ciencia carece de inteligibilidad universal y tiene la apariencia de ser una posesión esotérica de unos pocos; – una posesión esotérica: puesto que ella

⁴⁰⁹ “Die dialektische Methode [...] hat vielmehr ihr Wesen darin, daß die Klärung der Einzelbegriffe, als deren vollständige Definition, erst von der Totalität des ausgeführten Systems und nicht in der Analysis des isolierten Einzelbegriffes geleistet werden kann.” Ts0423, 2 cfr. 2, 9-10. Siempre que las diferencias entre K1 y K2 sean ínfimas o meramente estilísticas citaré sólo la versión de K1 o de K2 para quitarle complejidad a mi exposición. No obstante, en todas las citas señalaré la referencia tanto de K1 como de K2 para ofrecer la información completa al filólogo.

⁴¹⁰ La crítica explícita de Kierkegaard a Hegel se articula sobre todo en: Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, op. Cit.

⁴¹¹ “In der Vorrede zur 'Phänomenologie', die das herausstellt, hat Hegel ausdrücklich des Scheines von Dichterischem gedacht, der jeglichem philosophischen Beginn anhaftet.” 2, 10

está sólo dada de momento en sus conceptos o su interior; de unos pocos: puesto que su aparición no desplegada hace a su existencia singular.”⁴¹² Los conceptos tienen para Hegel aquí la apariencia de poéticos en tanto que la fenomenología expone la “experiencia de la conciencia” que aún no ha devenido ciencia. El sistema, la *Wissenschaft der Logik*, que permitiría con seguridad definir todos los conceptos desde arriba todavía no ha sido escrita. Eso “nuevo que aparece” es lo caracterizado en la filosofía de Kierkegaard como poético, en tanto todavía no puede ser definido desde un sistema que se desarrolla siempre con el búho de Minerva. El búho de Minerva se caracteriza por “sus reticentes retrasos en sus vuelos al anochecer”: y son esos retrasos son lo que le dan “apariencia poética” a las filosofías que – también en apariencia – creen haber superado los sistemas filosóficos. Wiesengrund afirma que esa es la razón por la que la filosofía de la interioridad de Kierkegaard es recibida en la época como poética: su obra tiene la “apariencia de poética” por ser un intento de hacer filosofía desde la no-totalidad y presentar conceptos que ya no pueden ser definidos desde el sistema.

Contenido de verdad de la “apariencia poética”

Pero no sólo la filosofía de Hegel considera como poético todo lo no definible desde la totalidad del sistema. Wiesengrund afirma que también la filosofía científica de principios del XX hace enunciados verificables sobre el mundo y lo que no tiene cabida en estos enunciados carece de relación con la

⁴¹² “Das Bewußtsein 'vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen Verständlichkeit und hat den Schein, ein esoterisches Besitzung einiger einzelnen zu sein; - ein esoterisches Besitzung: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum einzelnen.” Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, op. Cit., p. 19-20. Citado por Wiesengrund en 2, 10

verdad⁴¹³. Sólo los enunciados científicos tienen que ver con la verdad y falsedad; todo lo que no se somete a sus criterios de verificación queda relegado al ámbito poético y excusado de ese modo de tener que mostrar una objetividad fuerte. Para Wiesengrund estos dualismos entre sistema idealista y poesía, o ciencia y poesía, son falsos porque exigen a esa poesía en tanto que no-científica de una crítica adecuada.⁴¹⁴ La “apariencia poética” no exime de la crítica. La salida de los sistemas filosóficos no implica en absoluto para Wiesengrund que todo lo que quede fuera en tanto que poético sea arbitrario, sino que, a pesar de la crítica a los sistemas, se ha de ver no obstante el modo en que es posible seguir haciendo filosofía con contenido de verdad. Por ello, tanto esa recepción de toda filosofía no sistemática como poética como la concepción de eso poético como subjetivo y arbitrario, es para Wiesengrund un error. Un error porque impide una crítica a eso poético que mida su “contenido de verdad”⁴¹⁵. Este concepto de crítica que aparece en el primer capítulo de los libros sobre Kierkegaard entrará en relación con la interpretación históriconatural y el momento de mito en la imagen dialéctica del ‘intérieur’. Se trata de un concepto de crítica inseparable del concepto de interpretación y que poco tiene que ver con el clásico concepto de

⁴¹³ Wiesengrund se refiere al positivismo y Escuela de Viena. La argumentación aquí es similar a la de “Die Aktualität der Philosophie”, cuando establece la diferencia entre investigación e interpretación, como expuse en los primeros capítulos.

⁴¹⁴ En “Die Aktualität der Philosophie” radicaliza esta tesis sarcásticamente: “Al ideal de tal filosofía científica sin más se le atribuye [...] como complemento un concepto de poesía filosófica, cuya carencia de relación con la verdad sólo es superada por su enemistad con el arte y su inferioridad estética; mejor liquidar concluyentemente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares que intentar ayudarla con un concepto de poesía que no significa nada más que un mal disfraz ornamental de falsos pensamientos. // Dem Ideal solcher schlechterdings wissenschaftlichen Philosophie ist [...] als Ergänzung und Anhang zugeordnet ein Begriff von philosophischer Dichtung, dessen Unverbindlichkeit vor der Wahrheit allein noch von seiner Kunstfremdheit und ästhetischen Inferiorität übertroffen wird; man sollte lieber die Philosophie bündig liquidieren und in Einzelwissenschaften auflösen, als mit einem Dichtungsideal ihr zu Hilfe zu kommen, das nichts anderes als eine schlechte ornamentale Verkleidung falscher Gedanken bedeutet.” 1, 332

⁴¹⁵ Dicho sea aunque sólo sea de pasada, la tesis que Wiesengrund afirma aquí puede aplicarse a toda filosofía que se considere postmoderna.

“teoría crítica” expuesto por Horkheimer en “*Traditionelle und kritische Theorie*”⁴¹⁶ y que se considera en la recepción como el texto fundacional de la teoría crítica de la sociedad. Aunque sólo abordo el tema de modo tangencial, mostraré la potencia teórica del concepto de crítica presentado aquí por Wiesengrund frente a esta clásica teoría crítica de la sociedad, en la que paradójicamente, se incluye a un Wiesengrund que defiende otro concepto de crítica. K1 con este fragmento en que aparecen la configuración de ‘crítica’, ‘interpretación’ y ‘contenido de verdad’:

*“Siempre cuando se intentó entender los escritos de los filósofos como poesías, se falseó su contenido de verdad. El objeto de la filosofía es la realidad, que es interpretada por ella. Sólo en el registro de la realidad se conserva la subjetividad del filósofo. Ni la comunicación de su subjetividad, aunque sea profundamente fundada, ni la extensión y lo cerrado de la forma en sí, deciden sobre su carácter como filosofía, sino la pretensión y el derecho de la pretensión de decir verdad sobre lo real. La concepción de la filosofía como poesía elude esa pretensión. En la medida en que toma la obra filosófica como testimonio de la personalidad como reposando en sí misma, como entelequia medible sólo según su propia medida, asesina toda vinculación con la medida de la realidad y la exime de la crítica: mientras que la obra sólo puede mostrarse en comunicación con el espíritu crítico en la historia.”*⁴¹⁷

⁴¹⁶ Horkheimer “Traditionelle und kritische Theorie”, op. Cit., p. 202.

⁴¹⁷ Theodor Wiesengrund, *Konstitution des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*, Ts 0432, Wiesengrund-Archiv Berlin, Akademie der Künste. Para ofrecer un panorama visual de los cambios y modificaciones entre las dos versiones citaré los pasajes de *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*, es decir, el manuscrito mecanografiado Ts 0432 en cursiva. A continuación, y siempre que las versiones difieran relevantemente, citaré la versión de Kierkegaard. *Konstruktion des Ästhetischen* escrito normal marcando en negrita los cambios introducidos en K2. Tanto el original como mi traducción al castellano aparecen en el texto principal. En la nota al pie haré referencia exacta a la paginación en las dos versiones. “*Wann immer man die Schriften von Philosophen als Dichtungen zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt. Gegenstand der Philosophie ist die Wirklichkeit, die von ihr interpretiert wird. Einzig in der Erfassung der Wirklichkeit bewährt sich die Subjektivität des Philosophen. Weder die seis auch noch so tief gründende Mitteilung seiner Subjektivität noch das Mass der Geschlossenheit des Gebildes in sich selber entscheiden über dessen Charakter als Philosophie, sondern Anspruch und Recht des Anspruches, über Wirklichkeit Wahrheit auszusagen. Die Auffassung von Philosophie als Dichtung umgeht diesen Anspruch. Indem sie das philosophische Werk als Zeugnis der Persönlichkeit, als in sich ruhende, nur nach eigenem Masse messbare Entelechie nimmt, bringt sie es um alle Verbindlichkeit nach der Masse der*

“Siempre cuando se intentó entender los escritos de los filósofos como poesías, se falseó su contenido de verdad. **La ley de la forma de la filosofía exige la interpretación de lo real en relación correcta de los conceptos.** Ni la **proclamación de la subjetividad del que piensa** ni la extensión y lo cerrado de la forma en sí, deciden sobre su carácter como filosofía sino **ante todo: si lo real entró en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente.** Esto contradice la concepción de la filosofía como poesía. **En tanto que la poesía le quita a la filosofía la vinculación con la mole de la realidad, impide una crítica adecuada a la obra filosófica.** Pero la obra sólo puede ensayarse históricamente en comunicación con el espíritu crítico.”⁴¹⁸

Frente a la separación imperante en la época entre filosofía sistemática o científica y poesía, Wiesengrund dice que el objeto de la filosofía en K1 o la “ley de la forma” en K2 es “la interpretación de lo real” en K1 y “la interpretación de lo real en relación correcta de los conceptos” en K2. Ni la interioridad poética kierkegaardiana, ni las formas cerradas⁴¹⁹ pueden caracterizar a la filosofía. Sino si ella es capaz de interpretar la realidad correcta y conceptualmente; si esos conceptos con los que interpreta lo real tienen un “contenido de verdad” que está en relación con “el espíritu crítico” en la historia. Toda obra filosófica, a pesar de que tener apariencia de poética, debe someterse para Wiesengrund a crítica. Una crítica que siempre está en relación con lo histórico y con la idea de

Wirklichkeit und entzieht es der Kritik: während es allein in Kommunikation mit dem kritischen Geiste in Geschichte sich zu erproben vermag.“ Ts0432, 1

⁴¹⁸ „Wann immer man die Schriften von Philosophen als Dichtungen zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt. **Das Formgesetz der Philosophie fordert die Interpretation des Wirklichen im stimmigen Zusammenhang der Begriffe.** Weder die **Kundgabe der Subjektivität des Denkenden** noch die pure Geschlossenheit des Gebildes in sich selber entscheiden über dessen Charakter als Philosophie, sondern **erst: ob Wirkliches in die Begriffe einging, in ihnen sich ausweist und sie einsichtig begründet.** Dem widerspricht die Auffassung von Philosophie als Dichtung. **Indem sie Philosophie der Verbindlichkeit nach dem Maße von Wirklichem entwindet, entzieht sie das philosophische Werk der adäquaten Kritik.** Nur aber in Kommunikation mit dem kritischen Geiste **vermöchte es geschichtlich sich zu erproben.**“ 2, 9.

⁴¹⁹ Posiblemente con “formas cerradas”, Wiesengrund se esté refiriendo a las formas estéticas epopeya y novela como reflejo de la realidad cuya dialéctica es expuesta por Lukács en *Die Theorie des Romans*.

interpretación de lo real⁴²⁰. Esta filosofía como interpretación de lo real conecta directamente con la idea de filosofía como interpretación que expuse en los capítulos dedicados a “Die Aktualität der Philosophie”. La filosofía que vaya más allá de los sistemas idealistas sólo puede ser actual como interpretación de lo real y es desde esta filosofía reformulada como interpretación desde la que Wiesengrund critica a su vez la obra real de Kierkegaard recibida en la época

⁴²⁰ Después de su lectura de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia tal y como la interpreta Habermas, en *Kritik der Macht*, Axel Honneth realiza un giro en su recepción de la obra adorniana distanciándose a su vez de la de Habermas en *Das andere der Gerechtigkeit*. Frente a su primera lectura de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía catastrofista de la historia en *Das andere der Gerechtigkeit* intenta una “Rettung durch Ästhetisierung / salvación a través de la estetización” de *Dialektik der Aufklärung* afirmando que de lo que se trata es de una “welterschließende Kritik / crítica que abre mundo”. Esta concepción de la crítica a partir de la estetización de la *Dialéctica de la Ilustración* podría ser criticada desde lo que dice Wiesengrund sobre los autores que han comprendido la obra de Kierkegaard como poética, lo que la exime de la crítica que para Wiesengrund es inseparable del contenido de verdad. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, p. 72-73. En una entrevista a Axel Honneth en el Instituto de Investigación Social tuve la ocasión de preguntarle personalmente sobre la posible compatibilidad – o la absoluta incompatibilidad – de estas dos recepciones de la obra de Adorno. Esto fue lo que me respondió: “V.V. En su *Teoría de la acción comunicativa* Jürgen Habermas fundamenta la necesidad de un cambio de paradigma al interior de la Teoría Crítica precisamente en referencia a ciertas aporías de las que, según su opinión, la *Dialéctica de la Ilustración* entendida como filosofía de la historia sería presa. Siendo así, como digo, parece que considerar que *Dialéctica de la Ilustración* es filosofía de la historia, ensayismo estético u otra cosa, tiene una significación enorme para la comprensión crítica o afirmativa tanto de la gestación de la segunda generación de la Escuela de Francfort como del desarrollo de la tercera generación que usted encarna. Volviendo a mi pregunta anterior, considero importante cuestionarse sobre una tercera alternativa: la de una conexión entre ambas interpretaciones. ¿No lo cree usted así? A.H. Déjeme reconstruir rápidamente su pregunta. Por un lado, usted asume que es importante mantener separadas las dos formas de interpretación; esto para poner en claro el hecho de que si se argumenta en un nivel, posiblemente ni siquiera se ha tocado el otro. En eso estoy plenamente de acuerdo. Pero, por otro lado, usted también insiste en una posible conexión entre ambos niveles: eso lo considero difícil; no veo exactamente dónde pueda encontrarse el vínculo. Volviendo a la metáfora de la imagen: según cómo se mire el libro se ve o una cosa o la otra, pero no ambas a la vez. Naturalmente, eso tiene consigo algo frustrante, pues hace imposible una toma de posición definitiva y concluyente. De ahí que sugerencias concretas sobre cómo se podrían conectar internamente estas perspectivas resultarían de gran relevancia, pero yo no veo esa posibilidad.” Mauro Basaure, Thorsten Fath y Vanessa Vidal (2005): “La Herencia de la Dialéctica de la Ilustración. Entrevista con Axel Honneth”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 26, 2006, p. 107-128.

erróneamente como meramente poética. La apariencia poética⁴²¹ que ya señalaba Hegel en el prólogo de la *Phänomenologie des Geistes* no la exime, según Wiesengrund, de la crítica. Ello permitiría probar que los dos libros sobre Kierkegaard son ejercicio de la interpretación, una interpretación que aquí, más allá de lo que se dice en “Die Aktualität der Philosophie”, es conectada aquí con el concepto de crítica.

Filosofía como interpretación y crítica

Wiesengrund se opone entonces en su texto al lugar común en la recepción de Kierkegaard en la época que afirma que es un poeta y un “genio”⁴²². No obstante, y a pesar de no compartir este éxito de Kierkegaard en la época, Wiesengrund lo justifica argumentando que la causa de la fama del danés es la “fascinación mítica” que produce el poeta de los pseudónimos. Lo fascinante en Kierkegaard y lo que lo hace tan popular a principios del siglo XX, deriva de su

⁴²¹ Volviendo a la segunda lectura de Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como “crítica que abre mundo” insistir en que es indefendible si tenemos en cuenta lo que dice aquí Wiesengrund. Honneth entiende esa crítica que abre mundo como una especie de retórica, de “apariencia poética” que, por un efecto en los sujetos, ha de hacer que éstos abran mundo. Se trata de una lectura de *Dialektik der Aufklärung* como estética subjetiva, con la que Wiesengrund, después de su crítica a Kierkegaard, no estaría de acuerdo. “Es ist nun meine These, daß die ‘Dialektik der Aufklärung’ eine angemessene und überzeugende Auflösung dieses Dilemmas darstellt, weil sie die Pathologiediagnose in Form einer welterschließenden Kritik durchführt: das normative Urteil wird bei Verzicht auf metaphysische Präsuppositionen nicht rational gerechtfertigt, sondern beim Leser gewissermaßen nur intentional evoziert, indem von den sozialen Lebensbedingungen eine so radikale Neubeschreibung geliefert wird, daß schlagartig alles die neue Bedeutung eines pathologischen Zustandes annehmen soll.” Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit*, op. Cit., p. 81. La crítica que abre mundo carece para Honneth de relación con la verdad e incluso con la racionalidad, y su último criterio son los efectos que produce en el lector. Vemos que lo que Wiesengrund llama aquí interpretación y crítica se rigen por criterios absolutamente distintos y emergen además de una crítica a Kierkegaard que denuncia precisamente los momentos que Honneth atribuye a la “crítica que abre mundo.”: subjetividad y carencia de relación con la verdad.

⁴²² Schrepff, Gottsched, Haecker son los autores que, en las obras citadas anteriormente, defienden esta recepción.

repetición de fórmulas poéticas estereotipadas. Una fascinación en lo repetitivo que sólo es posible en tanto que lo poético aparece en su obra como como fórmula abstracta. Una abstracción que Wiesengrund equipara posteriormente al mito. “Fascinación es el poder más peligroso en su obra. Quien se entrega a ella en la medida en que toma una de las categorías grandes y estáticas que él le pone incansablemente ante los ojos; quien se inclina a su grandeza sin oponerles la concreción e investigar si ellas son adecuadas, ha sucumbido a él como en un ámbito mítico.”⁴²³ La novedad de las tesis de Wiesengrund frente a la recepción de Kierkegaard en la época es que los escritos de los pseudónimos no implican, a pesar de lo que pretende y cree Kierkegaard y entienden la mayoría de sus intérpretes en la época, ninguna salida del idealismo hegeliano, pues están escritos por una subjetividad – aunque se rebautice como interioridad y se ponga un pseudónimo – que sigue utilizando categorías estéticas “grandes y estáticas”. De ahí la fascinación de esas abstractas fórmulas poéticas estereotipadas⁴²⁴ y su conexión con el ámbito mítico. “Los pseudónimos no son figuras, en cuyo existente incomparable estuviera encerrada sólidamente la intención. Ellos son por completo figuras abstractas-representativas.”⁴²⁵ Los pseudónimos y toda su producción no son, como pretende Kierkegaard, una salida al Saber Absoluto

⁴²³ “Faszination ist die gefährlichste Macht in seinem Werk. Wer immer ihm sich ergibt, indem er eine der großen und starren Kategorien hinnimmt, die er unaufhörlich ihm vor Augen stellt; wer ihrer Größe sich beugt, ohne je der Konkretion sie gegenüber zu stellen und zu forschen, ob sie ihr angemessen sei, der ist ihm verfallen wie einem mythischen Bereich”. Aquí las versiones de K1 y K2 apenas difieren. Ts 0432, 20 cfr. 2, 19-20

⁴²⁴ Es evidente que esta temprana crítica de Wiesengrund a la interioridad kierkegaardiana por sus semejanzas con la filosofía hegeliana es un tema importantísimo. No sólo para la recepción de Kierkegaard, sino para la recepción de todas las filosofías existenciales u o la ontología heideggeriana que han derivado de la filosofía del danés. Habría que repensar implicaciones que esto tiene para la ontología heideggeriana y el existencialismo. Ello nos llevaría muy lejos de las pretensiones que tiene esta tesis de doctorado aunque es un trabajo interesantísimo para una investigación posterior.

⁴²⁵ “Die Pseudonyme sind nicht Gestalten, in deren unvergleichlichem Dasein die Intention dicht beschlossen läge. Sie sind durchaus abstrakt-räpresentierende Figuren.” 2, 20

hegeliano desde el “existente”. Puesto que ellos mismos utilizan también en Kierkegaard las categorías abstractas que paradójicamente pretendían superar. De acuerdo con lo dicho en el fragmento anterior, Wiesengrund somete a crítica las afirmaciones de esos pseudónimos, para ver su contenido de verdad y poder ir más allá de éstos en tanto que producto abstracto de una dialéctica filosófica abstracta de la que Kierkegaard quería separarse. En esta crítica, Wiesengrund procede de un modo muy novedoso que nos permite relacionarla con la idea de interpretación históriconatural. El objeto de esta crítica no son los contenidos filosóficos de las afirmaciones de los pseudónimos, sino la literalidad (*Wörtlichkeit*) de los conceptos y el lenguaje utilizados por los pseudónimos. La crítica de la literalidad de las palabras que los pseudónimos utilizan es la que permite descifrar contenidos que están más allá de las intenciones subjetivas de los pseudónimos y la lógica de las esferas y que descubre ese “ámbito mítico”. Como se lee en la cita anterior, Wiesengrund utiliza para referirse a esta crítica en K1 el concepto de 'interpretación' que sustituye en K2 'crítica', aunque ambos conceptos pueden hacerse equivalentes en la cita:

“En lugar de eso la interpretación debe entender en primer lugar las afirmaciones de los pseudónimos según su construcción filosófica, tal y como ella ha de resultar en cada instante como esquema dominante. Lo real, pero inconstruible desde la filosofía explícita de Kierkegaard, sucumbe a la interpretación en la literalidad de la comunicación.”⁴²⁶

“La crítica debe comprender en primer lugar las afirmaciones de los pseudónimos según su construcción filosófica, tal y como ha de resultar en cada instante como esquema dominante. Lo que los pseudónimos dicen más allá de lo que el esquema filosófico les

⁴²⁶ *“Stattdessen hat die Interpretation zunächst die Aussagen der Pseudonyme nach deren philosophischer Konstruktion zu begreifen, wie sie als herrschendes Schema in jedem Augenblick eindeutig herauszustellen ist. Das Wirkliche aber von Kierkegaards expliziter Philosophie aus Unkonstruierbare, das die Pseudonyme mitteilen, fällt der Interpretation zu in der Wörtlichkeit der Mitteilung.”* Ts 0432, 21

adjudica: su **núcleo secreto y concreto**, sucumbe a la interpretación en la literalidad de la comunicación."⁴²⁷

Partiendo pues del temprano desenmascaramiento de los pseudónimos como algo no concreto, sino como meras construcciones abstractas, la crítica a las afirmaciones de éstos no puede basarse en explicar lo que dicen “según su construcción filosófica”. Esto, en el fondo, no implicaría ninguna verdadera novedad respecto la definición de los conceptos desde el sistema plenamente desarrollado de Hegel. La crítica ha de proceder interpretando la “literalidad de la comunicación” de esos pseudónimos que se objetiva en la obra en tanto que texto; literalidad en tanto que autonomía de las palabras respecto a los pseudónimos pues el lenguaje existe independientemente de ellos. Es decir, la crítica o interpretación de Wiesengrund se centra en el lenguaje, en la “literalidad” de las palabras que utilizan esos pseudónimos. Y no en el momento de “comunicación” de los pseudónimos en tanto que transmisión de un sentido subjetivo o sistemático. El lenguaje en tanto que “literal” expresa algo que está más allá de lo que los pseudónimos comunican, ya que la “comunicación” puede explicarse para Wiesengrund desde el esquema filosófico abstracto desde el que están construidas las afirmaciones de los pseudónimos. Sólo basándose en el momento de “literalidad” pueden la crítica y la interpretación descifrar algo objetivo que tenga que ver con la realidad, cuya interpretación sigue siendo el objetivo de la filosofía para Wiesengrund. Ese algo objetivo pasa inadvertido también para la recepción que pone el énfasis en el momento de “comunicación” de los pseudónimos, recepción que por ello sucumbe a la “fascinación” de sus

⁴²⁷ **“Kritik muß zuerst** die Aussagen der Pseudonyme nach ihrer philosophischen Konstruktion **verstehen**, wie sie als beherrschendes Schema in jedem Augenblick herauszustellen ist. **Was dann die Pseudonyme mehr sagen als das philosophische Schema ihnen zuteilt:** ihr **geheimer und konkreter Kern**, fällt der Interpretation zu in der Wörtlichkeit der Mitteilung.“ 2,20

fórmulas poéticas míticas⁴²⁸. Aunque sólo sea brevemente, mencionar aquí por la importancia que tiene la tesis dentro de la Escuela de Frankfurt que la tesis de Habermas de que Adorno – y el de *Dialektik der Aufklärung* – permanece en la filosofía de la conciencia y su necesidad de promulgar el “giro lingüístico” y la racionalidad comunicativa como paradigma de una nueva Teoría de la Sociedad, se convierten en problemáticas desde lo que Wiesengrund afirma en estos fragmentos y expondré en lo que sigue.

“Literalidad de la comunicación”

Frente al existente kierkegaardiano y la abstracción con que se repiten sus fórmulas poéticas que las acerca al mito, Wiesengrund ve en la literalidad de las palabras que aparecen en los textos de los pseudónimos un plus de objetividad que permite a su crítica descubrir momentos que van más allá del esquema filosófico abstracto al que obedecen los escritos del danés y que hubieran sorprendido al propio Kierkegaard de llegar a conocerlos. “Al colocarlo en la cueva del zorro de la interioridad infinitamente reflexiva no hay otra manera de pillarlo que en las palabras que, colocadas como trampas, lo encierran finalmente a él mismo. La elección de las palabras, su retorno estereotípico y no siempre

⁴²⁸ Tras la crítica a *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia de la que deduce la permanencia de la filosofía de Adorno en la filosofía de la conciencia, Habermas afirma que el único modo de seguir haciendo teoría crítica de la sociedad es realizando el cambio de paradigmas de la filosofía de la conciencia a la razón comunicativa. Uno de los puntos críticos de Habermas, es la filosofía de Adorno sigue prisionera del paradigma clásico idealista de sujeto y objeto, desatendiendo el papel del lenguaje y la comunicación. Como mostraré a partir de aquí, ya en Kierkegaard, es decir, ya antes de *Dialektik der Aufklärung*, la reflexión sobre el lenguaje y la relación que este tiene con el sujeto y objeto es para Wiesengrund importantísima. Eso sí, Wiesengrund ya es consciente del momento ideológico contenido en toda comunicación y por ello enfatiza el momento de literalidad que permitirá a su interpretación conectar con la crítica. Una interpretación crítica que, como mostraré en la conclusión a este trabajo, desde la que se puede poner en entredicho el “cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la Sociedad” realizado por Habermas con la razón comunicativa mediante una interpretación crítica de su literalidad.

planeado, muestra contenidos que la intención más profunda del proceder dialéctico preferiría ocultar en lugar de mostrar.”⁴²⁹ La crítica de Wiesengrund se dirige por ello a las palabras literales que los pseudónimos utilizan una y otra vez, que, en tanto que son lenguaje, están más allá de la interioridad. La idea de crítica de la literalidad de las palabras que Wiesengrund presenta aquí es extremadamente compleja ya que funciona, por decirlo de algún modo, de un modo bastante retorcido, cuando no invertido. Ya que es en la literalidad de las palabras en tanto que está más allá de las intenciones de los pseudónimos y la lógica de las esferas, donde Wiesengrund considera que la filosofía de Kierkegaard accede a los contenidos reales. Reales en tanto que van más allá de lo subjetivo de los pseudónimos y lo sistemático de las esferas y hacen referencia a la realidad histórica en la que escribe Kierkegaard. Una realidad histórica que la interioridad intenta excluir de sí misma, como expondré en el capítulo siguiente en los fragmentos sobre la ‘situación’ y el ‘intérieur’. Es la crítica a las palabras literales lo que permite a Wiesengrund descubrir lo mítico de los contenidos reales e históricos en la filosofía de Kierkegaard que la “lírica dialéctica” por ejemplo de *Temor y temblor* en ningún caso tuvo la intención de mostrar. La literalidad del lenguaje se convierte entonces en objeto de la interpretación de Wiesengrund. Ese plus de objetividad de lo literal del lenguaje, es derivado por Wiesengrund de un gesto teológico del propio Kierkegaard: él mismo reconoce el carácter literal de los textos sagrados, cuya exégesis es objeto de los pseudónimos una y otra vez. Wiesengrund toma la literalidad de las palabras que usa Kierkegaard de modo semejante al que los pseudónimos, en su exégesis, tienen

⁴²⁹ “Im Fuchsbau der unendlich reflektierten Innerlichkeit ihn zu stellen gibt es kein Mittel, als ihn bei den Worten zu nehmen, die, als Fallen geplant, endlich ihn selber umschließen. Die Auswahl der Worte, deren stereotypische, nicht stets geplante Wiederkehr zeigen Gehalte an, die selbst die tiefste Absicht des dialektischen Verfahrens noch lieber verstecken als offenbaren möchte.“
Apenas hay diferencias entre K1 y K2. Ts 0432 21 cfr. 2, 21

en cuenta la literalidad de las palabras del texto sagrado frente a las hermenéuticas que buscarían el sentido o significado por detrás o más allá de los mismos⁴³⁰. “Puesto que en todo lugar comunican sus afirmaciones con textos que él reconocía como sagrados. Las afirmaciones singulares de los pseudónimos han de comprenderse literalmente dentro de construcción “de las esferas lógicas”: como aclaraciones de la forma de existencia estética, ética, religiosa que al mismo tiempo tienen en la literalidad su límite.”⁴³¹ El hecho de que la interioridad kierkegaardiana y sus pseudónimos se sirvan constantemente de textos sagrados para sus afirmaciones hace que entren en contacto con algo literal, en tanto que el texto sagrado existe independientemente de ellos. He intentado ampliar y explicitar esta tesis de la literalidad del lenguaje teniendo en cuenta lo que Wiesengrund dice a propósito de la historianatural. En “Die Idee der Naturgeschichte”, Wiesengrund escribe que la historianatural se construye “[...] cuando se logre comprender el ser histórico, en su determinación histórica más extrema, como ser natural, o cuando se logra comprender la naturaleza, allí donde ella en apariencia más profundamente persiste en sí misma, como ser histórico.”⁴³² Si interpretamos la tesis de la literalidad desde lo que en la cita se

⁴³⁰ Utilizo aquí exégesis en sentido clásico de interpretación literal de los textos sagrados y hermenéutica en tanto que la interpretación que busca sentidos o significados por detrás de esta literalidad. Josef Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg: Echter Verlag 1971. Agradezco expresamente a Julián Marrades sus comentarios respecto a la idea de exégesis.

⁴³¹ “Es hieße den exegetischen Ernst Kierkegaards verkennen, wollte man die Dignität des Wortes durch psychologischen Rekurs auf die Pseudonyme vernichten. Denn allerorten kommunizieren seine Aussagen mit Texten, die er als heilig anerkannte. Die einzelnen Aussagen der Pseudonyme sind wörtlich zu fassen innerhalb ihrer jeweiligen 'spärenlogischen' Konstruktion: als Erläuterungen der ästhetischen, ethischen, religiösen Existenzform, die zugleich an der Wörtlichkeit ihre Grenze haben.“ 2, 21 cfr. Ts0432. Sería subestimar al exégeta Kierkegaard si se quisiera fulminar la dignidad de las palabras a través del recurso psicológico a los pseudónimos.

⁴³² “Wenn es gelingt, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharret, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.” 1, 354-355

dice sobre la historianatural, el lenguaje y su literalidad, precisamente por su origen histórico y la dialéctica de la objetivación (*Vergegenständlichung*) y cosificación (*Verdinglichung*) inherentes a la historia, puede concebirse como Espíritu Objetivo⁴³³, hablando en términos hegelianos y segunda naturaleza – si utilizamos el concepto que Wiesengrund tomaba de *Die Theorie des Romans*. El lenguaje es un ser histórico que aparece como naturaleza. Y ese momento de naturaleza o de segunda naturaleza del lenguaje como resultado de la dialéctica histórica es el que hace que la interpretación de Wiesengrund parta de un momento de literalidad, que consiste en ese “comprender el ser histórico, en su determinación histórica más extrema, como ser natural”. Pues el lenguaje como segunda naturaleza expresaría unos contenidos que estarían más allá tanto de las intenciones subjetivas de los pseudónimos como de la lógica de las esferas. Esta “posibilidad” de interpretar el lenguaje como historianatural no es expuesta en estos términos por Wiesengrund en los dos libros sobre Kierkegaard. Pero tiempo después, Adorno afirma la tesis de que el lenguaje ha de entenderse como historianatural. Y no por casualidad en *Jargon der Eigentlichkeit*⁴³⁴, lo que le permite allí en 1964 una crítica al carácter ideológico – o mítico, de acuerdo con lo que expondré en lo que sigue – del lenguaje que utiliza Heidegger. La concepción del lenguaje como historianatural le permite criticar en esa obra la filosofía de Heidegger, que no por casualidad a su vez se considera discípulo de Kierkegaard⁴³⁵. Lamentablemente, la tesis en que Adorno afirma que el lenguaje

⁴³³ Sería interesante hacer una comparación de esta concepción del lenguaje con la expuesta con Hegel en “El lenguaje, como la realidad del extrañamiento y de la cultura” de la *Phänomenologie des Geistes*. Por la complejidad de la temática, tendré que dejarlo para investigaciones posteriores.

⁴³⁴ *Jargon der Eigentlichkeit* fue escrita en 1962-1963 y publicada en 1964.

⁴³⁵ La salida del Idealismo Absoluto introduciendo el concepto de existente es iniciada por Kierkegaard y seguida por autores tan distintos como Heidegger, Sartre, Jaspers, Merlau-Ponty o Dilthey. Wiesengrund también enfatiza en su filosofía el papel del ‘particular’ – que habría que distinguir del existente – frente al sistema hegeliano. En eso hay un gesto común que debería

es historianatural es eliminada para la publicación final de *Jargon der Eigentlichkeit* en Suhrkamp. Pero en nota al margen leemos en una de las versiones que están en el Adorno-Archiv del manuscrito mecanografiado de *Jargon der Eigentlichkeit*: “Aquí empieza pasaje central sobre objetividad del lenguaje (dictado el 24.06.63 como el añadido más importante).” Y el texto dice: “La objetividad del lenguaje no es en sí sino una huella de la objetivación: objetivación, espíritu objetivo y en la misma medida siempre al mismo tiempo también sujeto que coagula. Ella es historianatural del tal modo que ella, como resultado de un proceso histórico, que envuelve con una progresiva emancipación del sujeto, una progresiva objetivación que se presenta como naturaleza. Gracias a su propia expresión, esta [naturaleza] deja traslucir al mismo tiempo sus implicaciones históricas.”⁴³⁶ Si aplicamos lo que dice Adorno en *Jargon der Eigentlichkeit* sobre la objetividad del lenguaje como historianatural a la tesis de la “literalidad de la comunicación” de Kierkegaard, no sólo se ilumina esta tesis,

investigarse más profundamente. Señalar aquí que la concepción del lenguaje como historianatural que Wiesengrund utiliza aquí para criticar la concepción del existente kierkegaardiano como algo independiente de la realidad histórica objetiva podría extenderse a muchos de los autores del así llamado existencialismo.

⁴³⁶ El pasaje de Heidegger lo cita también Philip Hogh en su libro recién aparecido *Kommunikation und Ausdruck: Sprachphilosophie nach Adorno* a cuya presentación oficial en la Freie Universität de Berlín pude asistir en mayo de 2015. Philip Hogh, *Kommunikation und Ausdruck: Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück 2015. Aunque Philip Hogh parte de esa tesis del lenguaje como historianatural, su lectura de esta última es una curiosa mezcla de biología y clásica filosofía de la historia que no comparto en este trabajo. Hogh tampoco tiene en cuenta en esa investigación las importantes reflexiones sobre el lenguaje contenidas, según mi opinión, en los dos libros sobre Kierkegaard. Un estudio interesante sobre la crítica a *Jargon der Eigentlichkeit* es el de: Max Beck, “Sprache und Eigentlichkeit. Theodor W. Adorno Polemik *Jargon der Eigentlichkeit* in der *Neuen Rundschau*. Überlegungen zu einem viel beredeten und wenig verstandenen Text”, in: „Wirkendes Wort“, *Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre*, 63. Jahrgang. November 2013. Heft 3. Recientemente se ha publicado este tomo al respecto: Beck, Max / Nicholas Coomann (Hrsg.), *Sprachkritik als Ideologiekritik: Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit*, Würzburg: Könnigshausen & Neumann 2015.

sino que la historianatural y la interpretación configuran de un modo nuevo⁴³⁷. Si concebimos a partir de aquí el lenguaje como historianatural, las palabras, precisamente como resultado de esa dialéctica histórica, aparecen como objetivaciones (*Vergegenständlichungen*), como naturaleza. Y es ese lenguaje convertido históricamente en objetivo, del que podemos decir que parte – o al que llega, si exageramos la dialéctica – Wiesengrund para la crítica y la interpretación de la filosofía de Kierkegaard cuando tiene como objeto la literalidad de las afirmaciones de los pseudónimos. De poder probarse esta hipótesis, la interpretación y su relación con la historianatural adquieren una nueva dimensión que, por lo que sé, no ha sido advertida hasta ahora en la recepción de la obra de Adorno. La interpretación de Wiesengrund ya no busca en las palabras que utilizan los pseudónimos el sentido que estas obtienen desde la “lógica de las esferas” ni desde el existente, sino que, si el lenguaje es objetivo y segunda naturaleza, deja de ser inmediatamente sensato. La literalidad de las palabras que utiliza Kierkegaard en tanto que “expresión” es la que “que deja traslucir al mismo tiempo sus implicaciones históricas”, implicaciones históricas que de un lenguaje, como sucedía en la segunda naturaleza de Lukács “no tiene ninguna sustancialidad lírica” porque no son meramente producto de la intencionalidad subjetiva⁴³⁸. Adorno prosigue en el manuscrito mecanografiado

⁴³⁷ Philip Hogh habla del lenguaje como historianatural pero no lo relaciona ni con interpretación ni con crítica. Los autores que trabajan la interpretación a su vez no tienen en cuenta el papel central que el lenguaje como historianatural juega en ella.

⁴³⁸ Philip Hogh habla del lenguaje como naturaleza, pero no lo concibe en sentido objetivo sino que lo interpreta subjetivamente según la teoría del hábito como segunda naturaleza de Hegel. Philip Hogh, *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015. “Esta presentación del lenguaje como naturaleza, la cual, como una práctica intersubjetiva que se aprende, marca la existencia objetiva del lenguaje, su existencia como segunda naturaleza que es resultado del proceso histórico, y, un proceso tal en el que los sujetos han realizado y realizan prácticas lingüísticas y así, ellos forman tanto el lenguaje como debieron disciplinar su propia naturaleza corporal e interna y con ello, se convirtieron en sujetos. // Diese Präsentation der Sprache als Natur, dass sie als eine zu erlernende intersubjektive Praxis dem Subjekt scheinbar schon fertig gegenüber tritt, markiert

de *Jargon der Eigentlichkeit* la crítica a la ontología heideggeriana partiendo de esta concepción del lenguaje como historianatural: “El carácter de una segunda naturaleza devenida objetividad ha de seguirse rigurosamente tanto en el proceder lingüístico, como en el artístico el lugar histórico del material utilizado en cada caso; no menos en la conciencia del momento histórico en el lenguaje, de la coagulación de las fases de la subjetividad. Quien no se preocupa por ello, prepara a través de una ingenuidad convulsiva la misma desgracia que la contraria imprudencia y debilidad. En la medida en que él [Heidegger] se comporta respecto a la segunda naturaleza del lenguaje, como si fuera una primera, pasa por alto lo deseado por el mismo lenguaje. El lenguaje reclama que se perciban los significados así como se exponen objetivamente, pero también que se escuche en ellos la dinámica, que se esconde en ellos y que los lleva va más allá de la apariencia de significados invariantes. Heidegger desatiende el segundo aspecto. Él se acerca al lenguaje con la cabeza baja como ante una divinidad, pero sin la teología que llevaría en la doctrina de la manifestación la concepción del lenguaje en sí, más allá del ámbito intencional. En la medida en que él [Heidegger] ignora la cosificación histórica del lenguaje, se convierte en su presa.”⁴³⁹ Pero no sólo

das objektive Dasein der Sprache, ihr Dasein als zweite Natur, das Resultat eines historischen Prozesses ist, und zwar eines solchen, in dem Subjekte sprachliche Praktiken vollzogen haben und vollziehen, darin sie die Sprache so sehr formten wie sie ihre eigene körperliche bzw. innere Natur disziplinieren mussten und dadurch erst zu Subjekten wurden.“ *Ibidem*, p. 58.

⁴³⁹ “Der Charakter einer zweite Natur gewordenen Objektivität ist im sprachlichen Verfahren so streng zu achten wie in jedem künstlerischen der historischen Stand des je benutzen Materials; nicht minder aber das Bewußtsein des geschichtlichen Moments an der Sprache, des Niederschlags der Phasen von Subjektivität. Wer darum nicht sich kümmert, bereitet durch krampfhaftes Naivität dasselbe Unheil wie die konträre Frechheit und Laxheit. Indem er zu zweiten Natur von Sprache sich verhält, als wäre sie eine erste, versäumt er die Desiderate der Sprache selbst. Sie erheischt, daß man ihre Bedeutungen so gewahrt, wie sie objektiv sich darstellen, aber auch, daß man ihnen die Dynamik anhört, die in ihnen sich verkappt, und die über den Schein invarianter Bedeutungen hinaustreibt. Heidegger vernachlässigt, reaktiv, den zweiten Aspekt. Er naht der Sprache mit gesenktem Haupt wie einer Gottheit, doch ohne die Theologie, die allein, in einer Lehre von Offenbarung, die Konzeption der Sprache an sich, jenseits des intentionalen Bereichs, trüge. Dadurch, daß er [Heidegger] die geschichtliche

Heidegger se convertiría en su presa. El lenguaje es historianatural y por ello se ha de tener consciencia tanto de ese momento de naturaleza, “los significados como se perciben objetivamente” y de historia, es decir, “que se escuche la dinámica que se esconde en ellos.” En lo que sigue intentaré explicar que en la misma “trampa” cae Kierkegaard. Trampa que permite a Wiesengrund la interpretación crítica de la filosofía tanto de Kierkegaard, como de Heidegger mucho tiempo después.

Metáfora y mito

Creo que a partir de esta concepción de la interpretación que tiene como objeto la literalidad del lenguaje como historianatural se pueden iluminar (*aufblitzen*) afirmaciones extremadamente enigmáticas de los dos libros sobre Kierkegaard. Un ejemplo, que considero modélico para construir la idea de interpretación en relación con el lenguaje como historianatural, es éste:

“Bajo la presión de su subjetivismo las imágenes objetivas, de cuya interpretación se trata en sus escritos, se han disipado en metáforas. Para poder descubrirlas en su literalidad, en la medida en que esto es realizable, las metáforas de Kierkegaard deberían ser entendidas como verdaderas imágenes.”⁴⁴⁰

“Bajo la presión de su subjetivismo las imágenes objetivas, de cuya interpretación se trata en sus escritos, se han disipado en metáforas. **Hay que sacarlas de la metafórica y llevarlas a su literalidad.**”⁴⁴¹

Verdinglichung der Sprache ignoriert, wird er ihre Beute.“ *Jargon der Eigentlichkeit*, Ts 10070-10071, Theodor W. Adorno Archiv, Berlin, Akademie der Künste.

⁴⁴⁰ “Unter dem Druck von Kierkegaards Subjektivismus haben die objektiven Bilder, deren Auslegung sein Schrifttum eigentlich gilt, zu solchen Metaphern sich verflüchtigt. In ihrer Eigentlichkeit sie aufzudecken, müssen darum, soweit es irgend sich durchführen lässt, Kierkegaards Metaphern als echte Bilder buchstäblich verstanden, dürfen nicht als bloße Symbole akzeptiert werden.“ Ts 0432, 23

⁴⁴¹ “Unterm Druck seines Subjektivismus haben die objektiven Bilder, deren Auslegung sein Schrifttum eigentlich gilt, zu derlei Metaphern sich verflüchtigt. **Aus der Metaphorik sind sie in**

Aquí es también interesante el cambio terminológico que se produce de K1 a K2. Las metáforas han de ser entendidas en K1 como “verdaderas imágenes” y “literalmente” en K2. El paso de la comprensión de las metáforas como “verdaderas imágenes” a “literales” implica una dialectización de la naturaleza en el sentido en que Wieselgrund hacía la crítica a Benjamin. Pues “verdaderas imágenes” remite de un modo demasiado directo a la ontología clásica, mientras que la interpretación de las metáforas en tanto que “literales” implica la introducción, frente a ese resto de naturaleza arcaica, del momento de segunda naturaleza implícito al lenguaje. Una dialectización de la naturaleza mediante esta concepción del lenguaje como historianatural y una naturalización de la historia como literalidad que podemos seguir en la cita siguiente por lo que respecta al propio Wieselgrund:

“El proceder exegetico, que es exigido frente al exégeta Kierkegaard, tiene ponerse en movimiento ante todo en sus metáforas. Mientras el contenido simbólico (tachado y sustituido a mano por: objetos mentados metafóricamente) de las metáforas kierkegaardianas se hace claro en todo momento a través de la lógica de las esferas, los símbolos (tachado y sustituido por metáfora) mismos, a los que se ha confiado estos contenidos, se hacen independientes en su literalidad. La mayor parte de las veces son indicios de una capa mítica en la que crece la obra de Kierkegaard sin poder dar justificación clara de sí misma; querría exorcizar en la transparencia de la construcción filosófica pero que, no obstante, reprimida del contenido manifiesto de su filosofía, rompe en la constelación de las palabras, con las que él mismo cree dar otro contenido.”⁴⁴²

ihre Eigentlichkeit zurückzuführen.” 2, 22 He optado por traducir aquí, frente y como crítica inmanente al modo en que se traduce “Eigentlichkeit” como autenticidad en la jerga heideggeriana, “Eigentlichkeit” como literalidad, algo que el “eigentlich” en alemán permite.

⁴⁴² *“Das exegetische Verfahren, das damit dem Exegetiker Kierkegaard gegenüber gefordert ist, hat sich vorab an seiner Metaphorik zu betätigen. Während die Symbolgehalt (tachado y sustituido a mano por: metaphorisch gemeinten Gegenstände) der Kierkegaardschen Metaphern durch die Logik seiner Sphären jederzeit klargestellt ist, kommt den Symbolen (tachado y sustituido a mano por: Metaphern) selber, denen diese Gehalte anvertraut sind, (toda la subordinada tachada) in ihrer Wörtlichkeit Selbständigkeit zu. Meist sind Hinweise auf die mythische Schicht, der das Werk Kierkegaards entwächst, ohne durchwegs von ihr deutliche Rechenschaft sich abzulegen;*

“El proceder exegetico, que es exigido frente al exégeta Kierkegaard, tiene ponerse en movimiento ante todo en sus metáforas. Mientras que los objetos mentados por Kierkegaard metafóricamente se hacen claros a través de la lógica de las esferas, las metáforas literales cobran autonomía. Aquí aparecen los contenidos míticos de su filosofía, que la clara arquitectura lógica de las esferas en vano querría exorcizar.”⁴⁴³

En este caso, y a diferencia de lo que sucedía con la sustitución de 'imagen dialéctica' en K1 por 'concepto dialéctico' en K2, vemos que la sustitución de 'símbolo' por 'metáfora', símbolo que Wiesengrund tacha en K2 y escribe a mano en su lugar 'metáfora' es extremadamente relevante para su propio pensamiento. Llama la atención la ingenuidad con que utiliza el Wiesengrund todavía concepto de símbolo en K1. Allí símbolo aparece en el sentido similar al que criticaba Benjamin en el *Trauerspiel*, símbolo como aparición de la idea, explicable en el caso de Kierkegaard desde la lógica de las esferas. Esta sustitución en la terminología no es sino expresión del cambio realizado históricamente en el pensamiento de Wiesengrund que se objetiva a su vez en el cambio de terminología. Las metáforas se convierten en objeto de la interpretación y la crítica en K2, lo que da cuenta de las dificultades del propio Wiesengrund para pensar y exponer el papel del lenguaje y de la relación del símbolo y la metáfora como lenguaje en esta idea de interpretación⁴⁴⁴. Frente al exégeta Kierkegaard, la

die es in der Durchsichtigkeit der philosophischen Konstruktion bannen möchte und die dann gleichwohl, aus dem offenbaren Inhalt seiner Philosophie verdrängt, in der Konstellation der Worte durchbricht, mit denen er selber anderen Inhalt zu geben meint.“ Ts0432, 23

⁴⁴³ “Das exegetische Verfahren **hat gegenüber dem Exegetiker Kierkegaard** vorab an der Metaphorik sich zu betätigen. Während die **von Kierkegaard metaphorisch gemeinten Gegenstände** durch die Logik seiner 'Sphären' **klarzustellen sind**, kommt den **wörtlichen Metaphern** Selbständigkeit zu. **Hier schlagen die mythischen Gehalte seiner Philosophie durch, die die helle sphären-logische Architektur umsonst verbannen möchte.“** 2, 21

⁴⁴⁴ En esta línea está la estética histórica de Peter Szondi. Cuando habla de su concepción de la estética escribe: “Pero una tercera posibilidad consistió en perseverar en el suelo histórico. Ella llevó en la sucesión de Hegel a escritos, a *La teoría de la novela* de Lukács, *El origen del drama barroco alemán* de Lukács y *Filosofía de la nueva música* de Th. W. Adorno. La concepción

interpretación de Wiesengrund no se basa en buscar el sentido o significado de las palabras, tampoco concibe el lenguaje como manifestación simbólica de un sentido. La interpretación se basa en la literalidad de sus metáforas y en su plus de objetividad histórica – objetividad que es tanto objetivación como cosificación – en tanto que éstas se conciben como lenguaje y el lenguaje como historianatural. En tanto que la filosofía de Kierkegaard se basa en los pseudónimos y el existente, lo que habría de ser imágenes objetivas aparecen como metáforas en tanto que su subjetivismo intenta eliminar o “reprimir”⁴⁴⁵ lo objetivo y lo histórico. Pero eso negado por la subjetividad y que Kierkegaard pretende construir en su clara transparencia desde la lógica de las esferas queda expresado de modo cifrado en la constelación de esas metáforas en tanto que el lenguaje les da un plus de objetividad. En la interpretación de estas metáforas en su literalidad históriconatural, Wiesengrund descubre lo mítico. En tanto que la interpretación descubre lo mítico, lo “reprimido”, se puede conectar con la crítica⁴⁴⁶. La crítica, la interpretación de Wiesengrund, descubre lo mítico que los pseudónimos y la interioridad kierkegaardiana reprimen pero que aparece –

dialéctica de Hegel de la relación de forma y contenido se hizo fructífera aquí en la medida en que concibe la la forma algo así como contenido ‚abatido‘. La metáfora expresa con lo fijo y duradero de la forma al mismo tiempo su origen en el contenido, es decir, su capacidad expresiva. // Eine dritte Möglichkeit aber bestand im Ausharren auf dem historisierten Boden. Sie führte in der Nachfolge Hegels zu Schriften, die eine historische Ästhetik nicht nur der Dichtung verwerfen, zu G. Lukács' *Die Theorie des Romans*, Walter Benjamin *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Th. W. Adornos *Philosophie der neuen Musik*. Hegels dialektische Konzeption des Form-Inhalt-Verhältnisses wurde hier fruchtbar gemacht, indem man die Form etwa als ‚niedergeschlagenen‘ Inhalt auffaßte. Die Metapher drückt mit dem Festen und Dauernden der Form zugleich ihren Ursprung im Inhaltlichen aus, also ihre Aussagefähigkeit.“ Szondi, Peter, *Theorien des modernen Dramas (1880-1950)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, p. 11.

⁴⁴⁵ Expondré la relación de esto reprimido que aparece en la metáfora y el psicoanálisis de Freud en lo que sigue.

⁴⁴⁶ Richard Klein habla de una hermenéutica crítica en Adorno como corrección de la crítica de la ideología. Richard Klein, *„Ideologiekritik oder kritische Hermeneutik? Methodologische Aspekte einer Musikphilosophie nach Adorno“*, in: Oliver Decker / Tobias Grave (Hrsg.), *Kritische Theorie zur Zeit. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag*, Springer: Zu Klampen 2008, 256-275.

cifrado – en esas metáforas si se tiene en cuenta que el lenguaje tiene en tanto que objetivación (*Vergegenständlichung*) y cosificación (*Verdinglichung*) históricas. Mi tesis es doble – y con ella quedaría demostrada la hipótesis fuerte de la que partía este trabajo –. En primer lugar que esa crítica de las metáforas kierkegaardianas, concebidas lingüísticamente como historia devenida segunda naturaleza, es ejercicio de interpretación históriconatural. En segundo lugar que la interpretación históriconatural de las metáforas que descubre en ellas lo mítico es lo que Wiesengrund entiende aquí por crítica⁴⁴⁷. La interpretación toma esas metáforas como historia devenida segunda naturaleza que, por la dialéctica histórica de la alienación, están más allá de la subjetividad – los pseudónimos – y la lógica de las esferas – el sistema filosófico – , así como de cualquier supuesto sentido ontológico – Heidegger – o eidético – Husserl – ⁴⁴⁸. En las “Aufzeichnungen zu Kafka”, escritas entre 1942 y 1953 y publicadas en 1953, Adorno se sirve de esta misma literalidad del lenguaje para interpretar la obra de Kafka: “El principio de la literalidad, de hecho recuerdo de la exégesis de la Thora en la tradición judía, encuentra no obstante su apoyo en algunos textos kafkianos. A veces las palabras, en particular las metáforas, se desprenden de sí mismas y ganan existencia propia. 'Como un perro' muere Josef K y Kafka da cuenta de las investigaciones de un perro.”⁴⁴⁹ ‘Como un perro’ muere Josef K y sólo las investigaciones de un perro disuelven el enigma de su muerte.

⁴⁴⁷ Volviendo brevemente a la comparación con el texto que se supone fundacional de la Teoría Crítica, “*Traditionelle und kritische Theorie*”, lo que Wiesengrund está proponiendo aquí no es una teoría crítica que trabaje como “materialismo interdisciplinar” sino una interpretación en la que el momento crítico es imprescindible e inmanente.

⁴⁴⁸ En el fondo lo que Wiesengrund está poniendo en duda aquí es el concepto de sentido, sea cual sea su versión. Con ello se están poniendo – aunque Wiesengrund no lo explicita en ningún caso en este texto – todas las hermenéuticas que suponen la interpretación como búsqueda de un sentido. Habría que continuar la crítica en esta dirección.

⁴⁴⁹ “Das Prinzip der Wörtlichkeit, wohl Erinnerung an die Thora-Exegese der jüdischen Tradition, finden aber seine Stütze an manchen Kafkaschen Texten. Zuweilen lösen die Worte,

Grieta y desesperación

Para seguir exponiendo cómo funcionan la crítica y la interpretación, Wiesengrund cita un pasaje de Kierkegaard, él mismo metafórico y enigmático. “Así como el duende en el cuento desaparece por una grieta que nadie puede ver, así yace en la desesperación, precisamente cuanto más espiritual es, vivir en una exterioridad, detrás de la que a nadie se le ocurriría buscarla.”⁴⁵⁰ La literalidad con que se objetivan las metáforas es la misma que objetiva la espiritualidad de la desesperación subjetiva en la exterioridad, en la que a nadie – excepto a Wiesengrund y por supuesto a Freud – se le ocurriría buscar a esta desesperación del sujeto. Esa exterioridad es el plus de objetividad que necesita la interpretación históriconatural de Wiesengrund frente a la intención de los pseudónimos de controlar subjetivamente todos los significados en la “comunicación”⁴⁵¹ y frente al supuesto de que la comunicación de los pseudónimos tiene un sentido. Lo

insbesondere Metaphern, sich los und gewinnen eigene Existenz. 'Wie ein Hund' stirbt Josef K. und Kafka teilt die Forschungen eines Hundes mit.“ 10.1, 257

⁴⁵⁰ “Wie der Kobold im Märchen durch einen Spalt verschwindet, den niemand sehen kann, so liegt der Verzweiflung, gerade je geistiger sie ist, um so mehr daran, in einer Aeusserlichkeit zu wohnen, hinter der es gewöhnlich keinem einfällt, sie zu suchen.“ Ts 0432, 23 y 2, 22

⁴⁵¹ La razón comunicativa de Habermas como nuevo paradigma en teoría crítica de la sociedad no tiene en ningún momento en cuenta la literalidad del lenguaje. Habermas habla de lenguaje incluso como “lenguaje natural” con lo que se podría aplicar a su idea de razón comunicativa la misma crítica que Wiesengrund hace a Kierkegaard. Aquí Habermas, en su discusión y su crítica a la hermenéutica en general y en particular a la hermenéutica de Hans Georg Gadamer introduce el psicoanálisis de Alfred Lorenzer para señalar el límite de la comprensión de la hermenéutica. Su argumento es que la hermenéutica y su supuesto de comprensión llega a su límite cuando se encuentra con lo que él llama “perturbaciones del lenguaje manifiestamente patológicas”. También cita a Freud y su papel en el descubrimiento de esas “perturbaciones del lenguaje manifiestamente patológicas” pero acaba, con K. O. Apel afirmando las condiciones ideales del discurso que controlarían esas patologías. “K. O. Apel ha insistido con razón en que la comprensión hermenéutica sólo puede servir al cercioramiento crítico regulativo de llegar a un entendimiento universal en el marco de una ilimidada comunidad de interpretación.” J. Habermas, “*La pretensión de universalidad de la hermenéutica*” (1970) in: *La lógica de las ciencias sociales*, op. Cit., p. 302.

importante para Wiesengrund no es la “comunicación”, ni la grieta por la que desaparece el duende o el sentido, sino la “literalidad” del lenguaje en tanto que Espíritu Objetivo y segunda naturaleza que expresa en el exterior la desesperación subjetiva. La literalidad de las metáforas en que “nunca se nos ocurriría” ni buscar al duende en tanto que ontología ni a la desesperación en tanto que espiritualidad. La semejanza de la interpretación históriconatural de estas metáforas con el psicoanálisis freudiano⁴⁵² podría decirse que también ha “desaparecido por la grieta” en la recepción de la obra de Wiesengrund⁴⁵³. En la cita anterior de K1 respecto a la literalidad, escribe Wiesengrund literalmente a este respecto: “*La mayor parte de las veces son indicios de una capa mítica en la que crece la obra de Kierkegaard sin poder dar justificación clara de sí misma; querría exorcizar en la transparencia de la construcción filosófica pero que, no*

⁴⁵² Adorno escribe ya su primer intento de Habilitación en 1927, que fue rechazado por Hans Cornelius, sobre el concepto de inconsciente en Freud y el idealismo trascendental: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*. Freud aparece explícitamente también en otras muchas obras de Adorno, entre ellas: *Dialektik der Aufklärung*, *Minima Moralia*, *Negative Dialektik*, *Ästhetische Theorie*. Textos explícitos sobre Freud son: *Der revidierte Psychoanalyse*, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* y *Postscriptum*, 8, 9-92

⁴⁵³ Hay diversos estudios que se ocupan de la influencia de Freud en la filosofía adorniana pero sólo como tema secundario. Interesante por ser el único que conozco que trata monotématicamente a los dos autores es el recién publicado: Christine Kirschhoff y Falco Schmieder (Hrsg.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2014. Un estudio que trabaja, muy brevemente, la idea de interpretación en ambos es: Konstantin Rantis, *Psychoanalyse und Dialektik der Aufklärung*, Lüneburg: zu Klampen 2001. Sobre el papel de Freud en los libros sobre Kierkegaard, apenas he encontrado esta cita de Lorenz Jäger. “Y así como en el psicoanálisis lo está aparentemente apartado, es decir, lapsus, sueños o actos fallidos se convierten en claves para el inconsciente, el cual puede ampliar o desmentir las frases conscientes, así ve Adorno las imágenes y narraciones de Kierkegaard. El espiritualismo cristiano, el contenido consciente, es en realidad ,aversión contra la naturaleza’. // Und wie in Psychoanalyse das scheinbar seitab liegende, also Versprecher, Träume oder Fehlleistungen zum Schlüssel des Unbewußten werden, das die bewußten Sätze ergänzen oder dementieren kann, so sieht Adorno Kierkegaards Bilder und Erzählungen. Der christliche Spiritualismus, der bewußte Gehalt, sei in Wahrheit 'Naturfeindheit.'” Lorenz Jäger, *Adorno. Eine politische Biographie*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003, p. 104. En castellano es sugerente el texto de: José Antonio Zamora. “El enigma de la racionalidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno.”, en: Mateu Cabot, *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears 2007.

obstante, reprimida del contenido manifiesto de su filosofía, rompe en la constelación de las palabras, con las que él mismo cree dar otro contenido.”⁴⁵⁴ Ese “contenido reprimido” que reaparece en la “constelación de las palabras”, es lo reprimido que reaparece también en Freud en términos en la exterioridad en la que no se nos ocurriría buscarlo: ya sea en los sueños, como expone en *Die Traumdeutung*⁴⁵⁵ o en los actos fallidos y síntomas explicados en *Psychopatologie des Alltagslebens*⁴⁵⁶. Parfraseando a Kierkegaard: Para Freud también la desesperación, cuanto más espiritual es, más se manifiesta en la exterioridad donde a nadie se le ocurriría buscarla. Los actos fallidos o sueños se expresan en una forma externa que el sujeto no puede controlar y está más allá de él y su consciencia, a pesar de tratarse de hecho de impulsos reprimidos y censurados por ésta. Freud los concibe de modo similar a como interpreta Wiesengrund las metáforas kierkegaardianas, y ambos descubren en estas esas manifestaciones objetivas de lo espiritual contenidos – y contenidos de verdad – que están más allá de las intenciones de los sujetos que supuestamente las producen. Como escribe Freud a propósito de los comportamientos sintomáticos – y es curiosa la semejanza en la literalidad de la terminología que utiliza y la que utiliza Adorno en Kierkegaard -: “Ellos llevan a expresión algo, que el autor mismo no sospecha en ellos y que en por norma no quiere comunicar, sino que intenta mantener para sí.”⁴⁵⁷ La interpretación se convierte entonces en crítica que sacará a la luz los momentos en que la filosofía de Kierkegaard y a pesar de lo que proclama como filosofía, permanece en lo mítico – “expresión de algo, que el autor no sospecha

⁴⁵⁴ Ts0432, 23

⁴⁵⁵ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung, Studienausgabe*. Alexander Mitscherlich (Hrsg.), Angela Richards, James Strachey, Band II, Frankfurt:Fischer 1972.

⁴⁵⁶ Sigmund Freud, *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*, Frankfurt am Main: Fischer 1969.

⁴⁵⁷ “Sie bringen etwas zum Ausdruck, was der Täter selber nicht in ihnen vermutet und was er in der Regel nicht mitzuteilen, sondern für sich zu behalten beabsichtigt.” *Ibidem*, p. 153. Habría que hacer un análisis de todo lo que “por norma no quiere comunicar” la razón comunicativa.

en ellos” y en eso también podría compararse con el psicoanálisis freudiano. Es decir, la crítica de Wieselgrund descifrará los contenidos míticos o naturales que reaparecen, después de haber sido reprimidos por la filosofía, en las metáforas, en el lenguaje que este utiliza. Metáforas que en Kierkegaard aparecen una y otra vez del mismo modo que el neurótico se lava ritualmente las manos. Sólo que las metáforas en tanto que el lenguaje es historianatural no son expresión de contenidos subjetivos, como los actos fallidos freudianos, sino de contenidos reales e históricos objetivados en el lenguaje como segunda naturaleza. Wieselgrund sólo explicita las relaciones de su idea de interpretación psicoanalítica de Freud en esta cita:

“Cuanto más con ello el método, por la voluntad del escondrijo demoníaco de Kierkegaard, se acerca aparentemente al método psicoanalítico, más exactamente ha de separarse de él en cuanto filosófico, para no caer el mismo en aquél demonismo. Porque el psicoanálisis concibe a los hombres en inmanencia compleja y encuentra la clave de sus impulsos en la totalidad de la vida de la conciencia, a la que éste subordina el impulso particular. Precisamente Kierkegaard intenta, a través de la teoría del existente, componer la inmanencia del hombre particular de modo tan autónomo y cerrado como ésta es pensada por el psicoanálisis. Pero precisamente el derecho de la argumentatio ad hominem que es efectivo hasta en la teología más interna se pone en cuestión: el derecho de la identidad de persona y cosa, la tesis del “Unwissenschaftliche Nachschrift”, la verdad es la subjetividad.”⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Aunque las diferencias en este caso con K2 no son muy llamativas, he decidido citar aquí la versión K1 por más completa: *“So nahe damit die Methode, um der dämonischen Verstecktheit Kierkegaards willen, der psychoanalytischen scheinbar rückt, so präzise hat sie von dieser sich als philosophische zu sondern, dass sie nicht eben jener Dämonie erliege. Denn Psychoanalyse fasst den Menschen in vollkommener Immanenz und findet Aufschluss über jede seiner Regungen in der Totalität des Bewusstseinslebens, der sie die einzelne Regung zuordnet. Gerade Kierkegaard aber verführt durch die Theorie des Existentials, den radikalen Personalismus dazu, die einzelmenschliche Immanenz eben so autonom und geschlossen zu komponieren wie sie von der Psychoanalyse gedacht wird. Solche Immanenz ist das Herrschaftsbereich seiner Dämonie und Psychoanalyse unterwirft sich ihm, ehe sie nur ihr erstes Wort spricht, indem sie aus eben jene menschliche Bewusstseinsimmanenz deduziert, die Kierkegaard mit seinen Formel beschwört. Aber gerade das Recht der vollkommenen, bis in die innerste Theologie wirksamen argumentatio ad hominem steht in Frage: das Recht der Identität von Person und Sache, die These der “Unwissenschaftlichen Nachschrift”, es sei die Subjektivität die Wahrheit [...]”* Ts0432, 23-24

En el caso del psicoanálisis freudiano sucede que a pesar del intento de la subjetividad de reprimir los impulsos, lo reprimido se expresa adoptando una forma objetiva: ya sea un acto fallido o un sueño. Eso reprimido adquiere una objetividad en tanto que se manifiesta como acto fallido (lapsus) o síntoma, que también en Freud estaría más allá de lo inconsciente y lo subjetivo. Pero, y a pesar de esta semejanza con Freud, el peso que en Wiesengrund tiene el lenguaje en tanto que Espíritu Objetivo y segunda naturaleza y el hecho de que para Wiesengrund estas metáforas por ello no se interpretan en tanto que se busca la causa subjetiva que las produjo, separan esta idea de interpretación de Freud. Se interpretan en lo objetivo: como expresión del movimiento histórico. La principal diferencia es que el psicoanálisis freudiano este interpreta en última instancia esas palabras traicioneras, aunque son “literales” y lenguaje, reduciéndolas a la inmanencia de la consciencia⁴⁵⁹, por lo que seguiría en la tradición subjetivista a pesar de la aparente destrucción de la misma por su concepto de inconsciente. Los sueños y el resto de actos fallidos siguen teniendo, aunque de modo retorcido, un sentido que la interpretación psicoanalítica descubre. El sentido inconsciente ha de poder hacerse consciente gracias al psicoanálisis y en el fondo todo sucede dentro de la subjetividad, de la conciencia – aunque esta se mueva por impulsos inconscientes -. La totalidad de racionalizaciones del ego de sus impulsos inconscientes permitirían la cura en la terapia psicoanalítica⁴⁶⁰. La interpretación históriconatural en cambio va más allá del personalismo y la reducción de la interpretación a la inmanencia de la conciencia y la convierte en

⁴⁵⁹ La parte final de *Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* está dedicada a esta problemática.

⁴⁶⁰ Semejante es la concepción del existente kierkegaardiano: a pesar de sus afectos, la angustia o la desesperación, el sentido es accesible mediante el “salto en la fe” a la trascendencia. A diferencia de Hegel y su concepción del Saber Absoluto, la crítica de Kierkegaard se basa en que “la verdad es la subjetividad”, está en el existente que no obstante tiene que sacrificarse a sí mismo paradójicamente para acceder al sentido que está en la trascendencia de la fe.

algo perteneciente al Espíritu Objetivo: No es la persona – ni el existente ni el inconsciente – la que crea las metáforas o los actos fallidos, sino que es la persona la que aparece mínimamente en estos actos fallidos o en las metáforas. Y por ello las metáforas no se reducen a las intenciones que Kierkegaard introduce en ellas sino que, como el lenguaje también es segunda naturaleza son expresión de contenidos históricos⁴⁶¹. Más allá de la crítica a estas interpretaciones que acaban reduciendo el sentido a la inmanencia de la persona, la interpretación ve en la persona un simple momento de aparición en la metáfora.⁴⁶² Yendo un poco más allá de lo que afirma Wiesenrund, creo que las metáforas podrían concebirse como actos fallidos del lenguaje como Espíritu Objetivo: con Freud contra Hegel en tanto que el lenguaje sería una especie de acto-fallido del mundo histórico. Y al mismo tiempo, estas metáforas no son reductibles a la conciencia mediante la interpretación porque el lenguaje es Espíritu Objetivo, segunda naturaleza: con Hegel contra Freud. La metáfora de la ‘escritura’ y el ‘intérieur’ concretizarán esta tesis en el capítulo siguiente.

⁴⁶¹ Aunque no puedo profundizar en esto aquí, esta tesis podría concebirse como la primera formulación de la polémica tesis sobre el “Vorrang des Objekts”. La tesis del “primado del objeto”, que tanto escándalo ha producido en la recepción de la filosofía de Adorno, podría entenderse en este contexto sencillamente como el hecho de que el lenguaje y otras manifestaciones de la cultura como segunda naturaleza priman sobre los sujetos, que las heredan históricamente y se convierten en una segunda naturaleza para ellos. Ello no implica en ningún caso que no puedan someterse a crítica, como vemos por ejemplo en la concepción de la interpretación históriconatural. 6, 185.

⁴⁶² “Con la persona no está fundamentada la obra y en la obra no está dada adecuadamente la persona. Más bien: la persona aparece a través de la obra. Sólo si citamos a la persona en el contenido de la obra en lugar de, donde el contenido no esté claro críticamente, que la persona sea incluida en la obra, tenemos la exigencia fundamental de una adecuada interpretación de Kierkegaard. Ella tiene que tomar como problemática tanto el carácter cerrado de la obra como la relación de obra y persona. // *Mit der Person ist nicht das Werk begründet und im Werke ist nicht die Person adäquat gegeben. Vielmehr: sie scheint im Werke durch. Einzig im Gehalte des Werkes sie zu zitieren, anstatt dass sie, wo der Gehalt kritisch nicht klar steht, von aussen hereingezogen würde, ist die Gutforderung echtbürtige kritischer Interpretation Kierkegaards. Sie hat die Geschlossenheit des Werkes in sich wie des Zusammenhanges von Werk und Person problematisch zu nehmen.*“ Ts0432, 25

9. 'ESCRITURA': LENGUAJE COMO HISTORIANATURAL

'Escritura'

La tesis del lenguaje como historianatural que expuse en el capítulo anterior puede perfilarse si atendemos a lo que Wiesengrund escribe a propósito de la metáfora de la 'escritura'⁴⁶³ y la función que ésta tiene en la obra de Kierkegaard. La metáfora de la 'escritura' nos permite concretar la tesis del lenguaje como historianatural así como subrayar la importancia que tiene la literalidad del texto sagrado en la filosofía de Kierkegaard. Wiesengrund descubre que los textos sagrados son, paradójicamente, en tanto que objetivos e independientes del sujeto, el supuesto de todas las afirmaciones existenciales de los pseudónimos en la filosofía del danés. Las afirmaciones de los pseudónimos suponen el texto sagrado como historianatural. La metáfora de la 'escritura', del texto sagrado como Escritura, es interpretada en su literalidad por Wiesengrund descifrando con ello algo que a Kierkegaard no le hubiera gustado oír, haciendo caer a los pseudónimos en la “trampa”:

“Puesto que la imagen de la escritura, en que la existencia humana está anotada, apunta más allá de la pura existencia. Entender el discurso sobre la Escritura como mera metáfora, no procede [...] La imagen de la Escritura retorna como motivo estereotípico en la totalidad de su obra así como en sus registros en el diario sin disolverse nunca en determinaciones subjetivas.”⁴⁶⁴

⁴⁶³ Utilizaré a partir de aquí Escritura para referirme al texto sagrado y ,escritura' para referirme a la metáfora de la escritura que Wiesengrund expone en estos textos. Debo agradecer a Julián Marrades su observación a este respecto.

⁴⁶⁴ *“Zumal das Bild der Schrift, in der humane Existenz verzeichnet sei, deutet darauf hin über blosser Existenz hinaus. Die Rede von Schrift als blosser Metapher zu verstehen geht nicht an. [...] Das Bild der Schrift kehrt als stereotypisches Motiv in seinem gesamten Werk wie in seinen*

De acuerdo con lo dicho en el capítulo anterior a propósito de la interpretación de metáforas, es la metáfora de la 'escritura' la que, escapando a las intenciones de Kierkegaard, expresa un contenido más allá del que Kierkegaard le asigna y por ello más cercano a lo real. El texto sagrado, la Escritura en su literalidad, en la que estaría contenido el sentido de la vida humana y la verdad en tanto que palabra de Dios, es el punto de que parten las afirmaciones de los pseudónimos. Pero en ningún caso puede reducirse a ellos. Dando un paso más, el sentido literal de los textos sagrados ha devenido cifra para los pseudónimos: la verdad y el sentido de la palabra de Dios que deberían leerse en esa Escritura han dejado de ser inmediatos para el hombre en la época en que escribe Kierkegaard: la Escritura se convierte en cifra como la realidad histórica se convertía en segunda naturaleza. "El Nuevo Testamento se convierte por eso en [...] una curiosidad histórica, algo así como una vieja guía de viajes para un país, en el que desde entonces todo ha cambiado totalmente."⁴⁶⁵ La conversión del texto en cifra, del Nuevo Testamento en guía de viajes para los contemporáneos a Kierkegaard, no es ni teológica, ni ontológica, ni meramente subjetiva, sino que es histórica⁴⁶⁶.

"En todo caso la Escritura es pensada en su función histórica: como cifra. En la metáfora de la escritura encontramos: lo irremediable del texto dado en sí mismo; su ilegibilidad como la de una 'escritura cifrada', finalmente su carácter significativo. Así, es en verdad la concepción de la ontología en Kierkegaard. Lo irremediable del propio texto dado en sí

Tagebuchaufzeichnungen wieder, ohne jemals in bloss subjektive Bestimmungen aufgelöst zu sein." Ts 0432, 47-48

⁴⁶⁵ "Das Neue Testament als Wegweiser für den Christen wird daher [...] ein historisches Kuriosum, wie etwa ein altes Reisehandbuch für ein Land, worin seither sich alles gänzlich verändert hat." Kierkegaard citado por Wiesengrund en 2, 39

⁴⁶⁶ Enfatizar para evitar malentendidos que Wiesengrund no está afirmando aquí ninguna tesis general de filosofía de la historia, sino el hecho temporal del devenir cifra del texto, de que su supuesto sentido original no sea inteligible.

mismo se fundamenta en su teología: la inmutabilidad de Dios y de la verdad es un tema de los discursos religiosos.”⁴⁶⁷

Curiosamente en K2 es eliminada esta frase y sustituida por esta única frase:

“La imagen arcaica de la Escritura, en la que está anotada la existencia humana, expresa más que puramente el existente.”⁴⁶⁸

La verdad divina inmutable que contiene la Escritura ya no resulta accesible, en tanto que el texto ha devenido históricamente cifra. Esta Escritura sigue teniendo no obstante para el danés un sentido, que no es descifrable en lo inmanente pero que para Kierkegaard, radica en lo trascendente. En la realidad social e histórica en que escribe Kierkegaard, el texto es ‘escritura’ secreta, cifra ilegible. Wiesengrund advierte sorprendentemente que eso es la ontología en Kierkegaard: la literalidad de la ‘escritura’ devenida históricamente cifra. Para Wiesengrund, el devenir segunda naturaleza del texto es lo único ontológico. Una ontología que no se ocupa del ser, sino que ontológica es para Wiesengrund – tras esta lectura de Kierkegaard – la literalidad objetiva y a la vez cifrada del texto sagrado.⁴⁶⁹ La importancia de esta nueva lectura de los dos libros sobre

⁴⁶⁷ *“In ihrer historischen Funktion allerdings wird die Schrift gedacht: als Chiffer. Im Gleichnis der Schrift bei Kierkegaard ist gelegen: die unabänderliche Gegebenheit des Textes selber; dessen Unlesbarkeit als die einer ‚Geheimschrift‘; endlich dessen signifikanter Charakter. So ist Kierkegaards Auffassung von Ontologie in Wahrheit. Die unabänderliche Gegebenheit des Textes gründet in seiner Theologie: Gottes Unveränderlichkeit und die der Wahrheit ist ein Thema der religiösen Reden [...]”* Ts0432, 49

⁴⁶⁸ **“Das archaische Bild von Schrift, in welcher humane Existenz verzeichnet sei, drückt mehr aus als bloß den Existierenden.”** 2, 38

⁴⁶⁹ En este punto sería interesante establecer las diferencias clave entre esta concepción de Wiesengrund del carácter cifrado del texto sagrado y la tesis de uno de los fundadores de la hermenéutica, Schleiermacher, de que “Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente el lenguaje” que Gadamer adopta en sobre “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. Gadamer entiende el lenguaje desde la historicidad y supone en la tradición que lo transmite una autoridad que acepta de un modo totalmente acrítico, como vemos en frases como esta: “En realidad la Escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la

Kierkegaard es que a partir de ella la ontología, el ser, sólo existen ya en la 'escritura', en el lenguaje que se ha ido cifrando históricamente para la criatura. La ontología es para Wiesengrund la cifra en que ha devenido históricamente la literalidad del texto. Creo que esta concepción de la cifra en que se ha convertido el texto sagrado en su devenir histórico podría compararse, para seguir con lo expuesto en el capítulo anterior, con el síntoma que la interpretación psicoanalítica de Freud tenía como objetivo descifrar a nivel subjetivo. Tanto cifra como síntoma son expresión histórica de una objetivación, de una cosificación en la que en sí ya no radica ningún sentido y así ontología, segunda naturaleza. El texto sagrado, su carácter cifrado, podrían entenderse así con Freud como una especie de síntoma ontológico-histórico o históriconatural: en segunda naturaleza. Y ese carácter ontológico-histórico es el que nos permite conectarlo con lo que dijimos a propósito del lenguaje como historianatural en el capítulo anterior: "El lenguaje reclama que se perciban los significados así como se exponen objetivamente, pero también que se escuche en ellos la dinámica que se esconde en ellos y que los lleva más allá de la apariencia de significados invariables."⁴⁷⁰ La "percepción de los significados como se exponen objetivamente" debe atender pues a la 'escritura' en su literalidad. Sólo así se puede escuchar la "dinámica que se esconde en ellos", dinámica expresada históricamente en la cifra. Esta base teológica del lenguaje cuyo modelo es el devenir cifra del texto sagrado es lo que Wiesengrund llama en una carta a

ruptura con el escritor o el autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer." Aunque no puedo profundizar aquí, para Gadamer el lenguaje es una especie de segunda naturaleza pero llena de sentido, un sentido que además se supone accesible a todo lector. El momento de cifra que en Wiesengrund expresa el carácter ideológico del lenguaje no es advertido por Gadamer, que concibe la autoridad de la tradición en última instancia como algo positivo.

⁴⁷⁰ Ts 10070-10071

Benjamin en que comenta su *Kafka*⁴⁷¹ “teología inversa” y cuyo centro es la 'cifra': “Ella [la teología inversa] está más bien en el lugar de la Escritura de la que usted dice tan decisivamente, lo que Kafka se imaginaba como su residuo, podría ser entendida mejor socialmente, como su prolegómeno. Y ese es de hecho el la esencia cifrada de nuestra teología, ninguna otra pero por supuesto ni una pulgada menos.”⁴⁷² Sí, es cierto que resulta sorprendente esta afirmación sobre el origen teológico de la ‘escritura’. Pero teología expresa aquí que la ontología es el texto sagrado. Y por supuesto que no se trata de una teología afirmativa, sino de una teología inversa: lo sagrado del texto es la cifra. Algo que por cierto conecta el texto sagrado con una lectura muy peculiar de la dialéctica – concretamente de las tesis de la alienación, la cosificación y el fetichismo de la mercancía –. De ahí que Adorno escriba esta frase enigmática en que relaciona teología y dialéctica idealista y materialista: “Una restitución de la teología o mejor una radicalización de la dialéctica hasta el mismo centro del ascua teológico debería al mismo tiempo significar una externa concretización del motivo social-dialéctico así como del económico.”⁴⁷³

⁴⁷¹ Kafka es la manera en que Wiesengrund y Benjamin denominaban en texto de Benjamin “Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, cuya versión leyó Wiesengrund y comentó en diciembre de 1934. II.2, 399-438

⁴⁷² “Sie liegt vielmehr genau bei der Stelle der 'Schrift', von der Sie so entscheiden sagen, was Kafka etwa als ihr Relikt vermeint habe, könne besser, nämlich gesellschaftlich, als deren Prolegomenon verstanden werden. Und dies is Sie liegt vielmehr genau bei der Stelle der 'Schrift', von der Sie so entscheiden sagen, was Kafka etwa als ihr Relikt vermeint habe, könne besser, nämlich gesellschaftlich, als deren Prolegomenon verstanden werden. Und dies ist in der Tat das Chiffrenwesen unserer Theologie, kein anderes – aber freilich auch um kein Zoll weniger.” Carta de Wiesengrund a Benjamin de 17.12.1934.

⁴⁷³ Aunque excede las pretensiones de este trabajo, habría que profundizar en una posible relación entre lo que Wiesengrund llama aquí teología inversa y su posterior concepción de la dialéctica como negativa. “Eine Restitution der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein müßte zugleich eine äußere Schärfung des gesellschaftlich-dialektischen, ja des ökonomisches Motiv bedeuten.” Carta de Wiesengrund a Benjamin de 17.12.1934.

‘Cambio de lugar’ de la ontología y alienación

El hecho de que el texto sagrado se haya convertido en cifra no es una cuestión trascendental, antropológica ni ontológica: es la historia, “el motivo social-dialéctico” según la cita anterior, la que convierte la literalidad de la Escritura en ‘escritura’ secreta. La cifra es lo que dialectiza la teología o radicaliza la dialéctica hasta el núcleo teológico inverso que es la comprensión del texto como ontología cifrada. Ello produce un “cambio de lugar” de la ontología y con ello conecta de un modo estrambótico con la dialéctica.

“Pero el cambio de lugar de la ontología no es ningún hecho primordial de la pura antropología. A pesar de que el acceso a la ontología esté siempre cerrado para el hombre: que él esté tan completamente separado de ella, que al él sólo se le ponga delante ya en una escritura secreta de tinta simpatética, eso no lo piensa él como una relación ahistórico-eterna, tampoco como el hecho primordial del pecado original, sino como un acontecimiento intrahistórico.”⁴⁷⁴

“Pero el cambio de lugar de la ontología a cifra no son determinaciones para el hombre natural sin más. Incluso no pueden fundamentarse suficientemente a partir del acontecimiento prehistórico del pecado original. La grieta entre la cifra ilegible y la verdad misma ha sido ante todo cavada por la historia.”⁴⁷⁵

La metáfora de la 'cifra' que produce el ‘cambio de lugar’ de la ontología es utilizada ya por Kierkegaard contra la filosofía de Hegel y su idea de que es posible conocer conceptualmente lo real – que es racional – por la razón – que es real –.

⁴⁷⁴ *“Die Verstelltheit der Ontologie aber [...] ist keine Urgegebenheit purer Anthropologie. Mag immer dem Menschen der Zugang zur Ontologie verschlossen sein: dass er so vollends von ihr geschieden; dass sie ihm nur noch in einer Geheimschrift aus sympathetischer Tinte vorgehalten wird, das denkt er nicht als geschichtslos-ewiges Verhältnis, kaum auch durchwegs als das urgeschichtliche Faktum des Sündenfalles, sondern als innergeschichtliches Ereignis.”* Ts0432, 52

⁴⁷⁵ **“Verstelltheit der Ontologie aber und Chiffre sind nicht Bestimmungen für den natürlichen Menschen schlechtweg. Selbst vom urgeschichtlichen Ereignis des Sündenfalles werden sie nicht zureichend begründet. Den Bruch zwischen der unlesbaren Chiffre und der Wahrheit selber hat erst Geschichte begraben.”** 2, 41

La 'cifra' también remite a lo que Lukács llamaba "kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana" y que expuse en el capítulo 5 a propósito de la segunda naturaleza como carente de "sustancialidad lírica". Aunque lo que Wiesengrund toma de Kierkegaard contra la dialéctica de Hegel y que, al mismo tiempo, constituye la "radicalización de la dialéctica hasta el núcleo teológico" es algo muy distinto a lo que Lukács llama "kierkegaardización de la filosofía hegeliana". La paradoja de esta exótica mezcla de teología y dialéctica en Wiesengrund expresa la imposibilidad de acceder al sentido del texto sagrado porque la historia lo cifra. Pero en este caso se trataría de una dialéctica – y aquí es donde conecta con la teología inversa – que ya no puede acceder al sentido del texto por postular la tesis de la identidad de real y racional, porque lo real – el texto como ontología – se ha convertido, históricamente, en cifra. Esta cita, que fue eliminada lamentablemente de K2, nos da una clave central para comprender el modo en que Wiesengrund utiliza la tesis teológica del devenir cifra del texto contra la dialéctica hegeliana:

“Él [Kierkegaard] acentúa el motivo del cambio de lugar contra Hegel en las fuertes frases críticas: 'Si se le pregunta al maestro Hegel qué hay que entender entonces como infinitud 'positiva': ahí hay mucho que leer, uno se esfuerza mucho, pero al final uno lo entiende. Pero algo queda a un rezagado perezoso como yo, que no puedo entender: cómo un hombre vivo o un hombre en vida corporal se convierte de hecho en tal esencia, de modo en que él en esta infinitud 'positiva', que normalmente está reservada para la divinidad o la eternidad o lo separado, puede llegar a la calma...Contra eso, los hombres deben protegerse de hecho de no convertirse en demasiado 'positivos'; pues esto sólo lleva a que uno sea tratado de loco por la existencia. La existencia es astuta y tiene preparados algunos embrujos para empezar la aventura, quien se deja apresar no se transforma con ello precisamente en una existencia más elevada.”⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ “Am Stärksten akezentuiert er das Motiv der Verstelltheit gegen Hegel in den schlagenden kritischen Sätzen: “Fragt man bei Meister Hegel nach, was denn unter einer 'positiven' Unendlichkeit zu verstehen sei: da gibt es viel zu lesen; man hat grosse Mühe; doch versteht man ihn endlich. Nur eines bleibt, was so ein schwerfälliger Nachzügler wie ich nicht verstehen kann: wie nämlich ein lebendiger Mensch oder ein Mensch bei Leibesleben ein solches Wesen wird, dass er in dieser 'positiven' Unendlichkeit, die sonst der Gottheit oder der Ewigkeit oder den

La verdad divina, el sentido del texto sagrado ha devenido cifra para el existente, que tampoco puede conformarse con la infinitud 'positiva'. La tesis hegeliana de la identidad que permite en última instancia el conocimiento conceptual de lo real es puesta en duda por Kierkegaard desde su concepto de existente. Si volvemos al capítulo sobre Lukács, esa idea es allí expuesta en *Die Theorie des Romans* como “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”: la realidad aparece como segunda naturaleza, como dominada por “poderes demoníacos” por la dialéctica histórica. Aquí está Wieselgrund “concretizando” lo que Lukács afirma desde una filosofía de la historia de gran formato. Para Lukács es la totalidad de la realidad, que sirve de suelo a la forma novela, la que ya no es racional. Pero esa irracionalidad sería superada en la siguiente época histórica que implican las novelas-epopeyas de Tolstoi y Dostojewski y luego en la sociedad sin clases en la gran filosofía de la historia que es *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Frente a Lukács y la abstracción y necesidad de la filosofía de la historia de que parte, Wieselgrund afirma de modo más concreto esta tesis: Wieselgrund no está afirmando nada acerca del movimiento histórico general en un sentido ontológico como Lukács, sino que el texto sagrado deviene concretamente cifra en el momento histórico en que escribe Kierkegaard. Lo que me gustaría clarificar aquí es que, lo que Lukács demuestra desde la filosofía de la historia como tesis general de la alienación y cosificación, de la conversión de la

Abgeschlossen vorbehalten ist, zur Ruhe kommen kann...Dagegen dürften sich Menschen wohl hüten, dass sie nicht allzu 'positiv' werden; denn das läuft doch nur darauf hinaus, dass man vom Dasein für Narren gehalten wird. Das Dasein ist arglistig und hat manchen Zauber bereit, den Abenteuer einzufangen; wer sich fangen lässt wird aber nicht gerade in ein höheres Wesen verwandelt.“ Ts0432, 51. Vemos en esta cita que la crítica de Kierkegaard a Hegel se hace desde la existencia que no puede encontrar sentido en esa infinitud positiva. Aquí se distingue Kierkegaard incluso de lo que Lukács llama “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana”: lo que Lukács hace es interpretar la realidad que es objeto de la novela como irracional en tanto que época histórica, es decir, desde la filosofía de la historia y no desde la existencia, como hace en realidad Kierkegaard.

historia en segunda naturaleza, es afirmado por Wieselgründ a través de la metáfora de la 'escritura' y el modo concreto en que el texto se convierte en cifra. Cifra que es su vez negación de la "infinitud positiva" de la dialéctica hegeliana que cree todavía que la cifra, la segunda naturaleza se conoce cuando se reconoce como racional. La novedad que introduce esta interpretación, es que Wieselgründ afirma lo que conocemos como tesis de la alienación hegeliana y su reformulación marxista no desde una filosofía de la historia, sino mediante la interpretación históriconatural de la metáfora de la 'escritura' en Kierkegaard. La ontología, dialectizada como texto sagrado, como lenguaje, ha cambiado de lugar porque historia la convierte en cifra⁴⁷⁷. En ello creo que consiste la "corrección" de Lukács, lo que Wieselgründ escribía en la carta a Kracauer antes citada como: "la dialéctica histórica, que está a la base de la filosófica, debe ser concretizada". Y con ello se introduce la dialéctica en conexión con la teología: pero es el "cambio de lugar" de la ontología el que convierte al texto sagrado en cifra concreta. Cifra que es expresión en su inmanencia de lo que la dialéctica hegeliana y su revisión materialista llaman alienación de sujeto y objeto: el objeto es un texto sagrado devenido concretamente cifra que se presenta por ello como algo insensato para el sujeto.

'Cifra' y cosificación de la Escritura

⁴⁷⁷ La importancia que adquiere el lenguaje y su peculiar determinación a partir de la interpretación de Wieselgründ metáfora de la 'escritura' en Kierkegaard ha sido ignorada por la recepción de la filosofía adorniana hasta ahora. Mi hipótesis es que el lenguaje adquiere un lugar central a partir de ella desde el que habría que repensar su filosofía y la recepción de la misma por parte de posiciones "continuadoras" dentro de la tradición de teoría crítica de la sociedad como las de A. Wellmer o J. Habermas. Es cierto, como dice Wellmer o Habermas, que Adorno no "desarrolló un concepto adecuado de intersubjetividad lingüística", pero la concepción del lenguaje que se expone en lo que sigue habría que pensarse en relación a la misma. Wellmer, Albrecht, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra 1996, p. 201.

Pero además del cambio de lugar de la ontología, dicho en términos de la dialéctica, de la alienación del sentido literal del texto para la criatura⁴⁷⁸, Wiesengrund afirma que es la literalidad del propio texto la que deviene cifra. “La grieta no existe meramente entre hombre y texto. Si en su teología no están ambos enfrentados como objetos, sino que remiten uno a otro de modo cambiante, la descomposición afecta necesariamente al texto mismo. Mientras que en toda doctrina teológica irreductible el significar y el significado se unen en la palabra simbólica, en Kierkegaard el 'sentido' se separa de la cifra.”⁴⁷⁹ Wiesengrund expone lo que la tesis de la cosificación afirma desde una filosofía de la historia de gran formato con fuertes presupuestos ontológicos enfatizando la diferencia entre la concepción del texto sagrado – ontología histórica – como simbólico y la concepción de su literalidad como cifrada históricamente. En el caso de entender el texto sagrado como símbolo, su interpretación permitiría recuperar el sentido que el símbolo garantiza en tanto que es manifestación de lo absoluto⁴⁸⁰. Frente esta interpretación simbólica del texto sagrado como manifestación del sentido divino, que, dicho sea de paso, sigue operando en el fondo en la tesis de racionalidad de lo real como manifestación de la obra divina en Hegel, Wiesengrund toma de Kierkegaard su concepción del texto sagrado como devenido cifra. No es sólo que la alienación entre sujeto y objeto impida al sujeto descifrar el sentido del texto sagrado. Es el propio objeto, el propio texto,

⁴⁷⁸ La alienación implicaría la pérdida de sentido del texto histórica para el sujeto, que en el momento histórico no consigue acceder al sentido en la cifra. Pero Wiesengrund va más allá.

⁴⁷⁹ “Der Bruch besteht nicht bloß zwischen Mensch und Text. Wenn in seiner Theologie beide nicht dinghaft einander gegenüberstehen, sondern wechselfältig aufeinander verwiesen bleiben, dann greift notwendig der Zerfall den Text selber an. Während nach jeder ungeschmälert theologischer Lehre Bedeuten und Bedeutetes im symbolischen Wort sich einen, spaltet bei Kierkegaard im Text der 'Sinn' von der Chiffre sich ab.” 2, 41 cfr. Ts 0432, 53

⁴⁸⁰ En esta concepción del símbolo como manifestación de lo absoluto, Wiesengrund sigue la interpretación del símbolo y su separación de la alegoría expuesta por Benjamin en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y que expusimos anteriormente. Aunque el símbolo apareciera como cifra, se supone que su sentido está en lo transcendente.

el que ha devenido cifra. El sentido y con ello las ideas concebidas simbólicamente han desaparecido históricamente, y la única ontología es la que se expresa en la literalidad de la cifra: de ahí el cambio de lugar de la ontología.

‘Escritura’ como síntoma

Si intentamos en este punto ir con Wieselgrund un poco más allá, y volviendo a la relación entre la literalidad del síntoma y el psicoanálisis freudiano, la cifra en que para Wieselgrund ha devenido el texto sagrado, también es comparable en el ámbito subjetivo con lo que Freud tematiza como síntomas, actos fallidos o sueños en tanto que expresión de algo subjetivo pero que ha “cambiado de lugar”, que está *verstellt* como la ontología de Kierkegaard. Aunque Wieselgrund no es explícito al respecto, creo que el modo en que Wieselgrund expone la tesis de Kierkegaard del devenir cifra del texto sagrado y su conexión con la idea de interpretación permite una conexión con la concepción freudiana del síntoma. El síntoma es también un “cambio de lugar” del inconsciente pues se trata de una objetivación cifrada de algo que expresa el inconsciente. Pero algo que sólo aparece expresado en el síntoma como la cifra en la literalidad. El duende desaparece por la grieta inesperada y la desesperación, cuanto más espiritual es, más aparece en lo exterior, como escribía Kierkegaard. Aunque el hecho de que el texto como ontología haya devenido cifra permitiría – con Freud más allá de Freud – una interpretación no meramente subjetiva del síntoma, pero tampoco una interpretación ontológica del síntoma como haría Jung reduciéndolo a arquetipos originarios ontológicos. El síntoma expresa algo inseparablemente de él que no puede reducirse para Freud a arquetipos, a significados originarios. Igual que la cifra no puede reducirse al sentido originario del texto sagrado, porque ya no hay sentido, sólo cifra. Si mi lectura es correcta, el síntoma se

objetivaría en el texto sagrado o el texto sagrado es una especie de síntoma del Espíritu objetivo. La cifra es el síntoma que percibimos en el texto sagrado. Y esta lectura permitiría a su vez corregir, gracias a esa exótica mezcla de teología y dialéctica, tanto el psicoanálisis freudiano como la propia dialéctica. Teología porque es la literalidad del texto sagrado, su devenir cifra la que sirve a Wiesengrund de modelo para formular concretamente y a través del lenguaje lo que la dialéctica afirmaba como tesis de la alienación y cosificación en términos de filosofía de la historia de gran formato. Lo inverso de la teología conectaría así con el síntoma freudiano. Dialéctica porque la creación del “síntoma”, el devenir del texto cifra no sucede meramente a nivel subjetivo, como en Freud, sino que es producto de la dialéctica histórica: es el texto mismo el que se convierte en cifra y no es meramente la subjetividad la que es incapaz de acceder a lo cifrado. El hecho de que el ciframiento suceda en el propio objeto, en el texto, va más allá de la tesis de la alienación de sujeto y objeto. Es el propio objeto, el texto, el cosificado y cifrado.

Grieta y poderes hostiles

La siguiente cita apoyaría esta interpretación objetiva y lingüística de la cifra y el síntoma, permitiendo, en otro paso, conectar lo teológico y lo freudiano con el materialismo:

“La grieta entre la cifra ilegible y la propia verdad ha sido cavada tan sólo por la historia. Lo que Wilhelm afirma de la ‘excepción’ y con ello de la persona Kierkegaard contiene fragmentariamente al mismo tiempo la concepción de Kierkegaard de la historia del espíritu: ‘Pues ante desierto en que él se ha arriesgado a adentrarse y donde hay más que perder que la pura vida, se aparta temblando todo hombre que todavía sienta. Él se ha descompuesto

*junto con las relaciones fundamentales de la existencia humana y así éstas, que deberían llevarlo seguramente por la vida, se convierten en poderes hostiles.*⁴⁸¹

El propio Kierkegaard – aunque no lo quiera – afirma aquí que, tanto el “cambio de lugar” del texto para el sujeto, como el hecho de que el texto se vea como cifra, están en relación con la historia. La ontología existe como cifra porque las “relaciones fundamentales de la existencia humana” están “descompuestas”, lo que a su vez implica una “alienación” del sujeto respecto del texto. La “descomposición” que rompe la inmediatez de esas supuestas “relaciones fundamentales de la existencia” es producto de la historia expresada en el propio texto: cosificación, dicho en términos marxistas. La consecuencia de la “descomposición” es que esas relaciones humanas supuestamente fundamentales, la realidad histórica en que escribe Kierkegaard se convierten en “un poder hostil”. Esta tesis puede leerse como reformulación a nivel concreto y mediante la interpretación de la metáfora de la ‘escritura’ de la tesis de la conversión de la historia en segunda naturaleza que expuse en los capítulos sobre Lukács y Hegel. La tesis de conversión de la historia en segunda naturaleza no es afirmada aquí mediante una filosofía general de la historia, sino mediante la interpretación históriconatural de las metáforas ‘escritura’ y ‘cifra’. Y en esta inusitada dirección ha de entenderse la relación de lo que estamos construyendo como interpretación históriconatural y el materialismo en Wiesengrund. Esta cita prueba la viabilidad de esa dirección: “Lo que Kierkegaard llama el desmoronamiento de las relaciones fundamentales de la existencia humana se

⁴⁸¹ „Den Bruch zwischen der unlesbaren Chiffre und der Wahrheit selber hat erst Geschichte begraben. Was Wilhelm von der 'Ausnahme' und damit Kierkegaards Person behauptet, enthält fragmentarisch zugleich Kierkegaards Konzeption der Geschichte des Geistes: 'Denn vor Oede, in die er sich hinausgewagt hat und wo mehr zu verlieren ist das blosse Leben, bebt jeder noch menschlich empfindende Mensch zurück. Er ist zerfallen mit den Grundverhältnissen menschlichen Daseins, und so werden sie, die ihn sicher durchs Leben tragen sollten, für ihn zu feindseligen Mächten.“ Ts 0432, 52

llama en el lenguaje filosófico de su tiempo alienación de sujeto y objeto. A partir de ella ha de comenzar la interpretación crítica de Kierkegaard. Pero no como si, en un 'proyecto' ontológico, pensara la estructura de la existencia como una de ,sujeto 'y 'objeto'. Las categorías de sujeto y objeto surgen ellas mismas históricamente. Pero precisamente en ellas la interpretación es capaz de atrapar la figura histórica de Kierkegaard, que se desvanece en lo general-humano siempre que es preguntada por el ,proyecto del existente'."482 Enfatizo de nuevo la concreción de la metáfora de la 'escritura' con que las tesis de la cosificación y alienación son interpretadas por Wiesengrund y su lejanía frente a las clásicas filosofías de la historia. Wiesengrund afirma que las categorías de sujeto y objeto surgen históricamente y en cada momento se hallan en distintas configuraciones, por ello, la interpretación y la crítica de las metáforas utilizadas por Kierkegaard en este caso son las que determinan concretamente esta configuración. En el caso de Kierkegaard, la interpretación crítica de Wiesengrund expresa qué es exactamente el sujeto como interioridad y qué lugar ocupa frente al objeto, "poder hostil". Dicho con Hegel se trata de interpretar críticamente la "posición del pensamiento frente a la objetividad" pero Adorno no lo hace de un modo general sino en la interpretación crítica de las metáforas como historianatural.

⁴⁸² "Was Kierkegaard den Zerfall mit den Grundverhältnissen menschlichen Daseins nennt, heißt in der philosophische Sprache seiner Zeit Entfremdung von Subjekt und Objekt. Von ihr hat die kritische Interpretation Kierkegaards auszugehen. Nicht als ob sie, in ontologischem 'Entwurf', die Struktur von Dasein als eine von 'Subjekt' und 'Objekt' dachte. Die Kategorien Subjekt und Objekt entspringen selber geschichtlich. Aber gerade in ihnen vermag Interpretation der geschichtlichen Figur Kierkegaards habhaft zu werden, die ins Allgemein-Menschliche zerrinnt, wofern nach dem 'Daseinentwurf' gefragt wird." 2, 42. La tesis marxista de la alienación es introducida en K2 porque es precisamente en este tiempo cuando Wiesengrund empieza a leer tanto a Marx como a Hegel. En K1 todavía afirma una tesis similar sirviéndose del historicismo de Dilthey que para el Wiesengrund del K2 ya no es aceptable.

Dialéctica como conocimiento de la cifra

Kierkegaard llama dialéctica al movimiento que realiza la interioridad para acceder al sentido del texto sagrado que en el momento histórico en que escribe Kierkegaard aparece como cifra. “El movimiento, que ella [la interioridad] realiza desde sí y en sí para acceder al sentido es lo que Kierkegaard piensa con el término dialéctica. Esta no puede ser pensada desde la base como una dialéctica de sujeto y objeto, porque la objetividad con contenidos en ningún momento es conmensurable con la interioridad. Ella se mueve entre la interioridad y su 'sentido', que ella contiene en sí, sin disolverse en él, y él mismo no se disuelve en la inmanencia de la interioridad.”⁴⁸³ Dialéctica es el movimiento que ha de hacer una interioridad para acceder al sentido del texto devenido cifra. Esa dialéctica, a diferencia de la hegeliana, no se mueve entre sujeto y objeto, razón y mundo, sino en la propia interioridad⁴⁸⁴. Kierkegaard elimina directamente la realidad como “poder hostil”⁴⁸⁵ y erige frente a ella a una interioridad que se cree libre. Pero Wiesengrund advierte que en esta concepción de la dialéctica tanto la interioridad - el sujeto – como el sentido – que está en lugar del mundo – permanecen abstractos. “Por eso la concreción ética permanece abstracta como el acto mítico: puro 'elegir de la elección'. Esta elección constituye el esquema de

⁴⁸³ „Die Bewegung, welche sie vollzieht, aus sich heraus und in sich den ‚Sinn‘ wiederzuerlangen, bedenkt Kierkegaard mit dem Terminus Dialektik. Diese kann von Anbeginn nicht als Subjekt-Objekt-Dialektik gedacht werden, da inhaltliche Objektivität nirgendwo der Innerlichkeit kommensurabel wird. Sie trägt sich zu zwischen der Subjektivität und deren ‚Sinn‘, den sie in sich enthält, ohne in ihm aufzugehen, und der selber nicht aufgeht in der Immanenz von ‚Innerlichkeit‘.“ 2, 46

⁴⁸⁴ Una de las frases de Hegel que resumen esta tesis podría ser el principio del apartado sobre el Espíritu de la *Phänomenologie des Geistes*: “La razón es Espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (Realität) y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.” Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. Cit., p. 259.

⁴⁸⁵ La eliminación de la realidad histórica como poder hostil es también un supuesto – silenciado – de la mayoría de las hermenéuticas del sentido o de la recepción que se mueven por ello entre los polos texto (sensato) y sujeto.

toda la dialéctica kierkegaardiana.”⁴⁸⁶ Los polos de la misma son un sujeto que Kierkegaard denomina “interioridad” y el sentido devenido cifra en el mundo pero alcanzable en el “salto a la trascendencia” en que seguiría descansando un sentido que se ha perdido en la inmanencia histórica. Lo que Hegel llama Espíritu Objetivo y sus figuras de segunda naturaleza, queda eliminado por Kierkegaard cuando su dialéctica niega el mundo externo y espera encontrar el sentido en la dialéctica de la interioridad y el “elegir la elección” que le permite el salto a la trascendencia sensata. *“El mundo externo es para él algo que ni es producido por el sujeto, ni existe como independientemente del sujeto. Más bien: se suprime.”*⁴⁸⁷ El movimiento que hace la interioridad kierkegaardiana para rescatar el sentido no es una dialéctica entre sujeto y objeto, ya que el objeto, el Espíritu Objetivo, ha sido eliminado. Así, la concepción kierkegaardiana de la dialéctica como movimiento de la interioridad para alcanzar el sentido es interpretada críticamente por Wiesengrund. El supuesto movimiento dialéctico en Kierkegaard es entre sujeto y un sentido que está en la trascendencia. La dialéctica en Kierkegaard es un movimiento entre la subjetividad, la interioridad que se encierra en sí misma ante la amenaza de una realidad que ésta considera “hostil”, y el sentido, que tras la decadencia histórica y el devenir cifra de la ontología sólo puede alcanzarse según Kierkegaard en el salto a la trascendencia. A pesar de reconocer su carácter cifrado, Kierkegaard acaba postulando el salto en la fe que accedería a lo sensato. El esquema de esta dialéctica en Kierkegaard es “elegir una elección” desde la interioridad que ha de llevarla, en la “ocasión” y mediante el “salto”, a la trascendencia. La dialéctica transcurre en Kierkegaard entre la interioridad que sólo tiene acceso al sentido con el salto a la trascendencia,

⁴⁸⁶ “Darum bleibt die ethische Konkretion so abstrakt wie der mythische Akt: bloßes ‘Wählen des Wählens’. Dies Wählen bildet das Schema aller Kierkegaardschen Dialektik.” 2, 47

⁴⁸⁷ “Die Aussenwelt ist ihm weder produziert vom Subjekt, noch als subjekt-unabhängig selbständig. Vielmehr: sie fällt weg.” Ts 0432, 60.

transcendencia que casi como no-lugar descifra el texto cifrado al contener inmutable ese sentido perdido históricamente. Esta dialéctica se puede caracterizar como subjetiva y trascendente y, su confianza en que en lo trascendente se hallaría el sentido la separa radicalmente de lo que Wiesengrund pretende con su interpretación históriconatural. El Espíritu Objetivo desaparece de ella, el objeto desaparece de esta dialéctica que se mueve entre sujeto y sentido y es por ello para Wiesengrund abstracta en tanto que excluye la historia y con ella la realidad. Pero veremos con Wiesengrund que la realidad desaparece de esta dialéctica en Kierkegaard dejando huella.

Pecado original como historicidad

Dentro de esta dialéctica de interioridad y sentido, y para defender la libertad de la interioridad frente a los “poderes hostiles”, Kierkegaard niega el Espíritu Objetivo y la historia. Coherentemente con esto no desarrolla en su pensamiento ninguna filosofía de la historia. Pero en *El concepto de angustia*, en el que Kierkegaard trata el concepto de persona, Wiesengrund descubre una contradicción en su modo de relacionar a la persona con la especie humana a propósito del pecado original y con ello una conexión entre la interioridad y la historia, entre sujeto y el objeto que Kierkegaard quería expulsar de su filosofía. La interpretación crítica de la metáfora de ‘pecado’ en Kierkegaard permite a Wiesengrund descifrar la función que el lenguaje tiene en la filosofía de Kierkegaard y el modo en que éste, de acuerdo con lo dicho a propósito del lenguaje como historianatural, es el punto en que conecta la interioridad con lo histórico. Wiesengrund descubre una “ambivalencia”⁴⁸⁸ en el concepto de pecado

⁴⁸⁸ Esta „ambivalencia“ es la misma que expuse en los primeros capítulos al hablar de la ambivalencia de las palabras originarias” a propósito de Freud y la historianatural.

en Kierkegaard. El 'pecado' de Adán, que daría pie al desarrollo del devenir histórico de la especie tras su expulsión del paraíso, es entendido por Kierkegaard no históricamente, sino como condición de posibilidad de la existencia histórica del hombre. Con ello, el 'pecado original' se convierte en condición de la historia concebida como "historicidad". Pero, en tanto que condición de posibilidad, el 'pecado original' que, como historicidad, posibilita la historia, es él mismo ahistórico, convirtiéndose así paradójicamente en característica antropológica de la especie hombre. El pecado como historicidad se convierte en posibilidad del ser histórico. Para Wiesengrund, el precio que ha de pagar esta tesis es la consecuencia de que si con el pecado original Adán determina ontológica y antropológicamente a la especie humana en tanto que pecadora y por ello marcada por la historicidad, el propio Adán, el primer pecador y por tanto condición de posibilidad de esa pecaminosidad histórica del hombre, quedaría fuera de la especie humana convirtiéndose él mismo, en tanto que primer hombre, en algo ahistórico. El primer hombre, que determinaría la especie en tanto que histórica, se convierte en antropología, en sentido de algo constante más allá de la historia. Esta concepción de Adán como condición de posibilidad de la existencia de la especie en el tiempo es sometida a una crítica muy similar a la que expusimos en el capítulo 1 y 3 respecto al concepto de historicidad de la ontología de Heidegger.

"En él [Kierkegaard] hay dos conceptos distintos de historia de base. Es decir, de un lado Kierkegaard le quita a la historia todas las determinaciones cualitativas y la convierte en un movimiento, en temporalidad abstracta, igual que la dirección más nueva de la fenomenología intenta ontologizar la historia. Por ello él ejemplifica la historia en un fenómeno prehistórico y, como prehistórico, exterior a la historia: Adán. Él no puede para Kierkegaard 'condicionar la pecaminosidad como consecuencia', porque si no él estaría 'fuera de la especie y de la historia -; lo que estaría contra el 'concepto': el concepto abstracto general del hombre histórico en general. Precisamente la determinación, es decir,

lo que en realidad hace la verdadera historicidad, la del significado cualitativo de los hechos intrahistóricos, es excluida por Kierkegaard.”⁴⁸⁹

Así esta historia no es sino un mero concepto general de historicidad, que además se ontologiza como prehistoria excluyéndose de ese modo lo particular y concreto que constituye para Wiesengrund el verdadero contenido de la historia⁴⁹⁰. Y el primer hombre y primer pecador, Adán, queda expulsado no sólo del paraíso, sino de la propia especie y del tiempo. La interpretación crítica de Wiesengrund de ese concepto de ‘pecado’ descubre pues el carácter abstracto del lenguaje en Kierkegaard: El ‘pecado’ de Adán como condición de posibilidad de la especie como historicidad es ahistórico y tanto la historicidad como el lenguaje abstractos.

La literalidad de ‘pecado’

Más allá de esa crítica concepción del ‘pecado’ de Adán como condición abstracta de la historia entendida como historicidad, Wiesengrund descubre una “trampa” que le permite conectar la filosofía de Kierkegaard con la historia

⁴⁸⁹ “Ihm liegen zwei verschiedene Begriffe von Geschichte zugrunde. Einmal nämlich entzieht Kierkegaard der Geschichte alle qualitativen Bestimmungen und macht sie zu einer Bewegung in abstrakter Zeitlichkeit, so wie die jüngste Richtung der Phänomenologie Geschichte selber zu ontologisieren trachtet. Darum exemplifiziert er Geschichte an einem urgeschichtlichen und als urgeschichtlich aussergeschichtlichen Phänomen: Adam. Der darf für Kierkegaard nicht ‚die Sündhaftigkeit als Konsequenz bedingen‘, weil er sonst ‚ausserhalb des Geschlecht‘ und der Geschichte – stünde; was gegen den ‚Begriff‘ stritte: den abstrakten Allgemeinbegriff des geschichtlichen Menschen überhaupt. Gerade die Bestimmung also, welche in Wahrheit echte Historizität ausmacht, die der qualitativen Bedeutung innergeschichtlichen Tatsachen, wird von Kierkegaard ausgeschlossen.“ 2, 51

⁴⁹⁰ El concepto de “particular” en Adorno y sus diferencias con el “existente” y su relación con la historia debería ser investigado en este punto de un modo más concreto. Sólo a modo de dirección en que podría ir esta investigación la parte sobre “*Weltgeist und Naturgeschichte*” de *Negative Dialektik* en la que Adorno contraponen ese particular a la idea general de la historia como espíritu del mundo de Hegel. La intención originaria de esta tesis de doctorado era abordar ese texto, pero las limitaciones humanas y temporales me obligan a dejarlo para investigaciones posteriores.

concreta, a pesar de que el danés pretende apartarla de su interioridad como “poder hostil”. Una trampa que remite a la tesis del lenguaje como historianatural que expuse a partir de *Jargon der Eigentlichkeit* en el capítulo anterior.

*“Por otro lado se impone en Kierkegaard la historia se concreta en una región en que historia y subjetividad se encuentran sin que a la persona le sea posible ignorarla; en la que incluso el yo sin objeto en su propia dialéctica permanece encadenado por la historia. Esa región es únicamente la del lenguaje.”*⁴⁹¹

“Por otro lado se impone en su filosofía la historia real. Incluso el yo sin objeto y su historia inmanente están encadenado a la objetividad histórica. Kierkegaard rinde cuenta de ello desde el lenguaje.”⁴⁹²

La versión de K2 es mucho más categórica. La tesis de Wiesengrund es que la interioridad kierkegaardiana a pesar de querer excluir toda la historia externa en tanto que hostil, se ha de servir no obstante del lenguaje que es histórico. Y por tanto, también la dialéctica entre interioridad y “salto a la trascendencia” que ha de acceder al sentido ha de servirse del lenguaje con el que la interioridad conecta irremediabilmente con la historia. Ese lenguaje tiene, como Espíritu Objetivo y en su literalidad, una existencia histórica independiente de esa interioridad y por supuesto, una existencia que no es trascendente – por mucho que para Kierkegaard el sentido lo sea – pero sí históricamente objetiva. La clave que permite a Wiesengrund esta crítica en Kierkegaard es hiperbólicamente concreta y está en su interpretación históriconatural de otro concepto de ‘pecado’ utilizado por Kierkegaard para dar cuenta de la historicidad de la especie

⁴⁹¹ *“Andererseits setzt bei Kierkegaard konkrete Geschichte sich durch in einer Region, in der Geschichte und Subjektivität sich begegnen, ohne dass es der Person gelingen könnte, sie zu vergleichgültigen; in der selbst noch das objektlose ich in der eigenen Dialektik an die Objektivität von Geschichte gekettet bleibt. Diese Region ist einzig die der Sprache.”* Ts 0432, 7

⁴⁹² **“Zum anderen setzt in seiner Philosophie reale Geschichte sich durch. Noch das objektlose Ich und seine immanente Geschichte ist gekettet an historische Objektivität. Davon legt Kierkegaard Rechenschaft sich ab angesichts der Sprache.”** 2, 51-52

tras la expulsión del paraíso. “Pero la paradoja de la concepción del lenguaje como algo al mismo tiempo histórico y suprahistórico tiene como consecuencia que el concepto de pecado, cuyo contenido para Kierkegaard sólo varía cuantitativamente en la historia, cualitativamente se anticipa a toda la historia, que a través del lenguaje se determina también cualitativa-históricamente. Ya que la ‘inocencia’ de todas las generaciones posteriores, que según su teoría sólo llegaría a la esfera del pecado a través del ‘salto cualitativo’, dispone al mismo tiempo a través del lenguaje de un concepto de pecado, que le han transmitido las generaciones. Kierkegaard sólo sabe salvarse del dilema mediante la afirmación psicológica y carente de fuerza, de que toda la inocencia posterior, cuando habla de pecado, en realidad no sabe absolutamente nada de lo que se quiere decir con eso.”⁴⁹³ De acuerdo con esta tesis, es la literalidad de su concepto de pecado, la existencia del concepto de pecado para que las generaciones posteriores a Adán comprendan lo que es la inocencia, el modo concreto en que la interioridad conecta necesariamente con el lenguaje y con la historia. Wiesengrund descubre que Kierkegaard, por mucho que quiera concebir el pecado original como condición de posibilidad de la historicidad y colocarlo fuera de la historia, al utilizar el concepto de ‘pecado’ cae en la “trampa” de la historia. Pues en el lenguaje del que se ha de servir incluso la interioridad que pretende negar el Espíritu Objetivo, se expresa la historia. Ya que, por ejemplo, el concepto de inocencia sólo resulta comprensible a las generaciones posteriores a

⁴⁹³ “Die Paradoxie der Auffassung von Sprache als einem zugleich Geschichtlichen und Übergeschichtlichen hat aber zur Konsequenz, daß der Begriff der Sünde, dessen Inhalt für Kierkegaard in Geschichte bloß quantitativ variiert, qualitativ jedoch aller Geschichte vorgesetzt ist, durch Sprache auch qualitativ-geschichtlich sich bestimmt. Denn die “Unschuld” jeder späteren Generation, die nach seiner Theorie nur durch den ‘qualitativen Sprung’ in die Sphäre der Sünde kommt, verfügt zugleich in der Sprache über einen Begriff von Sünde, welchen die Generationen ihr vermacht haben. Dem Dilemma weiß Kierkegaard sich zu entziehen allein durch die kraftlos-psychologische Behauptung, daß jene späte Unschuld, wenn sie von Sünde rede, in Wahrheit gar nicht wisse, was eigentlich damit gemeint sei.” 2, 52-53

Adán cuando se compara o en contradicción con un concepto de pecado que ha sido transmitido históricamente mediante lenguaje de unas generaciones a otras⁴⁹⁴. La literalidad del lenguaje, su objetividad histórica, la objetividad que por ello expresa 'pecado' lo hace algo ontológico e histórico, históriconatural. Kierkegaard intenta eludir la consecuencia de aceptar esta objetividad histórica propia del lenguaje diciendo que en verdad, las generaciones posteriores a Adán no entienden lo que significa el concepto de 'inocencia'. Pero aunque intente intencionadamente eludir la consecuencia, para Wiesengrund es innegable que en el uso del lenguaje, en este caso sus dos concepciones de 'pecado', la historia acaba colándose en la filosofía de Kierkegaard. "Cuando el lenguaje es forma de comunicación de la pura subjetividad y al mismo tiempo, paradójicamente, se expone a sí mismo como histórico-objetivo, entonces en él la interioridad sin objeto es alcanzada por la dialéctica exterior. A pesar de la tesis de la abstracción y contingencia del mundo de las cosas, la interioridad no puede librarse de él: en la 'expresión' y su figura histórica chocan ambos."⁴⁹⁵ En ese concepto de 'pecado' la interioridad que pretende expulsar de sí a la historia es atrapada por la dialéctica exterior. La "dialéctica de la comunicación", incluso cuando lo único que quiere es comunicar, se ha de servir del lenguaje, un lenguaje que, como historianatural, existe en su literalidad – como existía el texto sagrado – independientemente de ella y "expresa" - cifrado – algo concreto de una situación

⁴⁹⁴ Aunque excede las pretensiones de este trabajo, sería interesante comparar la dialéctica que expone aquí a través de la contradicción entre 'pecado' e 'inocencia' en el lenguaje como historianatural con el método dialéctico hegeliano así como con "*Der Gegensinn der Urwörter*" de Sigmund Freud.

⁴⁹⁵ „Wenn Sprache Form der Mitteilung purer Subjektivität ist und zugleich paradox als historisch-objektiv sich darstellt, dann wird in ihr objektlose Innerlichkeit von der auswendigen Dialektik erreicht. Trotz der Thesis von der Abstraktheit und Kontingenz der Dingwelt vermag Innerlichkeit dieser nicht gänzlich sich zu entziehen: im ‚Ausdruck‘ und seiner geschichtlichen Figur stoßen sie zusammen.“ 2, 53 s.

histórica⁴⁹⁶. Es la “literalidad” de las palabras de la que necesariamente ha de servirse la interioridad en la “comunicación”. El lenguaje que utiliza la interioridad es historianatural y por ello en él la interioridad entra en conexión con la dialéctica objetiva. Esta concepción del lenguaje como historianatural, como lugar de conexión de la “interioridad sin objeto” con la historia, es la que descifra en último término por qué el objeto de la interpretación de Wiesengrund en los dos libros sobre Kierkegaard son las metáforas esparcidas en la obra del danés. Ellas son lenguaje como historianatural, y por ello lo que va más allá tanto de los significados que subjetivamente Kierkegaard intenta introducir en ellas como de los que se les puede atribuir desde la aparente coherencia de la lógica de las esferas. Las metáforas, como lenguaje y en tanto que tal expresión cifrada de la historia son, en su literalidad, el objeto de la interpretación de Wiesengrund. Pues metáforas en su literalidad son las que expresan, como la cifra en la literalidad del texto sagrado o los síntomas en el psicoanálisis freudiano a nivel subjetivo, una situación histórica concreta. Por ello, en las metáforas literales que utiliza la interioridad kierkegaardiana para comunicarse, se expresa a su vez de un modo concreto lo histórico, por mucho que la interioridad quiera negar la historia externa. Por ello las metáforas en la filosofía de Kierkegaard son el objeto de la interpretación y de crítica de Wiesengrund y no pueden entenderse, como expuse en el capítulo 7, como algo meramente poético sin relación con la verdad y la realidad. Esas metáforas en tanto que lenguaje expresan algo objetivo y real y son interpretadas críticamente por Wiesengrund para ver su contenido de verdad. La

⁴⁹⁶ El supuesto “giro lingüístico” realizado por Habermas y seguido por otros muchos para salir de la supuesta “filosofía de la conciencia” en que permanecería la filosofía de Adorno, cae en la misma trampa que Kierkegaard. En primer lugar, porque no se puede afirmar que Adorno, después de lo expuesto no tenga en cuenta el papel del lenguaje. En segundo lugar – y lo que hace más absurdo el ‘giro lingüístico’ de Habermas, porque la razón comunicativa es alcanzada, igual que Kierkegaard, por la “dialéctica exterior” de la que se ha de servir la “razón comunicativa.” Volveré a ello en la conclusión a este trabajo

interpretación y crítica de Wiesengrund descifrarán en estas metáforas tanto lo histórico como lo mítico, como expondré a continuación.

10. LA IMAGEN DIALÉCTICA ,INTÉRIEUR'

“Heimat ist das Entronnensein” / “Patria es haberse salvado”
Dialektik der Aufklärung

“Ursprung ist das Ziel” / “El origen es el fin”
K. Kraus

Esa mujer que lloraba en mi cuarto ¿era el recuerdo de un poema o de uno de los días de mi vida?
José Ángel Valente

La 'situación'

Wiesengrund interpreta la metáfora kierkegaardiana de la ‘situación’ de acuerdo con lo dicho a propósito de la interpretación históriconatural en el capítulo anterior. La metáfora ‘situación’ en tanto que lenguaje históriconatural es expresión lingüística concreta de una determinada situación histórica objetiva, aunque cifrada. “La situación no es para Kierkegaard, como para Hegel, la historia objetiva, inteligible a través de la construcción en el concepto, sino solamente [inteligible] a través de la decisión espontánea del hombre autónomo. En ella busca Kierkegaard, hablando idealistamente, la indiferencia de sujeto y objeto.”⁴⁹⁷ De acuerdo con lo dicho en el fragmento anterior a propósito del lenguaje como “trampa” de la interioridad, la realidad histórica de la época en la que escribe Kierkegaard es interpretada por Wiesengrund gracias a la metáfora ‘situación’. Para el Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* la realidad histórica todavía es “inteligible a través de la construcción en conceptos” porque se supone que es racional. Kierkegaard ya no supone esa racionalidad y por ello rechaza la historia

⁴⁹⁷ “Situation ist für Kierkegaard nicht, wie für Hegel die objektive Geschichte, durch Konstruktion in Begriff faßbar, sondern allein durch die spontane Entscheidung des autonomen Menschen. In ihr sucht Kierkegaard, idealistisch gesprochen, die Indifferenz von Subjekt und Objekt.” 2, 57

que convierte en algo que la interioridad autónoma pueda comprender mediante “decisión espontánea”, decisión que ya no es completamente racional. Este sería el modo, dicho con Lukács, en que el propio Kierkegaard “kierkegaardiza la filosofía de la historia hegeliana.” Lo que le preocupa a Wiesengrund aquí no es directamente la historia en tanto que realidad objetiva, sino el modo en que podemos dar cuenta de ella en conceptos, lingüísticamente. El modo en que logramos la “expresión” de contenidos históricos mediante el lenguaje⁴⁹⁸. O inversamente: el modo en que por ejemplo la metáfora ‘situación’ usada por Kierkegaard es expresión – inintencionada – de una realidad objetiva que la distingue de la que describe conceptual y racionalmente el fenomenólogo Hegel. Por eso, y de acuerdo con la tesis del lenguaje como momento de conexión de la interioridad con el Espíritu Objetivo, Wiesengrund llega a esta paradoja que concreta la tesis de por qué son las metáforas utilizadas por Kierkegaard en tanto que lenguaje las que expresan inintencionalmente esa realidad histórica que Kierkegaard pretendía negar en su filosofía para defender la libertad de la interioridad. La paradoja consiste en que es precisamente la reflexión de esa interioridad que niega el Espíritu Objetivo, la que expresa, en el lenguaje del que toda reflexión necesita, esa realidad objetiva.

“Ahora, es en el momento de la reflexión en el que está dada la idiosincrática forma de aparición que experimenta la realidad histórica en la 'situación' de Kierkegaard. Medido desde la realidad histórica, el desarrollo del momento de la situación en Kierkegaard quiere decir: cuanto más duramente la subjetividad concreta se desprende de la alteridad heterónoma e incualificada, tanto más se concretiza la alteridad misma indirectamente en la 'reflexión'. El curso del proceso tiene el mismo sentido que el del desarrollo filosófico de Kierkegaard. Cuanto más radicalmente el movimiento dialéctico de Kierkegaard se encierra en sí mismo, con la renuncia de toda realidad exterior, [...], tanto mejor dibuja plásticamente

⁴⁹⁸ Parece una obviedad, pero mayoría de recepciones de la historianatural como derivada de las filosofías de la historia de gran formato hegelianas o marxistas no han advertido esto. Tampoco los estudios dedicados a la idea de interpretación en Adorno.

los perfiles de la realidad externa, ante la que el movimiento dialéctico rebota cada vez con mayor fuerza y que con ello tiene un efecto siempre más fuerte en él."⁴⁹⁹

O en la versión de K2 que Wiesengrund reformula completamente:

"Como reflexión, la situación histórica aparece en la 'situación' de Kierkegaard. Y por cierto de un modo reflejo, reflejada por el entendimiento literalmente (*wörtlich*). Cuanto más duramente la subjetividad se desprende del mundo externo heterónomo, inculificado o en sí malo, tanto más claramente lo acuña mediatamente en sí como 'reflexionado'. Precisamente cuando su dialéctica inmanente choca con la realidad externa, esta realidad tiene efecto en la dialéctica y ésta última dibuja plásticamente los perfiles del mundo externo."⁵⁰⁰

La interpretación de Wiesengrund de la 'situación' descubre que Kierkegaard, a diferencia de Hegel, ya no confía en la racionalidad del Espíritu Objetivo y la posibilidad de describirlo en conceptos como hace la *Phänomenologie des Geistes*. La 'situación' intenta eliminar ese mundo histórico que ha devenido malvado. La paradoja que descubre Wiesengrund es que, cuanto más intenta Kierkegaard negar la realidad en tanto que "poder hostil" en la 'situación', mejor la dibuja plásticamente la reflexión en el lenguaje. Esta paradoja nos da una clave para comprender por qué la interpretación históriconatural de Wiesengrund descubre en la metáfora 'situación' en tanto la expresión de la realidad histórica

⁴⁹⁹ *"Im Moment der Reflexion nun ist die eigentümliche Erscheinungsweise angelegt, die die geschichtliche Realität in Kierkegaards "Situation" erfährt. Gemessen an der geschichtlichen Wirklichkeit will die Entwicklung des Moments der Situation bei Kierkegaard sagen: je härter die allein konkrete Subjektivität von der heteronomen und unqualifizierten Andersheit abstösst, um so mehr konkretisiert sich indirekt, in 'Reflexion', die Andersheit selber. Der Gang des Prozesses ist gleichsinnig dem von Kierkegaards philosophischer Entwicklung. Je radikaler Kierkegaards dialektische Bewegung unter Preisgabe aller äusseren Realität [...] in sich zurückgeworfen wird, um so plastischer zeichnet sie die Konturen der Aussenwelt ab, von der sie mit immer grösserer Macht zurückprallt und die damit in sie immer stärker hineinwirkt."* Ts 0421, 81

⁵⁰⁰ **"Als Reflexion erscheint die geschichtliche Wirklichkeit in Kierkegaards 'Situation'. Und zwar reflektiert, zurückgeworfen im wörtlichen Verstand. Je härter die Subjektivität von der heteronomen, unqualifizierten oder gar schlechten Außenwelt in sich zurückprallt, um so klarer prägt mittelbar, als 'reflektierte' die Außenwelt in sich aus [...] Erst wenn seine immanente Dialektik von der äußeren Realität [...] abstößt, wirkt jene in sie hinein und sie zeichnet plastisch die Konturen der Außenwelt nach."** 2, 57

concreta que Kierkegaard pretende negar. Lo negado aparece reflexionado – que no reflejado – por la interioridad en el lenguaje, en las palabras que utiliza Kierkegaard y que al mismo tiempo expresan su distancia respecto a la realidad⁵⁰¹. En la metáfora 'situación', la interpretación de Wiesengrund ve la expresión cifrada de la realidad histórica y del lugar que la interioridad – el sujeto – ocupa en ella. O dicho en términos filosóficos más clásicos: Es la interpretación concreta de la metáfora 'situación' la que permite a Wiesengrund descifrar la relación concreta entre sujeto y objeto en el momento histórico en que escribe Kierkegaard, la "posición del pensamiento frente a la objetividad". "Pero la razón real en lo existente que es liberada en la situación no es otra que el conocimiento de la cosificación de la vida social, la alienación de la realidad respecto del hombre en tanto que ésta sólo se le acerca como mercancía. Eso explica el vestigio de la relación de sujeto y objeto en Kierkegaard. En su filosofía, el sujeto cognoscente puede alcanzar tan poco a su correlato objetivo como tan poco están dadas las cosas en su inmediatez. Kierkegaard ha reconocido la miseria del estado altamente capitalista. Él se posiciona contra él en nombre de la inmediatez perdida, que él protege en la subjetividad. Él no analiza ni la necesidad y derecho de la cosificación, ni la posibilidad de su corrección."⁵⁰² La interpretación de Wiesengrund de lo que expresa la 'situación' es que sólo a través de la reflexión

⁵⁰¹ De nuevo señalar que habría que profundizar en las relaciones que este momento en que lo negado aparece reflexionado en el lenguaje podría tener con la dialéctica negativa.

⁵⁰² "Der Realgrund im Bestehenden aber, der in der 'Situation' freimacht, ist kein anderer als die Erkenntnis der Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens, des Menschen von einer Wirklichkeit, die bloß noch Ware an ihn herangebracht wird. Das klärt den Ansatz der Subjekt-Objekt-Relation bei Kierkegaard. In seiner Philosophie kann das erkennende Subjekt sein objektives Korrelat so wenig erreichen wie in einer ökonomischen Realität von Tauschwerten besetzten Gesellschaft den Menschen die Dinge in ihrer ‚Unmittelbarkeit‘ zugänglich sind. Die Not des beginnenden hochkapitalistischen Zustands hat Kierkegaard erkannt. Ihr stellt er sich entgegen im Namen der verlorenen Unmittelbarkeit, die er in Subjektivität behütet. Er analysiert weder Notwendigkeit und Recht der Verdinglichung noch die Möglichkeit ihrer Korrektur." 2, 59

lingüística y la distancia que ambos implican frente a la realidad histórica se pueda acceder a ésta. La creencia en que sería posible acceder a la realidad en su inmediatez es mero mito, tan mítica como la tesis de la racionalidad de lo real de Hegel. La interpretación de Wiesengrund de la metáfora de la ‘situación’ de Kierkegaard descifra – de un modo concreto y mediante la reflexión y lenguaje – la cosificación de la realidad en que escribe Kierkegaard y su alienación respecto de ella. Pero insisto: de un modo concreto y gracias a la interpretación de la metáfora ‘situación’ en tanto que lenguaje como historianatural que hace que la interioridad, precisamente la distancia de la reflexión y el lenguaje, “dibuje plásticamente los perfiles del mundo externo”. Poco tiene esta interpretación de la metáfora que expresa concretamente relación de sujeto y objeto como cosificación y alienación con el modo en que la filosofía de la historia de gran formato que es *Geschichte und Klassenbewußtsein* afirma de un modo general y con necesidad histórica estas tesis⁵⁰³. No es que Wiesengrund esté afirmando desde una filosofía de la historia de gran formato la tesis de la cosificación y alienación, sino que la interpretación de Wiesengrund de la metáfora de la ‘situación’ en Kierkegaard es la que descifra lo concreto del sujeto alienado y lo abstracto del objeto cosificado en la realidad histórica en la que escribe el filósofo danés. No me gusta la expresión “giro lingüístico” por lo desgastada que está: pero aquí podríamos decir que se produce una especie de giro lingüístico que

⁵⁰³ En su estudio sobre “Cosificación”, Axel Honneth, hace un análisis de la “cosificación” en que estudia este concepto en Lukács, Heidegger y una exótica mezcla de filosofía analítica. Aunque no puedo exponer aquí exhaustivamente mi crítica, Honneth sigue haciendo una lectura ontológica fuerte de la cosificación, muy cercana a la de Lukács – lo que le permite por cierto el paralelismo con Heidegger -. Lo problemático y en lo que Honneth sigue en la tradición Habermasiana es su tesis de que la “cosificación” sería superable dado el “primado del reconocimiento”. Interesante por cierto es que, aun siendo Honneth miembro, con habermas, de la Segunda Generación en Teoría Crítica de la Sociedad, deje en este estudio fuera tanto a Marx como a Adorno. Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

incorpora elementos considerados tradicionales en la filosofía de la historia marxista. Un giro lingüístico que se produce no a voluntad – como de Heidegger, Wittgenstein o el propio Habermas – sino a partir del del carácter histórico y no voluntario del lenguaje –. Es la interpretación de las metáforas concretas lo que permite a Wiesengrund descubrir la concreta alienación de la interioridad y la cosificación de la realidad histórica en el momento histórico en que escribe Kierkegaard. En “Die Aktualität der Philosophie”, Wiesengrund ya relaciona la actualidad de la filosofía como interpretación con el materialismo: “Interpretación de lo carente de intención a través de la agrupación de los elementos aislados analíticamente e iluminación de lo real por la fuerza de esa interpretación: ese es el programa de todo conocimiento verdaderamente materialista.”⁵⁰⁴ Lo materialista es pues la interpretación de metáforas “carentes de intención” como la de ‘situación’, que en su inintencionalidad, expresan lo histórico contenido en el lenguaje.

‘Reflexionar’ la mercancía

Wiesengrund al final de “Die Idee der Naturgeschichte” después de exponer la relación de esta idea con las filosofías de Lukács y Benjamin: “Quería todavía hablar de las relaciones de estas cosas con el materialismo histórico, pero sólo puedo decir aquí esto: no se trata de una ampliación de una teoría por otra, sino de la interpretación inmanente de una teoría. Me coloco por decirlo de alguna manera como la instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que mostrar que lo expuesto es sólo una interpretación de determinados elementos

⁵⁰⁴ “Deutung des Intentionlosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis.“ 1, 336

de la dialéctica materialista.”⁵⁰⁵ En los fragmentos que siguen, intentaré construir cómo podría entenderse en los dos libros sobre Kierkegaard esa interpretación de Wiesengrund de “determinados elementos de la dialéctica materialista”. La metáfora del ‘reflexionar’ utilizada por Kierkegaard es expuesta por Wiesengrund en relación a algunos elementos del materialismo histórico. “Pero de hecho él [Kierkegaard], a pesar de que está alienado de las relaciones sociales más que ningún otro pensador idealista, ha tomado nota de la relación de cosificación y forma mercancía en una metáfora que sólo necesita tomarse literalmente (*wörtlich*) para corresponder con las teorías marxistas.”⁵⁰⁶ De nuevo es la literalidad de la metáfora utilizada por Kierkegaard la que para Wiesengrund expresa de forma cifrada, lo que el marxismo - otra cosa es Marx, como veremos luego - afirma como tesis general de filosofía de la historia⁵⁰⁷. La retirada a la interioridad es interpretada por Wiesengrund como reacción ante la “situación”, es una reacción a la “cosificación” (*Verdinglichung*) y a la alienación (*Entfremdung*) de los hombres en una realidad que ya no es accesible en su inmediatez, puesto que ha devenido históricamente mercancía. Pero la tesis se afirma - insisto - a través de la interpretación de la metáfora de la 'situación' que, evidentemente, nada tiene que ver con la filosofía de la historia de gran formato. Paradójica y

⁵⁰⁵ “Über das Verhältnis dieser Dinge zum historischen Materialismus wollte ich noch sprechen, kann aber hier nur soviel sagen: es ist nicht das der Ergänzung einer Theorie durch eine andere, sondern das der immanenten Auslegung einer Theorie. Ich stelle mich sozusagen als der richterlichen Instanz der materialistischen Dialektik. Es wäre zu zeigen, daß das Vorgetragene nur eine Auslegung von gewissen Grundelementen der materialistischen Dialektik ist.“ 1, 365

⁵⁰⁶ “Aber er hat doch, ob auch den gesellschaftlichen Zusammenhängen fremder als irgendein anderer der idealistischen Denker, das Verhältnis von Verdinglichung und Warenform notiert in einem Gleichnis, das bloß wörtlich genommen werden braucht, um mit marxistischen Theorien zu korrespondieren.“ 2, 59.

⁵⁰⁷ Dirk Braunstein es uno de los pocos autores que conozco que realiza un análisis de los capítulos sobre el ‘intérieur’ y el concepto de ‘interioridad’ de Kierkegaard relacionándolo directamente con teorías marxistas y la filosofía de Marx. Aunque su análisis es muy detallado y exhaustivo, sigue una lectura marxista ortodoxa de la que intento separarme en este trabajo. Dirk Braunstein, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: transcript Verlag 2001.

precisamente, es la lejanía e inaccesibilidad, o en términos marxistas, la “Entfremdung” del sujeto de una realidad devenida mercancía la que hace que la situación sólo pueda ser expuesta a su vez de modo mediato - una mediación casi invertida – mediante la reflexión, siempre concepto y lenguaje. En lo que sigue, Wiesengrund interpreta la metáfora de la reflexión, y esa interpretación de la metáfora es la que le permite a Wiesengrund descifrar la relación entre cosificación y forma mercancía en el momento histórico concreto en que escribe Kierkegaard y que sería una respuesta a la pregunta de “Die Idee der Naturgeschichte”: “Cómo es posible conocer, interpretar, ese mundo alienado, cósico, muerto.”⁵⁰⁸ Es decir, el modo en que es posible el conocimiento de una realidad “hostil”, cosificada, que el marxismo considera posible si se logra construir la forma mercancía: “En el 'Ejercicio' leemos en 1850: “'reflexionar' puede significar en un sentido, que uno se acerca mucho a eso sobre lo que se quiere reflexionar, pero en otro sentido, que uno se mantiene muy alejado, infinitamente alejado, es decir, personalmente. Cuando a uno se le enseña una imagen y se le exige que reflexione, o por ejemplo, cuando uno en la compra reflexiona sobre un trozo de materia, uno se acerca mucho al objeto, en última instancia casi lo toca e incluso lo siente, resumiendo, uno se acerca al objeto tanto como es posible; pero en otro sentido, precisamente en este movimiento, uno sale completamente de sí mismo, se aleja de sí mismo, uno se olvida a sí mismo y nada le recuerda a uno, que es el hombre el que reflexiona sobre la imagen y la materia, y no la imagen y la materia que reflexionan sobre él. Eso quiere decir, en la medida en que yo reflexiono, penetro en el objeto (me hago objetivo), pero salgo o me alejo de mí mismo (dejo de ser subjetivo).”⁵⁰⁹ La

⁵⁰⁸ 1, 356

⁵⁰⁹ “In der 'Einübung' heißt es 1850: “'Betrachten' kann in einem Sinn bedeuten, daß man zu dem, was man betrachten will, ganz nahe tritt, aber in einem anderen Sinne, daß man sich sehr fern,

reflexión, siempre conceptual y por tanto lingüística, funciona en relación a un objeto que ha devenido mercancía de ese modo paradójico. Cuanto el sujeto más se acerca al objeto, es decir, cuando su reflexión – lingüística, énfasis – más cerca está del objeto, es cuando la subjetividad más sale de sí misma y por tanto más objetiva es. O formulado desde el lado del objeto: el objeto se deja conocer tanto más intensamente cuanto menos sujeto haya en la reflexión, cuanto menos proyecte el sujeto sus categorías subjetivas en el objeto, logrando acercarse así más a la objetividad⁵¹⁰. Lenguaje y pensamiento establecen la distancia. Una distancia que Wieselgrund convierte en condición de posibilidad del conocimiento en este momento histórico. *“Con esa visión de la cosificación, Kierkegaard no da sólo con la causa de la propia interioridad aislada sino que se da cuenta de la de los otros. Así, puede conectar la comunicación indirecta, que se convierte en necesaria en la situación de la cosificación, no sólo con la propia subjetividad separada, sino en la psicología verdadera de otros hombres y con ello tiene acceso a la realidad.”*⁵¹¹ No sólo la reflexión lingüística en tanto que está más allá del sujeto le da acceso mediato a la realidad devenida mercancía, sino

unendlich fern hält, nämlich persönlich. Wenn man einem ein Bild zeigt und ihn auffordert, es zu betrachten, oder wenn man z.B. beim Kaufen ein Stück Zeug betrachtet, so tritt man ganz nahe zum Gegenstand, im letzteren Falle faßt und fühlt man ihn sogar an, kurz, man kommt dem Gegenstand so nahe wie möglich; aber in einem anderen Sinne geht man bei dieser Bewegung gerade ganz aus sich heraus, von sich selbst weg, man vergißt sich selbst und nichts erinnert einen daran, da es ja der Mensch ist, der das Bild und das Zeug betrachtet, nicht das Bild und Zeug, das ihn betrachtet. Das will sagen, indem ich betrachte, gehe ich in den Gegenstand ein (ich werde objektiv), aber ich gehe von mir selbst aus oder weg (ich höre auf subjektiv zu sein).“
2, 60

⁵¹⁰ El lema filosófico de la fenomenología husserliana “Zu den Sachen / A las cosas” y a pesar de las radicales diferencias de su filosofía y la de Husserl, sirve a Adorno siempre de guía. Por ejemplo es citado en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*: 5, 55; 5, 131 y 5, 144

⁵¹¹ “Mit solcher Ansicht von Verdinglichung trifft Kierkegaard nicht bloss den Grund der eigenen isolierten Innerlichkeit, sondern wird, in den vergindlichten menschlichen Beziehungen, auch des anderen gewahr. So kann er die indirekte Mitteilung, die in der Situation von Verdinglichung ihm notwendig wird, nicht bloss aus der eigenen abgelösten Subjektivität, sondern in echter Psychologie von anderen Menschen her fundieren und gewinnt damit Zugang zur Realität.“ Ts 0432, 86

que disuelve – sin intención – el problema de las otras mentes y el solipsismo, ya que es mediante la reflexión como la interioridad aislada se da cuenta de que existen otros hombres – conectando así con la realidad y la humanidad. Lo importante en este caso es que es precisamente el lenguaje del que se sirve la reflexión, la metáfora no utilizada intencionalmente, la que es expresión más exacta del objeto y de los otros en tanto que más se aleja de la interioridad⁵¹² en su literalidad.

Marx: la forma mercancía

Aunque Wiesengrund no trata explícitamente la relación del 'reflexionar' con la forma mercancía en los dos libros sobre Kierkegaard, voy a intentar desarrollar la interpretación anterior de la metáfora del 'reflexionar' desde *Das Kapital* de Marx. Creo que ello permitiría además ampliar lo expuesto a propósito de la interpretación de síntomas de Freud de un modo objetivo y material. La hipótesis que trataré de probar en los fragmentos siguientes es que la teorización de Marx de la forma mercancía, interpretada no como tesis general de filosofía de la historia como hace Lukács sino como metáfora, tal y como Wiesengrund interpreta las metáforas en Kierkegaard, podría permitirnos terminar de construir la idea de interpretación históricanatural⁵¹³. La interpretación de la metáfora 'forma mercancía' podría realizar una “corrección” del subjetivismo y la confianza en la racionalización como finalidad de la interpretación psicoanalítica del síntoma en Freud mediante la introducción del Espíritu Objetivo de Hegel y su reformulación materialista por Marx. Del mismo modo podría corregir el supuesto

⁵¹² Cfr. Mercé Rius, *Theodor W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona: Laia 1984, p. 79-100.

⁵¹³ Dirk Braunstein argumenta en este punto en su análisis del 'intérieur' y su relación con el marxismo que tanto Adorno como Benjamin han malentendido de base a Marx. Braunstein, op. Cit., 49 ss.

de racionalidad de lo real de Hegel a través de una lectura freudiana del Espíritu Objetivo como síntoma. Un Espíritu Objetivo como síntoma, pero no entendido en términos psicológicos, como en Freud, sino materialistas. Si en el capítulo anterior eran la dialéctica y la teología las que se complementaban, ahora es el 'fetichismo de la mercancía' el que podría permitirnos corregir el psicoanálisis freudiano y tesis hegeliana de la racionalidad de lo real. La interpretación de la forma mercancía de Marx como metáfora, nos da nuevas claves de por qué es precisamente la metáfora en tanto que imagen no intencional ni sistemática en la filosofía de Kierkegaard la que expresa la situación histórica que Kierkegaard quería expulsar de su filosofía. Si leemos a Marx en *Das Kapital* a propósito del carácter "enigmático" de la forma mercancía, vemos que ese carácter enigmático es comparable al momento de la cifra que se expresa en la metáfora en su literalidad. "¿De dónde surge entonces el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto toma la forma mercancía? Manifiestamente de esa misma forma [...] Lo enigmático de la forma mercancía consiste entonces simplemente en que los hombres reflejan de vuelta los caracteres sociales de su propio trabajo como sociales propiedades naturales de estas cosas, por eso [reflejan de vuelta] también la relación social de los productores respecto a la totalidad como una relación social de objetos existente fuera de ellos. A través de ese *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, cosas sensibles-suprasensibles o sociales."⁵¹⁴ Aunque Wiesengrund no es explícito al respecto, creo que ese *quid pro quo* hace que también en el pensamiento de Kierkegaard, que niega la

⁵¹⁴ "Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsproduktes, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst [...] Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftliche Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtheit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge." Marx, *Das Kapital*, op. Cit., p. 50-51.

historia externa, ésta no aparezca directamente en su filosofía sino sólo en las metáforas lingüísticas que “reflejarían de vuelta” “características naturales sociales de las cosas”. Igual que para Marx “características del trabajo social” no aparecen sino reflejadas de vuelta en la forma mercancía. La historia aparece en el lenguaje objetivo e histórico que Kierkegaard utiliza de un modo cifrado, como naturaleza. Igual que la mercancía expresa como enigma las “sociales propiedades naturales”, las relaciones sociales que están en la base de su producción⁵¹⁵. Y estas “sociales propiedades naturales” aparecen en ella sólo en tanto que forma mercancía igual que, en el caso de Kierkegaard, sólo en tanto que metáfora inintencionalmente utilizada por una interioridad que pretende negar la historia. Pues estas metáforas son, en tanto que historianatural, en tanto que lenguaje literal, expresión, – y sólo en su forma, como lenguaje, igual que la forma mercancía en tanto que forma y no en tanto que mercancía – de ese contenido histórico que el sujeto Kierkegaard pretende eliminar de su filosofía. Creo que esta interpretación permite descifrar la metáfora de la “reflexión” como relación de cosificación y construcción de la forma mercancía: cuanto más nos alejamos del objeto, en el caso de Marx, cuanto más nos alejamos de la búsqueda del valor de uso y la investigación de condiciones históricas de su surgimiento como hace Lukács, más nos acercamos – inconscientemente, involuntariamente – a “dibujar” la forma mercancía “plásticamente” como forma. El hecho de que la forma tenga una existencia independientemente de nosotros no es para Wiesengrund sólo algo negativo, sino que esa existencia independiente es a la vez

⁵¹⁵ Curiosamente apenas hay bibliografía en la tradición marxista que se ocupe de la función del lenguaje. Los pocos trabajos que hay al respecto conciben el lenguaje como una superestructura ideológica que supone una infraestructura en que descansaría la verdad. Aunque no puedo profundizar en esto aquí, para Wiesengrund la ideología no es una capa dentro del lenguaje sino que, el lenguaje, en tanto que histórico, es cifra y contiene de un modo inseparable el momento ideológico. La filosofía marxista no tiene en cuenta el lenguaje como naturaleza histórica, como historianatural.

la que la hace expresión. Ya que la forma mercancía nos hace objetivos, nos hace salir de nosotros mismos y, de acuerdo con la metáfora de la reflexión, nos permite en esa salida dibujar más plásticamente como “reflejo de vuelta” esa realidad social. Creo que algo similar sucede con el uso no intencionado de las metáforas⁵¹⁶. Es la metáfora, en tanto que lenguaje históriconatural, la que expresa las relaciones históricas y sociales, igual que con Marx la forma mercancía expresa – de un modo no intencional, no subjetivo – “los caracteres sociales de su propio trabajo como sociales propiedades naturales de estas cosas”. Ese carácter enigmático que hace que la mercancía aparezca como fetiche, es decir, que las relaciones materiales e históricas la hagan aparecer como algo objetivo independientemente de los hombres, es el mismo que permite que la historia negada por Kierkegaard reaparezca en la metáfora en tanto que lenguaje, igual que la negación del objeto inmediato aparece “reflejada de vuelta” en la forma mercancía. Pues el lenguaje, a pesar de las intenciones de Kierkegaard de negar lo histórico, es él mismo histórico pero aparece, como la forma mercancía, como una segunda naturaleza adquiriendo de ese modo algo así como una segunda objetividad. Podríamos entonces afirmar con Wiesengrund, pero yendo más allá de él, que metáforas serían algo así como las 'formas mercancía' del lenguaje. Pues la metáfora expresa de forma cifrada en esa imagen precisamente eso que Kierkegaard habría querido expulsar de su filosofía, “reflejada de vuelta”. Igual

⁵¹⁶ Aunque no puedo desarrollar esta tesis aquí, el modo enigmático en que funcionan la forma mercancía y las metáforas es el que convertirá para Wiesengrund al arte – en su lejanía y objetividad – en lugar paradójico de conocimiento de contenidos objetivos. Como ya mencioné anteriormente esta tesis de lo estético como conocimiento ha sido desarrollada por Vicente Gómez Ibañez en *La función de lo estético en Theodor W. Adorno*, op. Cit., y *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, op. Cit. También en: Gómez Ibañez, Vicente / Wellmer, Albrecht, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Theodor W. Adorno*, Introducción de Sergio Sevilla Segura, Valencia: Col.lecció estètica & crítica 1994. En alemán se publicó en la misma dirección: Gerhard Schweppenhäuser / Mirko Wischke (Hrsg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg: Argument 1995.

que la forma mercancía no expresa directamente la abstracción del cambio, sino que, inversamente, es la abstracción del cambio, la alienación de sujeto y objeto lo que hace que, al no haber un acceso directo al objeto, sólo en la forma mercancía y su objetividad se exprese algún contenido de verdad. Por eso la metáfora, igual que la *Warenform* en Marx, es la única manera de conocer, o mejor, de interpretar lo real cosificado por un sujeto concretamente alienado. La realidad no es cognoscible de modo simbólico como sentido, sino que se expresa en la cifra, como sucedía en los síntomas de Freud. Sólo que aquí la cifra no es expresión de algo subjetivo, ni producto del inconsciente como en Freud, sino que la cifra es objetiva e histórica: la mercancía es al fetiche lo que la cifra al texto.

Materialismo e interpretación

Apoyaría la tesis anterior lo que Wieselgrund dice de la actualidad de la filosofía como interpretación frente al materialismo interdisciplinar que defiende el Instituto de Investigación Social con Horkheimer a la cabeza y que expuse en el primer capítulo y repito aquí. La cita de “Die Aktualität der Philosophie” que cité en los primeros capítulos adquiere otro significado leída desde lo expuesto en los fragmentos anteriores: “Aquí se debe buscar la aparentemente tan sorprendente y extrañada afinidad que existe entre la filosofía interpretante y cualquier tipo de pensamiento que rechaza del modo más severo la representación de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de la realidad sin intenciones a través de la agrupación de los elementos aislados analíticamente e iluminación de lo real por la fuerza de esa interpretación: ese es el programa de todo verdadero conocimiento materialista, un programa, al que el comportamiento materialista hace tanto más justicia, cuanto más se distancia de cualquier tipo de 'sentido' de sus objetos y cuanto menos se relaciona con un

sentido implícito, por ejemplo religioso. Porque hace tiempo que la interpretación se ha separado de la pregunta sobre el sentido o, lo que es lo mismo: los símbolos de la filosofía han caducado.”⁵¹⁷ Lo que Wiesengrund en 1931 afirma en esta cita, su tesis de que la interpretación “hace tiempo” que se ha separado de la pregunta por el sentido”debería investigarse en mayor profundidad. En todo caso, lo que sí es cierto es que su interpretación, en esta conexión con el materialismo gracias a lo que acabamos de esbozar en la relación de las metáforas con la forma mercancía de Marx, sí que ha abandonado toda concepción simbólica de la hermenéutica que busca un sentido ya sea en la inmanencia o en la trascendencia. Esto permite concretar en qué sentido la interpretación en Wiesengrund es materialista así como rechazar categóricamente todas las comprensiones de la historianatural que la relacionan con el marxismo a través de una filosofía de la historia de gran formato. Lo material de la interpretación y la historianatural poco tiene que ver con la afirmación de estas tesis desde una filosofía de la historia como *Geschichte und Klassenbewußtsein* de Lukács, sino que lo materialista es el abandono de esta interpretación de la idea de que hay un sentido y que la construcción de la forma mercancía es expresión, de un modo objetivo y “de vuelta”, de contenidos históricos. Ella, que en tanto que forma, es decir en su literalidad, “está por encima de las cabezas de los hombres” – son expresión cifrada de la realidad histórica. Y sólo en tanto que expresión, como

⁵¹⁷ “Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdende Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden vor der Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung der intentionslosen Wirklichkeit durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem 'Sinn' seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht. Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen“ 2, 336

sucedía con el síntoma en Freud pero a nivel objetivo, y desde la distancia de su forma, expresan lo histórico alejándose paradójicamente de ello. Eso es lo materialista en la interpretación históriconatural: la interpretación no intencional de una realidad no intencional. Lo dicho hasta ahora permitiría iluminar del mismo modo la el fragmento que ya cité al comienzo de esta tesis de doctorado: “Supuesto no obstante – pongo un ejemplo como experimento mental, sin afirmar su ejecutabilidad de hecho –, supuesto, que sea posible agrupar de tal modo los elementos de un análisis social de tal modo que su relación componga una figura en que cada momento aislado esté superado; una figura, que por supuesto no se encuentra dada orgánicamente, sino que ante todo tiene que ser construida: la forma mercancía. Con ello, entonces, no estaría eliminado de ninguna manera el problema de la Cosa en sí; tampoco se eliminaría si se mostraran las condiciones sociales bajo las que surge el problema de la Cosa en sí, como todavía Lukács pensó la solución; ya que el contenido de verdad de un problema es principalmente distinto de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las que se origina. Pero sería posible que, ante una construcción suficiente de la forma mercancía, el problema de la Cosa en sí desapareciera sin más: que la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio iluminara a modo de foco la configuración de una realidad, para cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque ella no tiene ningún sentido ulterior que sea separable de su irrepetible y única manifestación histórica.”⁵¹⁸ Y no hay que buscar nada por detrás de esa forma:

⁵¹⁸ “Gesetzt jedoch – ich gebe gedankenexperimentell ein Beispiel, ohne dessen tatsächliche Durchführbarkeit zu behaupten –, gesetzt, es sei möglich, die Elemente einer gesellschaftlichen Analyse derart zu gruppieren, daß ihr Zusammenhang eine Figur ausmacht, in der jedes einzelne Moment aufgehoben ist; eine Figur, die freilich nicht organisch vorliegt, sondern die erst hergestellt werden muß: die Warenform. Dann wäre damit zwar keineswegs das Ding an sich-Problem gelöst; auch nicht in der Weise, daß etwa die gesellschaftlichen Bedingungen aufgewiesen wären, unter denen das Ding an sich-Problem zustande kommt, wie noch Lukács

lavarse las manos es expresión de la neurosis y no hay ningún sentido detrás de esa expresión. La neurosis es insensata, pero expresa algo – que a su vez es absurdo, pero se expresa inseparablemente de ella –. Igual que no se puede explicar la forma mercancía, como todavía intentaba Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein* aclarando los condicionantes históricos y sociológicos que llevaron a ella; ni, como también cree Brecht y con él a menudo Benjamin, intentando rescatar un arcaico valor de uso, que haría desaparecer la insensatez del fetichismo. Creo que ya la propia literalidad de las metáforas utilizadas por Marx en *Das Kapital* demuestra inintencionadamente esta relación entre interpretación y materialismo. Marx escribe: “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. El posterior descubrimiento científico de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, sólo son expresiones objetivas de las fuerzas humanas gastadas en su producción, hace época en la historia del desarrollo de la humanidad, pero de ningún modo disipa la apariencia objetiva de los caracteres sociales del trabajo.”⁵¹⁹ La forma mercancía es ese jeroglífico social, como las

die Lösung dachte; denn der Wahrheitsgehalt eines Problems ist von den historischen und psychologischen Bedingungen, aus welchen es erwächst, prinzipiell verschieden. Aber es wäre möglich, daß das Ding an sich-Problem schlechterdings verschwände: daß die geschichtliche Figur der Ware und des Tauschwertes gleich einer Lichtquelle die Gestalt einer Wirklichkeit freilegte, um deren Hintersinn die Erforschung des Ding an sich-Problems vergebens sich mühte, weil sie keinen Hintersinn hat, der von ihrem einmaligen und erstmaligen geschichtlichen Erscheinen ablösbar wäre.” 1, 337

⁵¹⁹ “Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eigenen gesellschaftlichen Produktes zu kommen; denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache. Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer

metáforas cifradas. El propio Marx hace equivalentes en esta cita los productos del trabajo social al lenguaje. El lenguaje también es un producto social, historianatural. El desciframiento del jeroglífico, su interpretación, no consiste en buscar “las fuerzas humanas gastadas en su producción”, sino que sólo el jeroglífico, en su carácter objetivo y cifrado es inmanentemente la construcción que interpreta en tanto que disuelve el enigma. En “Die Aktualität der Philosophie”, la tesis de Wiesengrund respecto al modo en que ha de funcionar la interpretación es muy similar a la recién citada tesis de Marx: “Quien interpreta y con ello busca por detrás del mundo fenoménico un mundo en sí que está a la base del mundo fenoménico y lo sostiene, se comporta como aquel que quisiera buscar por detrás del enigma la copia de un ser que yacería detrás del enigma, copia que el enigma reflejaría y que lo sustentaría: mientras que la función de la solución de enigmas es iluminar, como hacen los relámpagos, la figura del enigma y suprimirla, no perseverar por detrás del enigma hasta hacerlo igual a sí mismo.”⁵²⁰

La metáfora del ‘intérieur’ como imagen dialéctica

Las descripciones de interiores burgueses del XIX, recurrentes en la filosofía de Kierkegaard, son interpretadas – creo que ahora ya puede afirmarse – materialistamente por Wiesengrund como metáforas que expresan desde la distancia del lenguaje y en su carácter cifrado la realidad histórica de la época de

Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheut keineswegs den gegenständliche Schein der gesellschaftliche Charaktere der Arbeit.“ Marx, *Das Kapital*, op. Cit., p. 53.

⁵²⁰ “Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen.” 1, 335

Kierkegaard. Una realidad histórica con la que el existente no quería tener nada que ver pero que no obstante, a través del lenguaje acaba cayendo en su “trampa”. Esas metáforas expresan lo histórico concreto en su literalidad como lenguaje del mismo modo invertido en que la forma mercancía expresaba objetivamente y en su forma enigmática la abstracción del trabajo social. No hay ningún sentido por detrás de la metáfora o de la forma mercancía⁵²¹: ellas son, como lenguaje y en su forma objetiva, expresión enigmática de la historia. La hipótesis que trataré de demostrar en los siguientes capítulos para mostrar concretamente el “modo de comportamiento” de la interpretación históriconatural es que la metáfora del 'intérieur' podría entenderse como la “construcción de la forma mercancía” de la época de Kierkegaard. Ya que la interpretación de Wiesengrund que la descifra hace que se “ilumine” la realidad y se disuelva el enigma. Y es lo que Wiesengrund llama a su vez “imagen dialéctica”, “el centro de toda la concepción”⁵²² de los dos libros sobre Kierkegaard. “Imagen” en tanto que ella expresa de modo inintencional y desde la distancia de lo lingüístico objetivado. “Dialéctica” es la interpretación de la metáfora como imagen, que descifra la 'situación' histórica concreta que los pseudónimos se empeñaban en negar. Entiéndase esto no como definición sino como dirección en que podría ir la interpretación de la compleja – si queremos – metáfora de la imagen dialéctica. No es en las afirmaciones de los pseudónimos y su posible sentido, igual que no en el valor de uso como sentido último de la mercancía, sino que es en metáforas de los interiores donde la interpretación de Wiesengrund descifra, “reflexionada” en conceptos, la realidad histórica concreta en que escribe Kierkegaard. La metáfora del 'interior' expresa un “secreto” sólo

⁵²¹ Como ya cité anteriormente, para Lukács la forma mercancía se conoce cuando se ven los “condicionantes históricos y sociológicos” que la han producido. Es decir, Lukács ofrece de nuevo una explicación de la forma mercancía basada en una fuerte filosofía de la historia.

⁵²² Carta de Wiesengrund a Siebeck de 20.04.1932.

mostrándolo y escondiéndolo objetivamente a la vez, igual que la forma mercancía o el síntoma en Freud. Recordemos la misteriosa cita del duende de Kierkegaard: *“Como el duende en el cuento desaparece por una grieta que nadie puede ver, así yace en la desesperación, precisamente cuanto más espiritual es, vivir en una exterioridad detrás de la que a nadie se le ocurriría buscarla.”*⁵²³ Como veremos, la metáfora, igual que la forma mercancía, son producidas en una sociedad cosificada de hombres alienados, pero en ellas no afirma al modo general la tesis de la alienación y cosificación, sino que ella las expresa inseparable y concretamente en su forma. Wiesengrund escribe a propósito de esta metáfora del ‘intérieur’: *“Así, el ‘flaneur’ sale a pasear por la habitación; la realidad sólo le aparece reflexionada por la pura interioridad. En el centro de las construcciones filosóficas de todo el joven Kierkegaard aparecen imágenes de espacios interiores que, aunque son producidas en su propia obra desde su filosofía desde la relación de sujeto y objeto, permiten una interpretación que va más allá de la obra por la fuerza de los objetos que retienen. Como en el ‘intérieur’ metafórico se limitan las intenciones de la filosofía de Kierkegaard, el ‘intérieur’ es, por eso, el espacio real que libera a partir de sí sus categorías.”*⁵²⁴ El interior aparece como metáfora en el paisaje filosófico de Kierkegaard, metáfora que Kierkegaard no usa conscientemente y por tanto no-simbólica porque no puede explicarse desde la lógica de las esferas o la interioridad. En tanto que

⁵²³ “Wie der Kobold im Märchen durch einen Spalt verschwindet, den niemand sehen kann, so liegt der Verzweiflung, gerade je geistiger sie ist, um so mehr daran, in einer Aeusserlichkeit zu wohnen, hinter der es gewöhnlich keinem einfällt, sie zu suchen.“ Ts 0432, 23. La cita es idéntica en las dos versiones.

⁵²⁴ “So geht der Flaneur im Zimmer spazieren; Wirklichkeit erscheint ihm allein reflektiert von bloßer Innerlichkeit. Im Zentrum der philosophischen Konstruktionen des frühen Kierkegaard vollends erscheinen Bilder von Innenräumen die wohl aus Philosophie, aus der Schicht der Subjekt-Objekt-Relation im Werke selber erzeugt sind, über diese aber hinausdeuten kraft der Dinge, die sie festhalten. Wie im metaphorischen Intérieur die Intentionen von Kierkegaards Philosophie sich verschränken, so ist zugleich das Intérieur der reale Raum, der ihre Kategorien aus sich entläßt.“ 2, 62

aparece como metáfora, tiene ese plus de objetividad que le da el lenguaje concebido como historianatural. La metáfora del interior es por ello para Wiesengrund el espacio, la imagen que expresa objetivamente la filosofía de Kierkegaard en tanto que “posición del pensamiento frente a la objetividad”. Y frente a las clásicas lecturas en la recepción tanto de Benjamin como de Adorno de la imagen dialéctica como algo que tiene que ver con la filosofía objetivista de la historia⁵²⁵, ésta poco o nada tiene que ver con la filosofía de la historia clásica. Mi tesis es que la imagen dialéctica tiene que ver con lo que se ha ido aquí construyendo como interpretación históriconatural⁵²⁶. El 'intérieur' es una imagen en tanto que metáfora, en tanto que lenguaje como historianatural expresa cifrada una relación histórica, igual que la forma mercancía en Marx. Se podría decir entonces, que la imagen, la metáfora, es dialéctica porque expresa algo histórico en tanto que imagen, como la forma mercancía expresaba el capitalismo en tanto que forma. Y esa expresión es la interpretación cifrada de una realidad insensata. Una interpretación que, como ya hemos dicho, no busca el sentido detrás de la metáfora, sino, con una inmanencia hiperbólica, la expresión como tal interpreta y la realidad sólo es interpretable mediante esa expresión que la objetiva convirtiéndola en otra cosa. En tanto que expresa como naturaleza es imagen, lo expresado en la cifra es lo histórico-dialéctico. Wiesengrund escribe: “La dialéctica se detiene en la imagen y cita en lo históricamente nuevo el mito

⁵²⁵ Esta lectura de la imagen dialéctica se distingue de las clásicas lecturas al respecto como por ejemplo las de Buck-Morss, op. Cit. o Menninghaus, op. Cit.

⁵²⁶ Sigue siendo para mí actual y clásica la interpretación de Rolf Tiedemann de las imágenes dialécticas de Benjamin y me he servido de ella para mi lectura de las mismas. Rolf Tiedemann, Tiedemann, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. Del mismo modo es de capital importancia su lectura del mito en Kierkegaard, *Konstruktion des Ästhetischen* y el modo en que lo relaciona con el 'intérieur', la filosofía de Benjamin y la historianatural. Tiedemann, Rolf, *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, München: edition text + kritik im Richard Boorberg Verlag GmbH & Co KG 2009, especialmente pp. 82-102.

como lo transcurrido hace tiempo: la naturaleza como prehistoria. Por eso las imágenes que, como la del intérieur llevan la dialéctica y el mito a la indiferencia, son verdaderamente 'fósiles antediluvianos'. Ellas pueden llamarse, con una expresión de Benjamin, imágenes dialécticas, cuya convincente definición de la alegoría vale para la intención alegórica de Kierkegaard como figura de la dialéctica histórica y la naturaleza mítica.⁵²⁷ Y de nuevo creo que la comparación con Marx nos ayuda a entender esta exposición del 'intérieur' como imagen dialéctica en Wiesengrund. Para Marx también lo nuevo – la dialéctica – es inseparable del mito – la naturaleza -. Ello es lo que expresa el carácter “arcaico” de fetiche inseparable de la novedad del devenir objeto mercancía. A pesar, o precisamente porque la mercancía es lo más nuevo, aparece en ella el carácter de fetiche que no obstante remite al mundo religioso antiguo en Marx. Pero no es un retorno del fetiche, sino que el carácter de fetiche es inseparable de la mercancía en la época del capitalismo avanzado. En ello consiste “la difícil tesis del carácter mítico de la abstracción.”⁵²⁸ Marx escribe a propósito del carácter de fetiche de la mercancía: “Es sólo una determinada relación social del hombre mismo la que aquí toma la forma fantasmagórica de una relación de cosas. Y de ahí que para encontrar una analogía debemos huir a la región nebulosa del mundo religioso. Aquí los productos de la cabeza humana aparecen como dotados de propia vida entre ellos y como figuras que están en relación con los hombres. Esto lo llamo fetichismo, que está adherido a los productos del trabajo en el momento en que estos son producidos como mercancías y que por eso es inseparable de la

⁵²⁷ “Dialektik hält im Bild inne und zitiert im historisch Jüngen den Mythos als das Längstvergangene: Natur als Urgeschichte. Darum sind die Bilder, die gleich dem des Intérieurs Dialektik und Mythos zur Indifferenz bringen, wahrhaft 'antediluviale Versteinerungen'. Sie dürfen dialektische Bilder heißen mit einem Ausdruck Benjamins, dessen schlagende Definition der Allegorie auf für Kierkegaards allegorische Intention als Figur historischer Dialektik und mythischer Natur gilt.“ 2, 80

⁵²⁸ Carta de Wiesengrund a Siebeck del 20.04.1932.

producción de mercancías.”⁵²⁹ Igual que el carácter de fetiche inseparable de la mercancía emerge del carácter social del trabajo en la sociedad de cambio, el momento mítico o de imagen de la imagen dialéctica emerge de la realidad histórica que esta imagen expresa⁵³⁰. En tanto que el lenguaje, como la mercancía, es producto en este momento histórico de individuos particulares y separados que sólo entran en contacto a través de la comunicación, adquiere ese momento mítico, de fetichismo que es inseparable de él. Un momento mítico o fetichista que nada tiene que ver con la religión, antropología o filosofía de la historia en sentido estricto, sino que es la expresión de la base social tanto del lenguaje como de la producción de mercancías. Momento mítico que es expresión del carácter abstracto de ambos pero sólo aparece en la forma mítica en su presente histórico, de ahí imagen y fetiche. Mítica es la abstracción en la sociedad capitalista en que escribe Kierkegaard. Y dialéctica en tanto que sólo esa imagen como expresión, igual que sólo la mercancía en tanto que forma – y sin sentidos ulteriores – expresa contenidos (*Gehalte*) del momento histórico en que aparece. La interpretación históriconatural de la imagen es la que descubre lo histórico y el momento mítico de ese momento histórico. *“La profundidad incomparable del intérieur en Kierkegaard consiste en que, en el intérieur, los momentos de naturaleza mítica surgen de la constelación histórica en la que vivía*

⁵²⁹ “Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Mensch selbst, welches hier für die die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Und daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich Fetichismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.” Marx, *Das Kapital*, p. 51.

⁵³⁰ En ello consiste la diferencia central con los momentos criticados a las imágenes arcaicas de Benamin en el capítulo 6 así como las diferencias con los arquetipos del psicoanálisis de Jung.

*Kierkegaard.*⁵³¹ Los momentos de naturaleza mítica, lo mítico no aparece como sentido del 'intérieur' como su causa u origen: sino que mítico es el 'intérieur' en su presente histórico. Esta interpretación del 'intérieur' como imagen dialéctica es "corrección" de los momentos "arcaicos" en las imágenes supuestamente dialécticas en la *Exposé* del *Passagenwerk* en Benjamin que critiqué en el capítulo 6. La crítica no la expongo para demostrar lo poco dialéctico que era Benjamin, sino para expresar la dificultad teórica de las imágenes dialécticas y mostrar lo que ellas no son, para así, negativamente, poder imaginar lo que son. "Ahora, el último que deja de reconocer la relevancia de la inmanencia de la consciencia para el siglo XIX soy yo. Pero el concepto de imagen dialéctica no se puede obtener a partir de ella, sino que la inmanencia de la conciencia es, como 'interior' la imagen dialéctica del siglo XIX como alienación; en ese punto tengo que dejar como está, aun bajo nueva suerte, el capítulo dos del Kierkegaard. Es decir, no se trataría según eso de colocar la imagen dialéctica como sueño en la conciencia, sino que a través de la construcción dialéctica habría que objetivar el sueño y entender la propia inmanencia de la consciencia como una constelación de lo real. Como si la fase astronómica en que el infierno atraviesa a la humanidad. Sólo el mapa celeste de esa caminata permitiría, me parece, liberar la mirada sobre la historia como prehistoria."⁵³² La metáfora del 'interior' es una

⁵³¹ "Die unvergleichliche Tiefe des Intérieur bei Kierkegaard liegt nun darin, dass im Intérieur die Momente mythischer Natur unvermittelt aus der geschichtlichen Konstellation hervortreten, in der Kierkegaard lebte." Ts 0432, 90

⁵³² "Nun erkenne ich am letzten die Relevanz der Bewußtseinsimmanenz fürs neunzehnte Jahrhundert. Aber nicht kann aus ihr der Begriff des dialektischen Bildes gewonnen werden sondern Bewußtseinsimmanenz selber ist, als 'Intérieur', das dialektische Bild fürs neunzehnte Jahrhundert als Entfremdung; darin muss ich den Einsatz des zweiten Kierkegaardkapitels auch beim neuen jeu stehen lassen. Nicht also wäre danach das dialektische Bild als Traum ins Bewußtsein zu verlegen, sondern durch die dialektische Konstruktion wäre der Traum zu entäußern und die Bewußtseinsimmanenz selber als eine Konstellation des Wirklichen zu verstehen. Gleichsam als die astronomische Phase, in welcher die Hölle durch die Menschheit hindurchwandert. Erst die Sternkarte solcher Wanderschaft vermöchte, so scheint mir, den Blick

imagen dialéctica no en tanto que “contenido de conciencia” de Kierkegaard, sino precisamente porque, como lenguaje históriconatural, como ‘intérieur’, es expresión del momento histórico real. Convertirla en un contenido de conciencia nos retrotraería al idealismo o en el mejor de los al psicoanálisis freudiano y su concepción del síntoma como algo subjetivo. O, como hace Benjamin, si se convierte la imagen dialéctica en un contenido de la conciencia colectiva como sueño para corregir ese subjetivismo de Freud, lo que entraría en juego sería el inconsciente colectivo del psicoanálisis de C.G. Jung⁵³³: la imagen sería un retorno de arquetipos originarios en el presente, convirtiéndose así en arcaica. La comparación de las metáforas con la objetividad del carácter de fetiche de la mercancía así como el hecho de que el lenguaje sea historianatural es lo que las convierte en imágenes dialécticas. Lo cifrado del síntoma del psicoanálisis se mantiene pero en el nivel objetivo de la forma mercancía. Ya no hay análisis ni interpretación de sueños que descifre a estas imágenes dialécticas en tanto que las racionaliza. Sino que “la inmanencia de la conciencia es, como 'interior' la imagen dialéctica del siglo XIX como alienación”.

‘Espejo de reflexión’

auf Geschichte als Urgeschichte freizulegen.“ Carta de Wiesengrund a Benjamin del 2.-4.08.1935.

⁵³³ En *Traum und Traumdeutung*, Jung define así los arquetipos: “So wie der menschliche Körper ein ganzes Museum von Organen mit einer langen Evolutionsgeschichte im Hintergrund repräsentiert, so muß man auch vom Geist erwarten, daß er ähnlich organisiert ist, statt ein Produkt ohne Geschichte zu sein. Unter ‚Geschichte‘ verstehe ich nicht die Tatsache, daß unser Geist sich vermittels unbewußter Traditionen aufbaut (durch Sprache und so weiter), sondern vielmehr eine biologische, prähistorische und unbewußte Entwicklung im archaischen Menschen, dessen Psyche noch der des Tieres ähnlich war. Diese uralte Psyche bildet das Fundament unseres Geistes, so wie auch unsere körperliche Struktur auf der allgemeinen Säugetiereanatomie basiert.“ C. G. Jung, *Traum und Traumdeutung*, München: Deutsche Taschenbuch Verlag 2001, p. 51. Vemos que en Jung esos arquetipos tienen una historia pero sólo en el sentido en que retornan tal y como eran en la prehistoria en el presente.

La metáfora 'espejo de reflexión' (*Reflexionsspiegel*) que aparece recurrentemente en las descripciones de interiores de Kierkegaard, es utilizada por Kierkegaard en el lugar del sujeto, que Kierkegaard llama también interioridad o “seductor reflexivo”. Tomada esta metáfora no en el sentido que le da Kierkegaard, sino literalmente, ésta remite a la metáfora de la 'reflexión' que expusimos anteriormente en los fragmentos al respecto. Tras eliminar la historia objetiva en la 'situación', el sujeto redefinido como interioridad cree estar protegido de la historia externa. El 'seductor reflexivo', *flâneur* del 'intérieur', observa el mundo a través del espejo de reflexión y de ese modo se cree libre, protegido de la hostil realidad externa. Pero así, y de acuerdo con lo dicho a propósito de la “reflexión” y la relación que ésta permitía establecer entre interpretación y el materialismo, esa distancia respecto al mundo exterior que posibilita del espejo de reflexión es la que le permite paradójicamente “dibujar plásticamente los contornos del mundo externo”. Contra todas las filosofías marxistas de la historia y su insistencia casi obsesiva en superar la alienación, Wiesengrund utiliza la alienación – expresada en la metáfora del espejo de reflexión que está entre el sujeto y el objeto – como posibilidad concreta e histórica para el conocimiento en ese momento histórico. “El espejo de reflexión puede que haya sido introducido como 'símbolo' para el seductor reflexivo por Kierkegaard casualmente con intención. Pero con él se da una imagen en la que, contra el saber de Kierkegaard, se concentra lo social y lo histórico.”⁵³⁴ Pero así el conocimiento de lo real ha de partir, en la época en que escribe Kierkegaard, de esa lejanía con que el “espejo reflexionante” introduce los objetos – las mercancías – en el interior y con él en la interioridad. La realidad sólo es

⁵³⁴ “Der 'Reflexionsspiegel' mag als 'Symbol' für den reflektierten Verführer von Kierkegaard noch in absichtlicher Zufälligkeit eingeführt sein. Aber mit ihm ist ein Bild gesetzt, in welchem gegen Kierkegaards Wissen Soziales und Geschichtliches sich niederschlug.” 2, 62

perceptible a través de esa alienación de sujeto y objeto que produce la reflexión especular y que a la vez sólo permite entrar en el 'intérieur' al objeto como reflejo, como apariencia, como fetiche, si hablamos con Marx. Como reflejo, el mundo histórico tal y como entra en el intérieur incorpora ese momento de apariencia, ese carácter de fetiche que era inseparable de la mercancía. "El espejo de reflexión produce la carencia de objeto – él lleva a la casa sólo la apariencia de cosas – y el aislamiento privado."⁵³⁵ La interpretación de la metáfora del espejo de reflexión de Wiesengrund explicita ese momento de apariencia inseparable de la alienación en la percepción del objeto devenido mercancía, ese momento de fetiche. Un momento de apariencia que no radica meramente en la incapacidad del sujeto de percibir las cosas en sí, sino en el hecho histórico de que las imágenes dialécticas son producidas por el fetichismo de la mercancía. Pero vuelvo a insistir: alienación de la interioridad y cosificación de la realidad externa se expresan para Wiesengrund en la metáfora del 'intérieur' y no son tesis generales de filosofía de la historia. *"Con la imagen del espejo que reflexiona está dado de un modo central un momento histórico – contra la voluntad de Kierkegaard – que apunta a la realidad social. El espejo de reflexión se encuentra de un modo característico en los espaciosos apartamentos de alquiler del siglo XIX."*⁵³⁶ El momento de apariencia del fetichismo de la mercancía es el que permite alumbrar el momento histórico. Por eso la imagen 'espejo de reflexión' dialéctica: en el 'espejo de reflexión' "está dado el momento histórico" concreto: los apartamentos de alquiler del siglo XIX en que se encierra la inmanencia de la

⁵³⁵ "Der Reflexionsspiegel zeugt für Objektlosigkeit – nur den Schein von Dingen bringt er in die Wohnung – und private Abgeschlossenheit. Spiegel und Trauer gehören darum zusammen." 2, 63

⁵³⁶ "Mit dem Bilde des Reflexionsspiegels ist zentral ein geschichtliches Moment gesetzt – gegen den Willen Kierkegaards –, das auf die soziale Wirklichkeit weist. Der Reflexionsspiegel befindet sich charakteristisch in der geräumigen Mietwohnung des neunzehnten Jahrhunderts." Ts 0432, 89

conciencia del “seductor reflexivo” de Kierkegaard para protegerse de los “poderes hostiles”.

Decoración

Precisamente en tanto que el “espejo reflexionante” posibilita a la subjetividad encerrada en el intérieur percibir sólo apariencia la de las cosas, permite que ya no el objeto, sino el objeto devenido mercancía penetre en el ‘intérieur’. En sus las descripciones metafóricas del intérieur de Kierkegaard, Wiesengrund descubre descripciones de los objetos que están en el interior, todos ellos a su vez, mercancías. Kierkegaard escribe: “El contorno, el marco de la imagen tiene de hecho gran significación. Es algo que se marca del modo más fijo y profundo en la memoria, o más correctamente, en toda el alma. A pesar de que me hago más mayor, nunca me podré imaginar a Cordelia de otro modo que en aquella pequeña habitación. Cuando voy a visitarla me abre la criada y me conduce al vestíbulo. En el momento en que abro la puerta que lleva al salón, entra ella de su habitación al salón y nuestras miradas se encuentran mientras todavía estamos detrás de las puertas. El salón es pequeño, muy confortable, en realidad sólo un gabinete. Lo que más me gusta es ver ese espacio desde el sofá, donde me siento tan a menudo al lado de ella. Delante del sofá hay una mesa de tomar el té redonda, sobre la que cae con ricos volantes un bello mantel. Sobre la mesa hay una lámpara en forma de flor, que crece plena y fuerte hacia arriba; de la corola cuelga un velo de papel cortado delicadamente, tan ligero, que siempre está en movimiento. Esa lámpara me recuerda mediante su extraña forma al Oriente y el movimiento incesante del velo a los suaves aromas que allí flotan. El suelo está cubierto con una alfombra, tejida con un tipo muy peculiar de caña y que produce una impresión tan extraña como la lámpara. Ahí estoy sentado

ahora, en mi fantasía, con ella en la tierra, debajo de esa flor maravillosa; o estoy en un barco, en el camarote del oficial y nosotros navegamos lejos, hacia afuera, en el gran océano.”⁵³⁷ A pesar de que la intención de Kierkegaard era negar la historia externa como “poder hostil”, los objetos históricos que aparecen en la descripción metafórica de esta habitación son mercancías. Con su descripción lingüística, Kierkegaard los introduce en el ‘intérieur’ y la historia entra con ellos en ese ‘intérieur’ a través del lenguaje. Con lo que la interioridad es alcanzada por la dialéctica exterior. Es la descripción de esos interiores, su forma, su lenguaje, lo que permite en la distancia que aparezcan los objetos históricos en ese intérieur, y la interioridad cae en la “trampa”. “Con la descripción, la intención filosófica de Kierkegaard se encuentra sin quererlo con contenidos reales histórico-objetivos en los del intérieur.”⁵³⁸ Es la descripción lingüística, las metáforas en tanto que apariencia, la que alcanza desde la distancia la realidad histórica y se convierte en su interpretación.

⁵³⁷ “Die Umgebung, der Rahmen des Bildes, hat doch große Bedeutung. Das ist etwas, was sich am festesten und tiefsten in das Gedächtnis, oder richtiger, in die ganze Seele einprägt und darum nie vergessen wird. So alt ich werde, nie werde ich mir Cordelia anders vorstellen können als in jenem kleinen Zimmer. Wenn ich sie zu besuchen komme, öffnet mir das Dienstmädchen und führt mich in die Diele. In dem Augenblick, da ich die Türe zum Wohnzimmer öffne, tritt auch sie aus ihrem Zimmer in das Wohnzimmer, und unsere Blicke begegnen sich, während wir noch unter der Tür stehen. Das Wohnzimmer ist klein, sehr gemütlich, eigentlich nur ein Kabinett. Am liebsten sehe ich diesen Raum vom Sofa aus, wo ich so oft neben ihr sitze. Vor dem Sofa steht ein runder Teetisch, über den eine schöne Decke in reichen Falten herabfällt. Auf dem Tisch steht eine Lampe in Form einer Blume, die voll und kräftig emporwächst; über der Krone hängt ein fein ausgeschnittener Schleier aus Papier, so leicht, daß er immer in Bewegung ist. Mich erinnert diese Lampe durch ihre seltsame Form an den Orient, und die unaufhörliche Bewegung des Schleiers an die milden Düfte, die dort wehen. Der Boden ist mit einem Teppich belegt, der aus einer ganz besonderen Art von Schilfrohr geflochten ist und einen so fremdartigen Eindruck macht wie die Lampe. Da sitze ich nun, in meiner Phantasie, mit ihr auf der Erde unter diese Wunderblume; oder ich bin auf einem Schiff, in der Offizierskajüte, und wir segeln weit draußen auf dem großen Ozean.“ Cita de Kierkegaard en: 2, 64

⁵³⁸ “Mit der Beschreibung [se refiere a la descripción del interior que acabamos de citar] begegnet Kierkegaards philosophische Intention ohne sein Zutun objektiv-historischen Sachgehalten in denen des Intérieurs.“ 2, 65

Apariencia

El “marco” en el que está encerrada la descripción de la habitación de Cordelia convierte ya a la habitación en apariencia, en tanto que la delimita de una supuesta realidad ontológica inmediata. Estas mercancías ya no tienen en la descripción ni en el interior valor de uso y por tanto tampoco relación inmediata con cualquier tipo de sentido inmediato u ontológico: las mercancías son en el ‘intérieur’ mera decoración y sólo expresan algo por la configuración que adoptan en el ‘intérieur’. *“Todo lo espacial del interior es sólo decoración; sin verdadero ser, sólo producido a partir de la habitación aislada. La lámpara, que se parece a una flor, el Oriente de ensueño, fata morgana de la soledad al mismo tiempo y feo ornamento, finalmente la habitación como barco: todo ello recibe su ser no a partir del material del que está hecho sino a partir del intérieur, en la medida en que éste los unifica como naturaleza muerta.”*⁵³⁹ La realidad histórica de los objetos que se describen, la objetividad de la lámpara, queda convertida en el ‘intérieur’ en apariencia. La lámpara es una ontología-histórica que no recibe “su ser” del material con que está hecha, del “valor de uso”, sino del modo en que en las metáforas y las descripciones lingüísticas de los interiores la ordenan, convirtiéndola en una naturaleza muerta en esa ordenación. La ordenación de estos objetos es la forma y su descripción es la construcción de la forma mercancía, de la imagen dialéctica: que en su forma y sólo en su forma es expresión cifrada y mediata de lo histórico. Lo importante es el lugar que ocupan esos objetos devenidos aparentes en la naturaleza muerta que es la decoración

⁵³⁹ *“Alles Räumliche des Intérieurs ist blosser Dekoration; ohne wahres Sein allein aus der isolierten Wohnung erzeugt. Die Lampe, die einer Blume gleicht, der Traumorient, Fata morgana der Einsamkeit zugleich und schlechtes Ornament, endlich das Zimmer als Schiff: all das empfängt seinen Sein nicht aus dem Stoff, aus dem es gefertigt, sondern aus dem Intérieur, in dem es als Stilleben vereint ist.”* Ts 0432, 92

de ese interior. El objeto, que el sujeto percibía sólo a través del espejo reflector, reaparece en el interior ya no en su valor de uso, sino como mercancía, inseparable de su momento de fetiche, de apariencia. “Con la apariencia de hecho la realidad histórica se presenta como naturaleza.”⁵⁴⁰ Lo mismo que sucede con el valor de cambio que hace que el objeto sólo aparezca como mercancía, como fetiche que expresa ese momento aparente. Esa apariencia de naturaleza es lo que Marx llama “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” no tiene un significado ni un sentido independientemente de esa ordenación que, como decoración, aparece como cósmica, como naturaleza en el sentido de algo que está ahí desde siempre. Pues los objetos históricos que entran en la habitación reordenándose como decoración adquieren en ese ‘intérieur’, como el objeto devenido mercancía, segunda naturaleza, la apariencia de estar ahí desde siempre, como la flor que da forma a la lámpara. Pero la apariencia de estar ahí desde siempre es producto del momento dialéctico de abstracción y producida en el presente histórico: como el carácter de fetiche no es algo ontológico, sino producido por la mercancía en el capitalismo avanzado. Y es la ordenación, la construcción, la forma y no el valor de uso ni las condiciones psicológicas o históricas que llevan a ordenar así y no de otra manera, lo que los convierte en expresión, ordenándolos como apariencia, como decoración. Es esa ordenación conceptual en la descripción de las habitaciones la que expresa algo real, que ya no significa nada ni tiene necesariamente un sentido más allá de esa ordenación aparente. De ahí que el ‘intérieur’ sea la imagen dialéctica en la filosofía de Kierkegaard. *“Ahí [en el interior] los objetos perdidos son invocados en la imagen. En la apariencia el momento histórico se encuentra con uno mítico: son imágenes*

⁵⁴⁰ “Mit dem Schein jedoch präsentiert die historische Wirklichkeit sich als Natur.” 2, 66

arcaicas las iluminadas por la apariencia."⁵⁴¹ No se trata de un retorno de lo mítico sino que la decoración es la figura mítica que sólo existe como decoración en su presente histórico: igual que el carácter de fetiche de la mercancía sólo existe en su concreción en la sociedad capitalista que describe Marx. "La ordenación de las cosas en la habitación se llama decoración. Objetos históricamente aparentes se ordenan ahí como apariencia de naturaleza inmutable."⁵⁴² Los objetos históricos devenidos mercancía se cuelan en los interiores de Kierkegaard adquiriendo en la descripción de ellos como decoración la apariencia de naturaleza, de segunda naturaleza. Para conectar esto con lo que dijimos a propósito del lenguaje como historianatural, en el manuscrito mecanografiado de *Jargon der Eigentlichkeit* leemos: "Los propios significados de las palabras son pesados. Pero estos no brotan de las palabras sino que son producidos por la configuración. Esto es infravalora, para mayor gloria de la ciencia, cualquier tipo de análisis de los significados, también la doctrina de Husserl. El lenguaje es un campo de fuerzas. Sólo el campo de fuerzas le basta, que en cada configuración disputa la dialéctica entre el lenguaje y las palabras."⁵⁴³ La configuración de las palabras como dialéctica entre el lenguaje y las palabras es lo que en el 'intérieur' de Kierkegaard describía como decoración. Es la ordenación de las palabras, su colocación en tanto que figura en la

⁵⁴¹ "Dort [en el interior] werden die verlorenen Objekte im Bilde beschworen. Im Schein aber begegnet das geschichtliche Moment einem mythischen: archaischen Bilder sind es, zu denen der Schein hinleuchtet." Ts 0432, 92

⁵⁴² "Die Anordnung der Dinge in der Wohnung heißt Einrichtung. Geschichtlich scheinhafte Gegenstände werden darin als Schein unveränderlicher Natur eingerichtet." 2, 65

⁵⁴³ "Die eigenen Bedeutungen der Worte wiegen schwer. Aber diese gehen in jenen nicht auf, sondern werden abgewandelt von der Konfiguration. Das unterschätzt, zum höheren Ruhm von Wissenschaft, jegliche reine Bedeutungsanalyse, bereits die Husserllehre. Sprache ist ein Kraftfeld. Nur der genügt ihr, der in jeglicher Konfiguration die Dialektik zwischen ihr und den Worten austrägt." Citado anteriormente.

descripción lo que puede producir la expresión, y no los significados que las palabras tengan en sí como naturales.

“Al mismo tiempo ascienden los motivos aparentes del interior imágenes míticas de la prehistoria que no pueden ser pensadas de otro modo que en la plenitud de la apariencia de estas horas presentes, pero que, al mismo tiempo, en la apariencia de las horas presentes encuentran su concreción inmediata. La naturaleza mítica y la historia descansan inseparables una con otra en la apariencia y el intérieur esboza su imagen. Por ello hay que interpretar la indiferencia de sujeto y objeto en la 'situación', ella misma sólo estando en primer plano y saliendo de la situación, a partir del plano más profundo de lo natural y lo histórico en el intérieur.”⁵⁴⁴ .

“Apariencia poética” e imágenes dialécticas

Y es precisamente esa “imagen del intérieur” en tanto que imagen dialéctica lo que nos permite volver a la cita de Hegel que citamos al principio del capítulo 8 con la que Wiesengrund justificaba la apariencia poética de la filosofía de Kierkegaard. Wiesengrund citaba el prólogo de la *Phänomenologie des Geistes*: “La conciencia extraña en la figura que está apareciendo como nueva, el despliegue y la particularización del contenido; y extraña todavía más el formarse de la forma a través de la que son determinadas las diferencias con seguridad y ordenadas según sus relaciones fijas. Sin ese formarse, la ciencia carece de inteligibilidad universal y tiene la apariencia de ser una posesión esotérica de unos pocos; - una posesión esotérica: puesto que ella está sólo dada de momento en sus conceptos o su interior; de unos pocos: puesto que su aparición no

⁵⁴⁴ *“Zugleich aber steigen in den Scheinmotiven des Intérieurs mythische Bilder der Vorzeit auf, die anders als im vollendeten Schein zu dieser Stunden nicht gedacht werden können, aber zugleich im Schein der Stunde ihre unvermittelte Konkretion finden. Mythische Natur und Geschichte ruhen im Schein ungeschieden beieinander und das Intérieur entwirft ihr Bild. Darum ist die Indifferenz von Subjekt und Objekt in der “Situation”, selber nur Vordergrund und eben der Situation entspringen, zu interpretieren auf die tiefere des Natürlichen und Historischen im Intérieur.”* Ts 0432, 93

desplegada hace a su existencia singular.”⁵⁴⁵ “La figura que está apareciendo como nueva” históricamente para el fenomenólogo Hegel tiene “apariencia poética” en tanto que no definible desde el sistema: los reticentes retrasos del búho de Minerva. Pero es precisamente esa figura que “está apareciendo como nueva” la que Wiesengrund en K1 llama “imagen dialéctica”. Comentando el pasaje de Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* que acabamos de citar, escribe Wiesengrund: “Lo ‘nuevo que aparece’ son las verdaderas, alumbrantes imágenes dialécticas de la filosofía, cuya pretensión de verdad permanece más allá de la definición de las características aun cuando la segura totalidad del sistema ya no las abarca.”⁵⁴⁶ Las imágenes dialécticas están más allá de las filosofías subjetivas recibidas como poética o toda filosofía postmoderna, el empirismo de la ciencia y las definiciones desde filosofías sistemáticas y son el modo de exposición (*Darstellungsform*) de una filosofía que no obstante tiene como objetivo la interpretación de lo nuevo que aparece en la realidad histórica. En este caso la

⁵⁴⁵ “Das Bewußtsein 'vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen Verständlichkeit und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger einzelnen zu sein; - ein esoterisches Besitztum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum einzelnen.” Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, 19-20. Citado por Wiesengrund en 2, 10

⁵⁴⁶ „Das 'neu Erscheinende' sind die echten, erschliessenden dialektischen Bilder der Philosophie, deren Wahrheitsanspruch, jenseits der Merkmaldefinition, erhalten bleibt, auch wenn nicht mehr die sichere Totalität des Systems sie umfängt. Ts 0432, 2 Esta frase es eliminada totalmente de K1 y sustituida por esta otra que nada tiene que ver. **“Die erschließende Macht des neu Erscheinenden aber bleibt jenseits der Merkmaldefinition auch im Gefüge von Denken bewahrt, das nicht mehr vom sicheren System umfassen wird. // Pero el poder de apertura de lo nuevo que aparece queda más allá de la definición de propiedades conservado también en la textura del pensamiento que ya no es abarcado por el sistema.”** 2, 10. La recepción de Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como „crítica que abre mundo“ podría conectarse – al menos por lo que respecta a la terminología – con esta última cita de Wiesengrund sobre el „poder de apertura“. Como ya se ha ido mostrando, la interpretación y la crítica de Wiesengrund buscan la objetividad, mientras que la lectura de Honneth sigue siendo subjetiva. Volveré a ello en la conclusión.

formulación de K1 nos da, como he dicho, la clave central para descifrar las imágenes dialécticas y con ellas enigma de la interpretación históriconatural. Eso nuevo que está apareciendo en la realidad histórica y que, al no poder ser definido desde el sistema como búho de Minerva tiene apariencia poética, son, según K1, las imágenes dialécticas que ya no se dejan definir desde la totalidad sistemática. Estas imágenes dialécticas son el instrumento de una filosofía que se ha librado tanto de la concepción de la totalidad como del subjetivismo poético que la eximiría de toda relación con la verdad. De nuevo lo escrito K1 y eliminado en K2 refuerza esta tesis:

“Los conceptos dialécticos que, con derecho, como lo nuevo que está apareciendo en cada caso se llaman imágenes dialécticas, son los que le dan a una filosofía la sospechosa fama de poética; sobre todo cuando la filosofía, como concebida como individualismo siempre lo intenta, se ha separado completamente de la representación de la totalidad. Precisamente entonces son las imágenes dialécticas el verdadero instrumento de la filosofía. Ella no se diferencia de las ciencias particulares tanto como una ciencia primera que resume las más altas universalidades de las ciencias particulares sistemáticamente; sino mucho más por el hecho, de que ella construye ideas que iluminan, con las que la realidad puede ser interpretada. En el momento en que una filosofía de ese tipo es reconocida piadosamente como “poetismo” se está rechazando la extrañeza dialéctica de sus ideas que iluminan mediante categorías predibujadas de un modo seguro que, aunque ocultas, tienen su origen en la ciencia.”⁵⁴⁷

En la versión de K2 cambia la terminología:

⁵⁴⁷“Die dialektischen Begriffe, die als jeweils neu erscheinende zurecht dialektische Bilder heissen, sind es, die einer Philosophie den fragwürdigen Ruf des Dichterischen eintragen; zumal dann, wenn die Philosophie, wie sie als Individualismus stets es unternimmt, von der Vorstellung der 'Totalität' vollends sich losgerissen hat. Gerade eben die sind das echte Instrument von Philosophie. Sie unterscheidet sich von den Einzelwissenschaften nicht sowohl als eine erste Wissenschaft, die die höchsten Allgemeinheiten der Einzelwissenschaften systematisch zusammenfasst; vielmehr dadurch, dass sie die erschliessenden Ideen konstruiert, mit denen die Wirklichkeit interpretiert werden kann. Sobald Philosophie solcher Art als “Dichtertum” mitleidig anerkannt wird, ist das dialektisch Befremdende ihrer erschliessenden Ideen abgewehrt durch die sicher vorgezeichneten Kategorien, die ihren, ob auch verdeckten, Ursprung in den Einzelwissenschaften haben.“ Ts 0432, 2-3

“Si la filosofía ha abjurado de cualquier todo, entonces eso nuevo que está apareciendo lleva de modo más seguro la sospechosa fama de lo poético. No obstante, los conceptos dialécticos son su instrumento propio. Ella no se diferencia de las ciencias particulares tanto como una ciencia más alta, que resumiera las frases más generales de la subordinada de un modo sistemático. Sino que ella construye ideas, que iluminan y dividen la multitud del mero ser y alrededor de las cuales los elementos de lo que es se incorporan al conocimiento. Estas ideas se exponen en los conceptos dialécticos.”⁵⁴⁸

Eso nuevo que aparece son lo que en K1 llama imágenes dialécticas o “ideas que iluminan” y que en K2 sustituye por ideas que se exponen en los conceptos dialécticos. Vemos la indecisión respecto al uso de la terminología que tiene Wiegand en esta época, terminología tan importante como imagen histórica, imagen dialéctica, idea o concepto dialéctico que interpreto como expresión de que, en su intento de dar cuenta de eso “nuevo que aparece” Wiegand no puede proceder de un modo sistemático, como el maestro Hegel. Esas imágenes dialécticas son calificadas de poéticas sólo por una filosofía científica o sistemática. Pero, abandonado el sistema y más allá de la ciencia, las imágenes dialécticas son el instrumento de la actualidad de la filosofía como interpretación históriconatural. Esas imágenes dialécticas, o ideas que iluminan, son el instrumento de una la filosofía que sigue siendo actual como interpretación de lo real cifrado. Sin totalidad y yendo más allá del subjetivismo, la interpretación construye imágenes dialécticas o ideas que se exponen en los conceptos dialécticos y que, en su forma, expresan lo real. Volvemos pues a lo expuesto en los dos primeros capítulos a propósito de “Die Aktualität der Philosophie”: “En lugar de ello, según mi concepción, la historia ya no sería nunca más el lugar a

⁵⁴⁸ „Hat aber Philosophie als 'subjektives' Denken von jener gänzlich sich losgesagt, dann trägt das neu Erscheinende am ehesten ihr den fragwürdigen Ruf des Dichterischen ein. Jedoch sind die dialektischen Begriffe ihr eigentliches Instrument. Sie unterscheidet von Wissenschaften sich nicht sowohl als eine oberste, die die allgemeinsten Sätze der subordinierten systematisch zusammenfaßt. Sondern sie konstruiert Ideen, welche die Masse des bloß Seienden erhellen und aufteilen und um welche der Erkenntnis die Elemente des Seienden anschließen. Diese Ideen stellen in den dialektischen Begriffen sich dar.“ 2, 10-11

partir del que se elevan las ideas y desaparecen de nuevo, sino que las imágenes históricas serían ellas mismas en cierto modo ideas, cuya relación hace la verdad, en lugar de que la verdad ya esté dada como intención en la historia.”⁵⁴⁹ Las imágenes históricas, las imágenes dialécticas o las “ideas que iluminan” son el instrumento de una filosofía que tiene como objetivo la interpretación de lo real. Una realidad que ya no obedece a la tesis de la identidad de realidad y racionalidad pero que no obstante Wieselgrund no renuncia a interpretar mediante la construcción de esas imágenes dialécticas. La principal objeción de Wieselgrund a la recepción de la filosofía de Kierkegaard como poesía es que no toma en serio lo nuevo que en ella está apareciendo y que se relaciona con las imágenes dialécticas. Y por ello ha de someterse a crítica.

“Como poetismo la filosofía está desvalorada, porque su contenido en ideas dialécticas es considerado como añadido decorativo metafórico, que sería eliminable arbitrariamente por el rigor científico. Da igual si los intérpretes de la filosofía reconocen o rechazan su carácter poético – lo entienden como algo separable de la cosa.”⁵⁵⁰

“Desde el momento en el que se reconoce piadosamente tal origen como ‘poetismo’ se rechaza la extrañeza de sus ideas en la que se hace saber su poder sobre lo real junto a la seriedad de su intento. Sus conceptos dialécticos valen como añadido metafórico decorativo, que sería eliminable arbitrariamente por el rigor científico.”⁵⁵¹

⁵⁴⁹ “Stattdessen wäre nach meiner Auffassung Geschichte nicht mehr der Ort, aus dem die Ideen aufsteigen, selbständig sich abheben und wieder verschwinden, sondern die geschichtliche Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionslos Wahrheit ausmacht, anstatt daß Wahrheit als Intention in Geschichte vorkäme.“ 1, 337-338. Cita ya utilizada en el capítulo 2.

⁵⁵⁰ *“Als Dichtertum ist Philosophie entwertet, weil ihr Gehalt an dialektischen Ideen als schmückendes, metaphorisches Beiwerk betrachtet wird, das von wissenschaftlicher Strenge beliebig zu beseitigen wäre. Dichtung ist in Philosophie, was nicht zur Sache gehört. Gleichgültig, ob die Interpreten von Philosophie ihren dichterischen Charakter anerkennen oder verwerfen – als ablösbar von der Sache verstehen sie ihn.”* Ts 0432, 3

⁵⁵¹ „Sobald Philosophie solchen Ursprung als 'Dichtertum' duldsam anerkannt wird, ist zugleich die Fremdheit ihrer Ideen abgewehrt, in der sich ihre Macht über das Wirkliche kundgibt samt dem Ernst ihres Anspruchs. Ihre dialektischen Begriffe gelten für metaphorisch schmückende Zutat, die von wissenschaftlicher Strenge beliebig zu beseitigen wäre.“ 2, 11. Lo que Wieselgrund critica aquí a las recepciones de Kierkegaard como “poetismo” puede aplicarse a todas las

Las recepciones subjetivas de Kierkegaard como poeta pasan por alto el contenido de verdad de las imágenes dialécticas. En el manuscrito mecanografiado de la „Introducción“ a los escritos de Walter Benjamin hallamos otra clave para comprender estas imágenes dialécticas. Se trata también de un pasaje eliminado que no se publicó en la versión final. „Por qué imágenes dialécticas y no conceptos: porque el pensamiento de Benjamin hace el intento paradójico llevar por otros derroteros lo que el pensamiento le hace a su objeto como abstracción, arreglo, clasificación. Cuando la filosofía de Benjamin no reconoce límites (eventualmente cita de Hegel), entonces eso significa que en cierto sentido se esfuerza por la cosa en sí, y a ella le sirven imágenes en las que, según su intención, su filosofía debería convertirse. Pero estas imágenes no son ningunas intuiciones inmediatas, sino que resultan de constelaciones de conceptos y suponen el trabajo de pensar – es decir, la teoría desarrollada; ellas son construcciones de conceptos.“⁵⁵² Wiesengrund y la filosofía que, tanto él como Benjamin, intentan construir se enfrenta a la abstracción y clasificación, así como a la definición de los conceptos y su clasificación dentro de categorías estáticas. Eso no significa en absoluto que confíen en la intuición de los objetos tal y como son en sí. Para ambos tiene una importancia crucial el esfuerzo del pensar, el “trabajo de pensar” esos conceptos más allá de sí mismos: de pensar el contenido objetivo que esos conceptos expresan en su literalidad, en tanto que

recepciones más o menos postmodernas de Dialektik der Aufklärung, incluida la “welterschließende Kritik” de Honneth.

552 „Warum dialektische Bilder und nicht Begriffe: weil Benjamins Denken den paradoxen Versuch unternimmt, durch Denken alles außer Kurs zu setzen, was Denken seinem Gegenstand durch Abstraktion, Zurichtung, Klassifikation antut. Wenn Benjamins Philosophie die Grenze nicht anerkennt (event. Hegelzitat), dann bedeutet das, daß sie in einem gewissen Sinn sich ums Ding an sich bemüht, und dem dienen die Bilder, in denen seine Philosophie, ihrer Absicht zufolge resultieren sollte. Aber diese Bilder sind keine unmittelbaren Anschauungen, sondern ergeben sich aus Konstellationen von Begriffen und setzen die denkende Arbeit – nämlich die entfaltete Theorie – voraus; sie sind Konstruktionen aus Begriffen.“ Ts30462

ellos son parte del lenguaje como historianatural. Su agrupación, su constelación es la que los convierte en otra cosa.

11. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN EN LOS DOS LIBROS SOBRE KIERKEGAARD

“La perseverancia del que olvida
hace posible un cuento de hadas
donde los peces son los dedos
y reír es follar con el alma.”

Karlotti

Los libros sobre Kierkegaard como *Dialektik der Aufklärung*

De acuerdo con lo dicho en los fragmentos anteriores, es la interpretación de las distintas metáforas que aparecen en la obra de Kierkegaard la que descifra críticamente la filosofía del danés. Con la interpretación de la metáfora del ‘intérieur’, Wiesengrund descifra la “posición del pensamiento ante la objetividad” en el momento histórico particular en que aparece la obra de Kierkegaard. La imagen dialéctica ‘intérieur’ es interpretada por Wiesengrund como expresión de una interioridad alienada que se protege frente a la realidad cosificada. La tesis intentaré explicitar a continuación es que esta interpretación y la crítica de las metáforas kierkegaardianas descifran el momento mítico en su figura histórica es ya exposición, en los dos libros sobre Kierkegaard, de las tesis fundamentales de los tres primeros capítulos de *Dialektik der Aufklärung*. La tesis es doble y bastante compleja ya que abre dos campos poco investigados en la

recepción de la filosofía adorniana⁵⁵³. En primer lugar, propone una novedosa lectura de los libros sobre Kierkegaard como interpretación históriconatural. Como creo haber demostrado hasta ahora, la interpretación de las metáforas en los dos libros sobre Kierkegaard descifra un momento mítico en el presente histórico en que escribe el danés permitiendo así la crítica de su filosofía. En segundo lugar, la tesis que intentaré demostrar a continuación es que esa crítica que descifra lo mítico en lo histórico mediante interpretación de las metáforas es la que permite exponer la dialéctica de la ilustración⁵⁵⁴. La dialéctica de la ilustración será inseparable del momento de crítica de las metáforas que descubre lo mítico en distintas constelaciones con lo histórico y lo histórico en el propio mito: Es decir, la dialéctica de la ilustración puede escribirse gracias al ejercicio de la interpretación históriconatural⁵⁵⁵. La filosofía que quedó en la punta de la lengua de Wiesengrund como interpretación históriconatural es la que permite decir la dialéctica de la ilustración. Expondré para probar la tesis en

⁵⁵³ Por ejemplo Britta Scholze indica ya que las principales tesis de *Dialektik der Aufklärung* ya están en Kierkegaard pero lamentablemente interpreta la relación entre mito e ilustración desde una filosofía general de la historia y no aborda en ningún momento la relación de la dialéctica de la ilustración con la interpretación y la historianatural: "Adorno legt schon in seiner Kierkegaard Studie eine dialektische Verschlungenheit von Mythos und Aufklärung offen, die die etliche Jahre später entstandene ‚Dialektik der Aufklärung‘ als universalgeschichtliche Bewegung und allgemeine Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeitsproduktion vorstellt." Britta Scholze, *Kunst als Kritik. Adornos Weg aus der Dialektik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, p. 262. Lo mismo sucede con Romano Pocaí, "Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen" en: Axel Honneth, *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden: Vs Verlag für Sozialwissenschaften 2006, p. 16. También Asaf Angermann, *Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*, op. Cit. p. 11-12. La misma lectura historicista es la de: Sebastian Soppa, *Scheiternde Subjektivität. Das Unglückliche Bewußtsein bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin: Logos Verlag 2010, p. 257.

⁵⁵⁴ Un interesante estudio antropológico sobre el concepto de mito en la *Dialektik der Aufklärung* es: Stefano Cochetti, *Mythos und Dialektik der Aufklärung*, Hain: Königstein 1985.

⁵⁵⁵ Aunque no es posible exponerlo en detalle aquí, creo que este concepto de crítica o interpretación en Wiesengrund habría de contraponerse al concepto de teoría crítica propuesto por Horkheimer en "Traditionelle und kritische Theorie" como "materialismo interdisciplinar" que por cierto es retomado por miembros de la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt como Habermas. Volveré a ello esquemáticamente en la conclusión.

el capítulo siguiente fragmentos de los dos libros sobre Kierkegaard y fragmentos de *Dialektik der Aufklärung* y en concreto el “*Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung*”. Una interpretación históriconatural y la crítica de la narración homérica y de algunos pasajes de los libros sobre Kierkegaard mostrarán concretamente esa dialéctica de la ilustración. La novedad y con ella la dificultad, es doble: la lectura de fragmentos los libros sobre Kierkegaard como expresando ya tesis que en la recepción de la filosofía adorniana se han hecho conocidas gracias a *Dialektik der Aufklärung* y la lectura de pecios *Dialektik der Aufklärung* ya no como filosofía de la historia⁵⁵⁶ ni “crítica que abre mundo”⁵⁵⁷ sino como ejercicio de la actualidad de la filosofía como interpretación históriconatural que Wiesengrund ya construye en los dos libros sobre Kierkegaard. La tesis que resume ambas es que tanto en los libros sobre Kierkegaard como el *Dialektik der Aufklärung* es la interpretación históriconatural la que, al descifrar los momentos míticos e históricos en las metáforas, descifra la dialéctica de la ilustración. En la *Notiz* que Wiesengrund escribió en 1962 para la edición italiana de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, que ya cité en la introducción, leemos a propósito de esta tesis de que la dialéctica de la Ilustración ya está en los dos libros sobre Kierkegaard: “A pesar de las insuficiencias de lo escrito en cierta ocasión, que molestan [al autor] posteriormente, [el libro sobre Kierkegaard] contiene al mismo tiempo y por ello posibilidades, que él [Adorno] no realizó en el futuro y que a él mismo no le son en absoluto manifiestas. Pero en todo caso cree el autor,

⁵⁵⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. Cit. Ejemplos de la recepción de *Dialektik der Aufklärung* en la bibliografía sobre Adorno en castellano son: Pablo López Álvarez, *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva 2000. José Manuel Romero expone la idea de interpretación y su relación con la historianatural como hermenéutica dialéctica en las conferencias de alrededor de 1930. No obstante, no lee *Dialektik der Aufklärung* como continuación de esa idea, sino, como hace la mayoría de la recepción, como filosofía de la historia. Romero, José Manuel, *Hacia una hermenéutica dialéctica. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y F. Jameson*, Madrid: Síntesis 2005.

⁵⁵⁷ Axel Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit*, op. Cit., p. 70-87.

que [en el libro sobre Kierkegaard] hay muy poco que no vaya a merecer la pena pensar desde el aspecto de su posición actual, en lugar de rechazarlo como simple etapa previa. Tal vez deba llamar la atención sobre el motivo del dominio de la naturaleza y de la razón que domina la naturaleza, el de la conciliación (*Versöhnung*) con la naturaleza y el de la autoconciencia del espíritu como un momento natural, ya son explícitos en el texto [*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*].”⁵⁵⁸ Lo que expondré en lo que sigue es un intento de volver a pensar esas “posibilidades” desde *Dialektik der Aufklärung* y la temática elegida para esta tesis de doctorado. Entre estas posibilidades, la primera tesis es que la crítica del “dominio de la naturaleza y la razón que domina la naturaleza”, tesis que la mayor parte de la recepción considera clásica y propia de *Dialektik der Aufklärung*⁵⁵⁹, ya está en los dos libros sobre Kierkegaard. Y esa crítica de la razón dominadora de la naturaleza es posible – tesis segunda – en tanto que la interpretación históriconatural descubre los momentos míticos en su interpretación crítica de las metáforas kierkegaardianas o en la interpretación de las metáforas de *La Odisea*. Expondré el doble movimiento entre la razón que domina la naturaleza en los libros sobre Kierkegaard como formulación de Wiesengrund ya en 1932 de las famosa tesis con que Horkheimer y Adorno resumen en 1944 “*Begriff der Aufklärung*” en *Dialektik der Aufklärung*:

⁵⁵⁸ “So viel Unzulängliches an dem einst Geschriebenen ihn später stört, es mag dafür auch Möglichkeiten enthalten, die er in seiner Entwicklung nicht einlöste und die ihm selber gar nicht offenbar sind. Jedenfalls glaubt der Autor, daß in dem Kierkegaardbuch wenig sich findet, was nicht, unter dem Aspekt seiner gegenwärtigen Position [also 1961], durchdacht zu werden verdient, anstatt daß er als bloßes Vorstadium verwürfe. Hinweisen darf er vielleicht darauf, daß das Motiv von Naturbeherrschung und naturbeherrschender Vernunft, das der Versöhnung mit Natur, des Selbstbewußtseins des Geistes als eines Naturmoments in dem Text bereits explizit ist.” 2, 262. La cita ya la mencioné en la introducción.

⁵⁵⁹ Muchos autores han visto en *Dialektik der Aufklärung* una crítica al dominio pero ven en esta obra una filosofía de la historia, como cité anteriormente. Paradigmáticos al respecto los artículos reunidos en: Villem van Reijen / Gunzelin Schmid-Noerr, *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947-1987*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

“Simplificando, el primer ensayo se dejaría resumir en su parte crítica en dos tesis: ya el mito es Ilustración y: la Ilustración se invierte en mitología.”⁵⁶⁰ Mostraré que esa “parte crítica” es otra formulación para “dominio de la naturaleza y la razón que domina la naturaleza” y aparece ella misma como naturaleza. En realidad, y yendo un poco más allá, lo que se está afirmando tanto en los libros sobre Kierkegaard como en *Dialektik der Aufklärung* es lo que Wiesengrund ya resumía en “La idea de historianatural” y la relación que esta tiene con la interpretación que expuse en los capítulos anteriores. La pretensión de la historianatural de “hay que comprender el ser histórico mismo, allí donde es máximamente histórico como ontológico, es decir, como ser natural”⁵⁶¹ se puede hacer equivaler a la tesis de “la ilustración se invierte en mitología”⁵⁶². Y “la retransformación de la historia concreta en naturaleza dialéctica”⁵⁶³ resuena en “el mito ya es ilustración”⁵⁶⁴. La dialéctica de la ilustración puede entenderse así, “simplificando”, como ejercicio de lo dicho a propósito de la historianatural. Importantísimo en este punto para evitar malentendidos, es tener bien claro que ni la historianatural ni la dialéctica de la ilustración son ontología ni filosofía clásica de la historia, sino que ambas expresan el modo en que se mueve una filosofía actual como interpretación. Una interpretación que tiene por objeto el

⁵⁶⁰ “Grob ließe die erste Abhandlung in ihrem kritischen Teil auf zwei Thesen sich bringen: schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ 3, 16

⁵⁶¹ “... das geschichtliche Sein selber ist als ontologisches, d.h. als Natur-Sein zu verstehen.” 1, 355

⁵⁶² Recordar que esta tesis es la que expusimos anteriormente al exponer a Hegel y Lukács: la conversión de la historia en segunda naturaleza. Sólo que aquí funciona desde la interpretación y no desde la filosofía de la historia. Hermann Schweppenhäuser tiene un interesante capítulo sobre lo mítico y lo histórico en relación con la catástrofe histórica en: Schweppenhäuser, Hermann, *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.

⁵⁶³ “Die Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur...” 1, 355

⁵⁶⁴ Advertir que esta tesis puede concebirse a su vez como la dialectización del momento arcaico o natural que Wiesengrund advertía en algunos intentos de construir imágenes dialécticas en Benjamin. El mito es naturaleza ya mediada, dialectizada en tanto que imagen narrada de la naturaleza.

lenguaje, y en concreto las metáforas utilizadas por Kierkegaard o las utilizadas por Homero en la epopeya. La interpretación descifra en la literalidad de esas metáforas de acuerdo con lo que dijimos con el lenguaje como historianatural un contenido histórico-mítico que ellas expresan cifradamente. En *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, en la lección del 12 de enero de 1965 dice Adorno a propósito de la relación de la historianatural con la interpretación y su relación con la crítica en Marx: “Interpretación, dije, es crítica a los fenómenos detenidos en tanto que se expone en lo detenido la dinámica acumulada, es decir, la historia en lo que es segunda naturaleza; pero por otro lado también en tanto que lo devenido pierde la apariencia de su ser-en-sí y es expuesto en su carácter de devenido, - así como especialmente [...] sucede en el proceder de la crítica de Marx, que consiste sin excepción en que se muestra que todos los momentos sociales y económicos imaginables, que aparecen como naturales, son por su parte devenidos e históricos. Es decir: hay siempre esa reciprocidad, que lo que aparece como naturaleza es descubierto como histórico, mientras que a menudo por otro lado, lo que es histórico, se muestra como algo transitorio en su naturalidad. Y tras estos momentos está la históricamente devenida dialéctica de sujeto y objeto, que no pueden ser llevados a su puro concepto. Destrozar la inmediatez significa en este caso tanto como: disolver críticamente el ser-en-sí de lo devenido; disolver la pretensión de que los fenómenos devenidos sean simplemente eso que son.”⁵⁶⁵ La interpretación descifra en la apariencia de

⁵⁶⁵ “Deutung, sagte ich, ist Kritik an den stillgestellten Phänomene dadurch, daß es an dem Stillgestellten die in ihm aufgespeicherte Dynamik, also daß Geschichte an dem, was zweite Natur ist, enthüllt wird; aber andererseits auch dadurch, daß das Gewordene den Schein seines Ansichseins verliert und in seiner Gewordenheit dargestellt wird, - so wie es vor allem [...] das Verfahren der Marxchen Kritik ist, die durchweg darin besteht, daß gezeigt wird, daß alle erdenklichen gesellschaftlichen und ökonomischen Momente, die naturhaft erscheinen, ihrerseits geworden und geschichtliche sind. Also: es gibt immer diese Reziprozität, daß das, was als Natur scheint, als Geschichtliches aufgedeckt wird, während oft andererseits das, was geschichtlich ist, als ein Vergängliches in seiner Naturhaftigkeit sich erweist. Und hinter diesem

naturaleza de las metáforas en tanto que lenguaje el momento histórico mostrándose al mismo tiempo que lo histórico, donde mejor se expresa, es en esa apariencia de naturalidad de las imágenes metafóricas: fetichismos de la mercancía.

Interpretación históriconatural y *Dialektik der Aufklärung*

Expondré entonces en lo que sigue que en *Dialektik der Aufklärung* y concretamente “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” Adorno continúa haciendo una filosofía actual como interpretación históriconatural que ya articuló Wiesengrund en las conferencias de principios de 1930 y los libros sobre Kierkegaard. Contrapondré esta lectura a la mayoría de recepciones de *Dialektik der Aufklärung* que ven en esta obra un intento frustrado y erróneo de construir una filosofía de la historia⁵⁶⁶ y también a las lecturas que ven en esta obra algo así como una interpretación subjetiva postmoderna de la historia del espíritu⁵⁶⁷. En “Odiseo o mito e Ilustración” Adorno interpreta la formación de la identidad personal en contraposición al mito descifrando el modo en que emerge la

Moment steht eben die geschichtliche gewordene Dialektik von Subjekt und Objekt, die nicht auf ihren reinen Begriff zu bringen sind. Unmittelbarkeit zerstören heißt so viel wie: das Ansichsein des Gewordenen kritisch aufzulösen; den Anspruch aufzulösen, die gewordenen Phänomene seien ganz und gar das, was sie sind” IV, 13, 190-191

⁵⁶⁶ H.-G. Gadamer y K. Heinrich no siguen la clásica interpretación de la *Dialektik der Aufklärung* como filosofía objetivista de la historia, pero comprenden el texto homérico casi de un modo mítico. Por eso ambos critican a Adorno que no haya prestado atención al concepto de destino, tan importante para Homero, y haya subrayado tanto la idea de emancipación en la figura de Odiseo. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965, p. 258, nota al pie nº 2. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt am Main, 1964, p. 49 ss. y 178 ss. Un estudio sobre Gadamer y Adorno en torno a lo estético ha sido realizado por: Peter Christian Lang, *Hermeneutik – Ideologiekritik – Ästhetik: über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Hanstein: Athenäum 1981.

⁵⁶⁷ Ejemplar en este sentido es la segunda interpretación de Axel Honneth en *Das andere der Gerechtigkeit* o el tomo conjunto Harry Kunemann / Hent de Vries (Hrsg.), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Campus 1989.

racionalidad en el ámbito del espíritu subjetivo. La interpretación de Adorno no describe histórica o antropológicamente la formación de la identidad personal. Sino que la interpretación de *La Odisea*, en tanto que epopeya, texto literario y por ello lenguaje como historianatural, es la que permite a Adorno descifrar la dialéctica entre sí mismo y naturaleza, la dialéctica de la ilustración y el mito a nivel subjetivo⁵⁶⁸. Es la interpretación de una obra de literaria como es *La Odisea* la que sirve a Wiesengrund para exponer el momento histórico del surgimiento del individuo en contraposición al mito. Como ya expuse en *Kierkegaard*, la interpretación de las metáforas contenidas en su filosofía descifraba, a pesar del intento kierkegaardiano por encerrarse en la interioridad, de modo invertido y “reflexionado” la realidad histórica que la interioridad pretendía negar. De modo similar *La Odisea* en tanto que obra de arte, en tanto que epopeya, la que expresa de un modo mediato la realidad histórica que la interpretación históriconatural, basándose en la literalidad del texto, descifra⁵⁶⁹. Aunque muy similar en cuanto al modo de proceder a la interpretación de las metáforas en los dos libros sobre Kierkegaard, la interpretación de *La Odisea* no es idéntica. En ambos casos es una interpretación históriconatural de lo no intencional – lo literal del lenguaje del arte, lo que en Kierkegaard demostré con la tesis de la literalidad del texto sagrado -. Pero los resultados de ambas interpretaciones son, evidentemente, distintos ya que evidentemente los textos y el lenguaje a interpretar son distintos. En *Kierkegaard*, las metáforas que en su filosofía cobraban autonomía permitían a

⁵⁶⁸ “El hecho de que la teoría elija una obra de arte, probablemente una ficción, para elaborar una constelación crítica sobre el sujeto y la racionalidad indica hasta qué punto Adorno realiza, de modo característico, una especie de giro lingüístico. El sujeto no es lo más evidente, lo que primero cae en el intelecto, sino aquello que se gesta en una larga narración épica como historia. Y sólo en diálogo conceptual con la lógica que se construye en su retórica podemos extraer consecuencias filosóficas.” Sergio Sevilla Segura, op. Cit, p. 65.

⁵⁶⁹ Gerhard Schweppenhäuser, *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius 2000, p. 43 ss.

Wiesengrund descifrar momentos míticos de la realidad histórica en que escribía Kierkegaard, momentos que la interpretación de la metáfora del '*intérieur*' concretizaba como la realidad cosificada y la subjetividad alienada en el siglo XIX. La interpretación históriconatural de *La Odisea* descifra el surgimiento de la identidad personal en el momento en que ésta está apareciendo en la forma estética epopeya y en contraposición a la narración mítica. Si la interpretación históriconatural de las metáforas en Kierkegaard descubre que esa interioridad que pretendía negar la historia para ser libre acaba encerrada míticamente en los interiores históricos del XIX como alienada frente a un mundo cosificado, la alegoría del viaje de Odiseo desde y hasta Ithaka descifra la creación de la identidad personal y con ella el surgimiento de la racionalidad histórica en ámbito subjetivo en el momento en que está surgiendo frente al mito. La interpretación históriconatural del '*intérieur*' descifraba el momento mítico de la interioridad en el siglo XIX. Tesis que, como ya señalé anteriormente, en la *Dialektik der Aufklärung* se resume como: "la ilustración se invierte en mitología". Se trata además de la concretización de la tesis de la conversión de la historia en segunda naturaleza que expuse en los capítulos sobre Lukács y Hegel. Sólo que aquí la tesis de la conversión de la historia en segunda naturaleza o mitología no se afirma desde una filosofía general de la historia, como sucedía en Lukács y Hegel, sino que se descifra en la interpretación de la literalidad de las metáforas. La interpretación de la epopeya descubre en cambio el momento ilustrado de Odiseo como identidad frente al mundo mítico. Tesis que la *Dialektik der Aufklärung* resume como: "el mito es ya ilustración". Pero, repito, la interpretación expone contenidos históricos, pero no es ninguna filosofía de la historia ni ninguna descripción del paso de la forma estética mito a la forma estética epopeya tal y como Lukács en *Die Theorie des Romans* exponía el paso de la epopeya a la novela en tanto que éstas eran reflejo de distintas realidades

históricas. Sino que es la interpretación de una obra de arte, de las metáforas contenidas en La Odisea lo que le permite descifrar tanto el momento histórico frente al mito en la formación de la identidad del navegante Odiseo. La tesis “el mito ya es ilustración” puede entenderse además como dialectización de la naturaleza que Wiesengrund criticaba al concepto de alegoría y las imágenes arcaicas que habían de ser dialécticas en Benjamin: La Odisea no significa en tanto que la naturaleza o el mito retorna a modo de significado en ella sino gracias a la interpretación históriconatural de Adorno que descifra críticamente el momento mítico en la epopeya y el épico en el mito.

“Über epische Naivität”: la “censura” de Horkheimer

A pesar de que hay algunas dudas respecto a la autoría de las distintas partes de *Dialektik der Aufklärung*, hay capítulos, como por ejemplo “Odiseo o mito e ilustración”⁵⁷⁰ que claramente fueron escritos por Adorno. El manuscrito mecanografiado del Adorno-Archiv Ts504-505 es ya prueba fehaciente de ello. Este manuscrito mecanografiado que garantiza la autoría de Adorno no se halla únicamente en el Adorno-Archiv, sino que fue editado y publicado ya en 1998 en un excelente trabajo de Rolf Tiedemann⁵⁷¹ en las *Frankfurter Adorno Blätter V*.

⁵⁷⁰ A pesar de la estrecha colaboración de M. Horkheimer y Th. W. Adorno en la escritura de esta obra, el autor de este primer excursus fue únicamente Adorno. Así lo ha mostrado F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 257. Según este autor, el prólogo, el capítulo “Concepto de Ilustración” y “La industria cultural” habrían sido escritos por ambos autores. Adorno sería el autor de “Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración”, “Elementos de antisemitismo” y de la parte final de la obra “Apuntes y esbozos”.

⁵⁷¹ Rolf Tiedemann prueba además que Adorno es el autor del primer excursus gracias a la correspondencia de Adorno con sus padres. El 10 de febrero de 1943 escribe Adorno a sus padres: “El primer gran apartado del libro junto a Horkheimer, que en realidad debe exponer toda nuestra filosofía, está terminado [...] además un gran proyecto mío correspondiente sobre la interpretación históricofilosófica de Homero, que ahora igualmente trabajaremos en profundidada juntos. // Der erste große Abschnitt des Buches mit Max zusammen, das eigentlich

Pero sorprendente y curiosamente esta publicación y las repercusiones que puede tener para una nueva recepción de *Dialektik der Aufklärung* apenas han sido advertidas o aprovechadas dentro de la recepción de la obra adorniana⁵⁷². La colaboración de Horkheimer por lo que respecta al primer excurso “Odiseo o mito e ilustración” se limitó a eliminar algunos de los pasajes escritos por Adorno. Y considero que esos fragmentos eliminados son centrales en tanto que ofrecen claves definitivas para descifrar lo que Adorno pretende con su lectura de *La Odisea*. Aunque parezca mera especulación y sospecha subjetiva, casi intriga barroca, no deja de ser curioso que los pasajes “recortados” por Horkheimer son los que apuntan a que lo que Adorno está haciendo en ese capítulo es interpretación históriconatural. No es que sin esos fragmentos eliminados este texto de Adorno se convierta en otra cosa: pero sí que lo eliminado contribuye descifrar este texto extremadamente enigmático. No quiero especular sobre las razones de Horkheimer para eliminar esas partes, pero ya hablé de que el proyecto de Horkheimer de una teoría crítica en “*Traditionelle und kritische Theorie*” nada tenía que ver con la interpretación y que éste nunca apoyó esa idea de interpretación en Wiesengrund, como ya se veía en el “Gutachten” que escribió para su escrito de habilitación sobre Kierkegaard. La relación de Adorno con el Instituto de Investigación Social tampoco fue buena hasta que emigró a los Estados Unidos, como prueba lo que Adorno le escribe desde Oxford a Benjamin en 1935 a propósito de la “teoría filosófica” y su relación con la interpretación: “Para mí está fuera de toda duda, que [la teoría filosófica] sólo puede encontrar su dialéctica en la polaridad de las categorías sociales y teológicas y que con ello,

unsere ganze Philosophie darstellen soll, der über Mythos und Aufklärung, ist fertig [...] außerdem ein entsprechender großer Entwurf von mir zur geschichtsphilosophischen Interpretation Homers, den wir nun ebenfalls zusammen durchhackern werden[...]" Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter V*, München: text + kritik 1998, p. 37.

⁵⁷² Al menos yo no conozco ningún autor que utilice sistemáticamente la versión de “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” para su interpretación de este excurso de Adorno.

así como por el proceder que interpreta está principalmente excluida del a priori de un trabajo para el Instituto – tanto como también lo estuvo mi Kierkegaard – no, mil veces mejor.”⁵⁷³ Los pasajes que hablan de interpretación, metáfora, las diferencias con Lukács o la influencia que lo dionisiaco y apolíneo de Nietzsche tiene para la interpretación de Adorno son eliminados – y repito, por Horkheimer – de la versión final. Aunque creo que la lectura de este “Excurso” como interpretación históriconatural puede demostrarse sin tener en cuenta estos fragmentos⁵⁷⁴, teniéndolos en cuenta esta lectura se hace más plausible y se pueden exponer mejor algunas tesis. Un dato muy extraño es que Adorno modificó y reescribió los fragmentos eliminados de “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” y los publicó en 1958 como “*Über epische Naivität*” en el primer tomo de las *Noten zur Literatur*, sin mencionar que se trataba de fragmentos concebidos para su interpretación de *La Odisea en Dialektik der Aufklärung*.

Nietzsche: La contraposición Apolo-Dionisos como clave para la interpretación

⁵⁷³ “Es ist mir aber außer aller Frage, daß diese [Philosophische Theorie] nur in der Polarität der gesellschaftlichen und theologischen Kategorien ihre Dialektik finden kann und daß sie damit sowohl wie durch das deutende Verfahren dem Apriori einer Institutsarbeit prinzipiell entzogen ist – so gut wie mein Kierkegaard es war – nein, tausendmal besser.” Carta de Wiesengrund a Benjamin el 20.05.1935. Con “trabajo del Instituto” se está refiriendo a un trabajo para el Instituto de Investigación Social y su *Revista para la teoría crítica*. En la carta se refiere al proyecto para los *Passagenwerk* de Benjamin y la posibilidad de que se publicara en la *Zeitschrift für kritische Theorie*.

⁵⁷⁴ He publicado varios artículos sobre la influencia de Nietzsche en el pensamiento de Adorno en los que profundizo en la influencia que el par Apolo-Dionisos como modo en que Nietzsche interpreta la antigüedad griega tiene en la concepción de la filosofía como interpretación históriconatural en Adorno. Vanessa Vidal Mayor, “Adornos Wertschätzung der Größe Nietzsches” en: op. Cit. Concretamente la influencia que el concepto de crítica y la crítica de la ilustración como dominio de Nietzsche tiene en Adorno lo expuse en: “*Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno*”, op. Cit. Por último la tesis de la ambivalencia de la ilustración como mítica y su relación con lo apolíneo y lo dionisiaco intenté teorizarla en: “*Zweideutigkeit der Aufklärung. Nietzsche und Adorno*”, op. Cit. Dado que son textos ya publicados remito a ellos en lugar de repetir o resumir esquemáticamente sus tesis aquí.

Una de las partes centrales que fueron eliminadas de la versión final es el principio del texto – que Adorno tampoco publicó en *Über epische Naivität* –. En él Adorno expone el papel y la influencia que *Der Geburt der Tragödie* y la *Baseler Antrittsrede von 1869* de Nietzsche tienen para su lectura de *La Odisea*. El modo en que Nietzsche utiliza la contraposición de lo apolíneo y lo dionisiaco para interpretar la antigüedad griega y la relación que ambos tienen con la contraposición de historia y naturaleza que expresa la historianatural nos permite reforzar la tesis de que lo que Adorno realiza en este apartado es una interpretación históricanatural de una obra de arte: una obra de arte en su literalidad, como lenguaje. Adorno empieza lo que hubiera sido “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” defendiendo a Nietzsche. No olvidemos que en este momento histórico el nacionalsocialismo estaba apropiándose en Alemania a Nietzsche y no estaba bien visto que un filósofo de padre judío y cercano al marxismo como era Adorno, citara en este momento los textos de Nietzsche. No obstante, Adorno lo hace y se pone tempranamente del lado de Nietzsche – por lo que respecta a la recepción en Alemania – frente a las recepciones reaccionarias de su obra que triunfan en la Alemania nazi⁵⁷⁵. Adorno defiende la interpretación de la antigüedad de Nietzsche y separa claramente esta interpretación de apropiaciones reaccionarias de Nietzsche como las de Rudolf Bochardt⁵⁷⁶. **“La concepción alemana del romanticismo tardío de la antigüedad que se unió a los escritos tempranos de Nietzsche ha transformado la**

⁵⁷⁵ No puedo entrar aquí, evidentemente, en la recepción de Nietzsche en Alemania. No obstante señalo que sería interesante investigar la temprana y crítica recepción anti-reaccionaria de Nietzsche de Adorno, así como por ejemplo, de otros autores como Thomas Mann.

⁵⁷⁶ Rudolf Bochardt, *Pindarische Gedichte*, München: Deschler 1929/1939. Sobre la influencia de Nietzsche en Bochardt: Kai Kaufmann, *Rudolf Borchardt und der Untergang der deutschen Nation: Selbstinszenierung und Geschichtskonstruktion im essayistischen Werk*, Berlin: De Gruyter 2003.

contraposición teórica de lo dionisiaco y lo apolíneo en una histórica, étnica y finalmente en una de rango. Canto oscuro y discurso racional, cuño gnómico y comunicación corriente, lírica dórica de los coros y epopeya jónica son las antítesis parciales hacia las cuales las de Nietzsche se desplegaron en la interpretación de la poesía griega. Cuanto más se dedicó la investigación al positivismo histórico, tanto más cayó la interpretación, como disociada no sólo en lo arbitrario, sino en la ideología a la que le parecía bien la búsqueda del sentido perdido como elogio de los buenos viejos tiempos.”⁵⁷⁷ Como leemos en la cita, para Adorno la “contraposición” teórica de lo dionisiaco y lo apolíneo es también el modo correcto de interpretar la antigüedad. Una “contraposición” que creo que puede compararse en muchos aspectos con la expuesta hasta ahora entre naturaleza e historia o la que expondré a continuación entre mito e ilustración. Adorno señala que los que hacen ideología son los que abandonan la interpretación que Nietzsche logró mediante la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco y se dedican a hacer investigación, “positivismo histórico”⁵⁷⁸, buscando un sentido arcaico o pruebas empíricas sobre el mundo griego. Esa interpretación mediante la contraposición de apolíneo y dionisiaco en torno a las diversas manifestaciones artísticas griegas de Nietzsche es comparable a lo que hasta ahora hemos expuesto como interpretación históriconatural. Lo histórico

⁵⁷⁷ “Die spätromantisch-deutsche Vorstellung von der Antike, die an Nietzsches frühe Schriften sich schloß, hat den theoretischen Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen in einen historischen, ethnischen und schließlich einen des Ranges umgesetzt. Dunkler Gesang und rationale Rede, gnomische Prägung und geläufige Kommunikation, dorische Chorlyrik und jonisches Epos sind die parteiischen Antithesen, zu welchen die Nietzsches in der Auslegung der griechischen Poesie sich entfaltete. Je mehr die Forschung dem historischen Positivismus sich verschrieb, um so mehr fiel die Deutung, als abgespaltene, der Willkür nicht bloß sondern der Ideologie zu, der die Suche nach dem verschütteten Sinn zum Lob der guten alten Urzeit eben recht war.” Rolf Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op. Cit., p. 37-38. Cito en negrita, como hace Rolf Tiedemann, las partes del texto original que no fueron publicadas finalmente en *“Odysseus oder Mythos und Aufklärung”*.

⁵⁷⁸ Esto conecta a su vez con la idea de interpretación que Wiesengrund contraponía a la investigación que expuse en los capítulos dedicados a “Die Aktualität der Philosophie”.

puede hacerse sinónimo de lo apolíneo y lo natural de lo dionisiaco. Y sólo la colocación de ambos momentos en torno a cada obra de arte en concreto permite descifrar tanto el momento natural – dionisiaco – como el histórico – apolíneo en ellas y con ello la poesía griega. “Ninguna obra da mejor testimonio del entrelazamiento entre ilustración y mito que la homérica, el texto fundamental de la civilización europea. En Homero no sólo se separan epopeya y mito, forma y contenido, sino que se contraponen uno a otro. 'El Homero apolíneo es sólo el continuador de todo proceso general humano que debemos agradecer a la individuación'.”⁵⁷⁹ Para Nietzsche y con él para Adorno, es el dualismo entre lo dionisiaco y lo apolíneo, entre mitos y epopeya lo que expresa la tendencia histórica. Adorno señala que Nietzsche, gracias a esa contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, es el primer filósofo que detecta este elemento ilustrado ya en los escritos de Homero y lo que es más importante, descubre gracias a ella el momento mítico ínsito a esa ilustración. La tesis de la ambivalencia de la Ilustración en relación con el dominio es un mérito teórico de Nietzsche que Adorno ve como irrenunciable para la filosofía posterior. “Nietzsche ha reconocido como pocos desde Hegel la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su relación ambivalente con el dominio.”⁵⁸⁰ Esa ambivalencia de la Ilustración es la que incluye como contraposición a lo ilustrado el momento mítico posibilitando la interpretación históriconatural.

⁵⁷⁹ “Kein Werk aber legt von der Verschlungenheit von Aufklärung und Mythos beredteres Zeugnis ab als das homerische, der Grundtext der europäischen Zivilisation. Bei Homer treten Epos und Mythos, Form und Stoff nicht sowohl einfach auseinander, als daß sie sich auseinandersetzen. Der ästhetische Dualismus bezeugt die geschichtsphilosophische Tendenz. “Der apollinische Homer ist nur der Fortsetzer jenes allgemein menschlichen Kunstprozesses, dem wir die Individuation verdanken.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op. Cit., p. 45.

⁵⁸⁰ “Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert.” Esta parte fue reescrita para la publicación definitiva en *Dialektik der Aufklärung* y no se encuentra en el texto original de Adorno. 3, 62-63

Interpretación de la epopeya homérica

La epopeya narra distintos episodios en que Odiseo, el héroe ilustrado se enfrenta a distintos poderes míticos y la interpretación descifra concretamente en los episodios metafóricos concretos la dialéctica de la ilustración. Adorno no narra la historia, ni expone empíricamente el paso del mito a la epopeya, sino que se interpreta pasajes concretos de la epopeya homérica mostrando así el modo en que historia y naturaleza – aquí mito e ilustración – están relacionadas en *La Odisea*. No es una interpretación objetiva que busque el referente histórico real, y tampoco una hermenéutica que busque el sentido detrás del texto homérico, sino que es la interpretación históriconatural del viaje de Troya a Ithaca la que descifra la formación de la identidad personal frente al destino mítico y con ello expresa la dialéctica de la ilustración a nivel subjetivo. Otro argumento contra las lecturas de *Dialéctica de la Ilustración* como filosofía objetivista de la historia, es el hecho de que es la interpretación de la obra literaria la que da cuenta de la dialéctica de la Ilustración, y no una filosofía de la historia de gran formato. *La Odisea* es una obra literaria, una obra de arte lingüística, y desde ella se quiere dar cuenta de la dialéctica de la Ilustración, no se menciona en exactitud la historia empírica. De acuerdo con lo que expuse al hablar de las metáforas kierkegaardianas: ellas son lo que, en tanto que lenguaje y por ir así más allá de las intenciones subjetivas de Kierkegaard expresan cifrada la realidad histórica. Desde el principio se renuncia a la reconstrucción de la totalidad del proceso histórico efectivo de la Ilustración pues de lo contrario sería incoherente que la interpretación de un fragmento de una obra literaria – por ejemplo el paso de Odiseo ante las sirenas – sea suficiente para dar cuenta del mismo⁵⁸¹. No se trata de reconstruir todo el proceso: el todo

⁵⁸¹ Una exhaustiva interpretación es la de Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Surhkamp 1989.

aparece en el particular y los elementos fundamentales de la ilustración realizada son descifrados concretamente en las metáforas del texto de Homero. Y lo particular de *La Odisea* es que ella expresa el paso del mito al logos y critica el carácter mítico de ese logos mediante la narración del periplo de Troya a Ithaka de Odiseo. La *Odisea* sirve de texto ejemplar para dar cuenta de la historia porque ella expresa la dialéctica concreta entre lo mítico - pues el material en que se basa Homero procede de los mitos - y lo histórico, el trabajo racional - en tanto que el Homero autor le da forma lingüística a este material dado, mítico -. El proceso de Ilustración consistirá en la narración del intento de Odiseo de negar el mito para sobrevivir y volver a Ithaka como sí mismo – ilustrado míticamente - .

Diferencias con Lukács: contraposición de epopeya y mito

La diferencia de la interpretación adorniana de *La Odisea* en la contraposición de mito e ilustración, naturaleza e historia con el tratamiento de la epopeya y la novela que expuse al hablar de *Die Theorie des Romans*, es sustancial. Aunque recordemos que Wiesengrund consideraba *Die Theorie des Romans* como primer intento de hacer una estética histórico-filosófica y tomaba de esa obra el concepto de segunda naturaleza como objeto de la interpretación históriconatural, el modo en que tanto lo estético como el conocimiento de la historia devenida segunda naturaleza en el lenguaje del arte son pensados por Adorno difieren enormemente de Lukács. En Lukács las formas estéticas epopeya y novela eran concebidas como “reflejo” de las épocas históricas y se contraponían como formas estéticas a partir de las épocas históricas de las que eran características y por tanto desde una filosofía de la historia de gran formato. La epopeya era la forma que reflejaba el mundo pletórico de sentido de la metafísica y la novela trataba de construir una totalidad porque era la forma

propia del mundo insensato del derrumbe de la metafísica, en que el arte ya no podía ser reflejo sino que había de ser una totalidad creada. Epopeya y novela se contraponían pues en Lukács como categorías estéticas que corresponden cada una a una época histórica concebidas estas épocas como totalidades y regidas por un despliegue necesario. Adorno pone en cuestión explícitamente en la parte eliminada de *“Odysseus oder Mythos und Aufklärung”* esta interpretación de Lukács, en uno de los fragmentos que lamentablemente fue eliminado también de la versión final: **“Lo que en Lukács todavía se llama ‘el mapa de los caminos practicables y transitables que está escrito en las estrellas’, se desencanta como carta náutica de un isleño griego Robinson, a quien las estrellas ya no tanto le narran el destino sino que le enseñan a la divertida mirada de la aventura el camino para escapar al destino.”**⁵⁸² Lo que en Lukács es todavía el “mapa” del camino escrito en las estrellas pleno de sentido en la epopeya homérica es interpretado por Wiesengrund como robinsonada, como novela en la que Odiseo no sigue las estrellas sino que se ríe de ellas para escapar al destino. Es la contradicción entre estos dos momentos, el momento mítico y el ilustrado lo que Adorno ve en la epopeya homérica. Y, evidentemente, no de un modo epocal o general, sino en la interpretación históriconatural del texto de Homero. El texto no es “reflejo” de ninguna realidad histórica en tanto que época, sino expresión literal cifrada de un determinado momento histórico. La interpretación históriconatural de *La Odisea* como epopeya que entra en contradicción concreta con elementos míticos es la que descifra la formación histórica del individuo – Odiseo – frente a los poderes del destino mitológico – concretizado en las

⁵⁸² **“Was bei Lukács noch die 'Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege' heißt, die in den Sternen geschrieben steht, ernüchtert sich zur nautischen Karte eines inselgriechischen Robinson, dem die Sterne nicht sowohl das Schicksal mehr künden als daß sie dem gewitzigen Blick des Abenteuers den Weg anzeigen, dem Schicksal zu entrinnen.”** Tiedemann, *Frankfurter adorno Blätter V*, op. Cit., p. 42

diversas aventuras que Odiseo tiene que superar -. “En la epopeya, **normalmente sino el concepto contrario** histórico a la novela **se descubren** rasgos semejantes a la novela y el cosmos venerable del mundo pleno de sentido como resultado de la razón ordenadora, que destruye el mito gracias **de hecho a la universalidad a la que eleva su orden.**”⁵⁸³

Narración épica como salida del mito

Homero en tanto que artista apolíneo frente a lo dionisiaco es ejemplar en ese sentido en tanto que les da a los mitos en la organización lingüística épica racionalidad y forma “ilustrada”. La epopeya expresa la dialéctica entre mito y la ilustración dando forma épica al material mítico heredado de la tradición. La dialéctica de la Ilustración se descifra pues como contradicción entre materia – lo mítico – y forma – ilustración –. La *Odisea* no describe el proceso de ilustración como movimiento histórico general hacia el progreso, sino que da testimonio de su dialéctica en tanto que el navegante Odiseo es el primer de individuo que se forma como tal en este viaje incipientemente histórico frente los mitos que representan a la naturaleza. “‘Pero donde está el peligro, crece / también lo salvador’: el saber, en que consiste su identidad y que le posibilita sobrevivir, tiene su sustancia en la experiencia de lo diverso, de lo que desvía, de lo que disuelve; y el que sobrevive sabiendo es al mismo tiempo quien se entrega más intrépidamente a la amenaza de muerte. Ese es el secreto en el proceso entre epopeya y mito: el sí mismo no se constituye en la contraposición rígida a la aventura sino que se forma en su rigidez al fin a través de esa contraposición,

⁵⁸³ “Am Epos, **sonst** dem geschichtsphilosophischen **Gegenbegriff** zum Roman, werden die romanähnlichen Züge **entdeckt** und der ehrwürdige Kosmos der sinnerfüllten Welt als Leistung der ordnenden Vernunft, die den Mythos zerstört vermöge **eben der Allgemeinheit, zu der ihre Ordnung** erhebt.” *Ibidem*.

unidad sólo en la multiplicidad de lo que niega toda unidad.”⁵⁸⁴ Esa contraposición entre unidad y multiplicidad, entre individuo épico y diversidad mítica es la que la interpretación adorniana descifra entre el mito y la epopeya: Lo propiamente estético de la epopeya, la ordenación en forma épica del paso de Odiseo por los mitos es lo que expresa el momento ilustrado en Homero frente a los mitos que le sirven de material. “En las capas de material de Homero se han depositado los mitos; la narración sobre ellos, la unidad que es impuesta a las leyendas difusas es al mismo tiempo la descripción de la huida del sujeto de los poderes míticos.”⁵⁸⁵ Es la epopeya como saber, como narración lingüística que ordena los mitos, lo que implica ilustración frente al mito. La epopeya en tanto que forma estética es la que permite la “descripción de la huida del sujeto” del mito. En la primera versión de “*Odysseus, oder Mythos und Aufklärung*” leemos: “Vale tanto más drásticamente para la Odisea, en tanto que ésta está más cerca de la forma de la novela de aventuras, **que como tal en** contraposición '**no-psicológica**' de un yo superviviente al múltiple, **peligroso, externo** destino, **acuña el proceso entre ilustración y mito**. La odisea de Troya a Ithaca es el camino del sí mismo, infinitamente débil en lo corporal frente a la violencia natural y que ahora se está formando como autoconciencia a través de los mitos.”⁵⁸⁶ Y así la forma

⁵⁸⁴ “Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch!: das Wissen, in dem seine Identität besteht und das ihm zu überleben ermöglicht, hat seine Substanz an der Erfahrung des Vielfältigen, Ablenkenden, Auflösenden, und der wissend Überlebende ist zugleich der, welcher der Todesdrohung am verwegensten sich überläßt, an der er zum Leben hart und stark wird. Das ist das Geheimnis im Prozeß zwischen Epos und Mythos: das Selbst macht nicht den starren Gegensatz zum Abenteuer aus, sondern formt in seiner Starrheit sich erst durch diesen Gegensatz, Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen, was jene Einheit verneint.” *Ibidem*, p. 46-47.

⁵⁸⁵ “In den Stoffstücken Homers haben die Mythen sich niedergeschlagen; der Bericht von ihnen aber, die Einheit, die den diffusen Sagen abgezwungen ward, ist zugleich die Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts von den mythischen Mächten.” 3, 64

⁵⁸⁶ “Es gilt um soviel drastischer für die *Odyssee*, wie diese der Form des Abenteuerromans nähersteht, **die als solche bereits** im '**unpsychologischen**' Gegensatz des einen überlebenden Ich zum vielfältigen, **gefährvollen, auswendigen** Schicksal, **den Prozeß zwischen Aufklärung und**

estética epopeya es ilustración, en tanto que narración metafórica de esa salida del mundo mítico. Como sucedía con la interpretación de las metáforas en Kierkegaard, para Adorno es la metáfora en tanto que el lenguaje es historianatural el objeto de la interpretación que descifra la dialéctica de historia y mito.

Actualidad de la filosofía como interpretación

En lo que sigue expondré – en lo que habría de entenderse como conclusión inoficial a esta tesis de doctorado – tanto fragmentos de los dos libros sobre Kierkegaard como fragmentos de *La Odisea*. En esta exposición me centraré en la interpretación concreta de la literalidad del lenguaje metafórico de algunos de esos fragmentos, de lo que va más allá del lenguaje como intención, tanto en los Kierkegaards como en la obra homérica. Y esa interpretación concreta de fragmentos de ese lenguaje artístico habría de servir como “de-mostración” de la actualidad de la filosofía como interpretación históriconatural. Si hasta aquí la idea de interpretación y su relación con la filosofía y la historianatural han sido construidas filosóficamente, en el capítulo siguiente será el ejercicio de interpretación en su concreción, es decir, la interpretación de metáforas en tanto que historianatural la que mostrará su actualidad para seguir haciendo hoy una filosofía, ya no prisionera de la totalidad y que no obstante no renuncia a la pretensión de verdad – aunque la verdad, como la ontología, haya “cambiado de lugar” y se exprese en esas metáforas en tanto lo que va más allá del sistema y las intenciones subjetivas –. En su lección *Zur Lehre von der Geschichte und von der*

Mythos ausprägt. Der Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und mi Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op. Cit., p. 46.

Freiheit dice Adorno en enero de 1965, todavía fiel a esta idea de la actualidad de la filosofía como interpretación: “En todo caso, la felicidad del pensamiento hoy consiste en la interpretación. Y la concepción de la interpretación, del hacer que destelle es en realidad aquello que quien hoy filosofa, filosofa en serio y no 'aprende' filosofía, se promete a sí mismo de la filosofía. Y todo aquél que no se embarca en eso, que no ha experimentado en sí esta felicidad de la interpretación, mejor debería apartar sus manos de la filosofía, por lo menos de la filosofía, como para mí únicamente todavía es posible. Interpretar es, diría yo, aquello que todavía hoy mueve a la filosofía. Quizá la necesidad de la filosofía con el encogimiento de la confianza en la construcción total se ha trasladado a la interpretación.”⁵⁸⁷ El siguiente capítulo interpretará entonces concretamente la literalidad de las metáforas de textos utilizados por Kierkegaard y la *Odisea* desde la interpretación históriconatural renunciando al metanivel teórico: ya no se teoriza lo que es la interpretación históriconatural sino que se renuncia a “la confianza en la construcción total” para hacer filosofía como “únicamente todavía es posible”. Es decir, no se construye la interpretación sino que se muestra en su ejercicio cómo sería posible una interpretación históriconatural concreta. La interpretación es posible en tanto que descifra en cada metáfora en tanto que lenguaje el momento natural o mítico y el momento histórico: así dice la dialéctica de la ilustración y se muestra concretamente en su actualidad.

⁵⁸⁷ “Jedenfalls besteht das Glück des Gedankens heute in der Deutung. Und die Konzeption der Deutung, das Aufleuchtenlassen, das ist eigentlich das, was jeder, der heute philosophiert, im Ernst philosophiert und nicht Philosophie 'lernt', von Philosophie sich verspricht. Und jeder, der darauf nicht sich einläßt, der dieses Glück der Deutung nicht an sich erfahren hat, der sollte lieber von der Philosophie, von der Philosophie jedenfalls, wie sie mir einzig noch möglich erscheint, die Hände lassen. Deuten ist wohl das, würde ich sagen, was allein zur Philosophie heute noch bewegt. Vielleicht ist das philosophische Bedürfnis mit dem Schrumpfen des Vertrauens auf die totale Konstruktion überhaupt in das Deuten eingegangen.” IV, 13, 184-185

12. ODISEO Y ODÍN: MITOS DE LA IDENTIDAD ILUSTRADA

“Cuaderno de bitácora: ¡Cómo duele la pata de palo! El frío es cruel, se ha helado todo el aceite de coco almacenado. ¡A la escota de la mayor! ¡Al aparejo de la botavara! ¡Atienda las velas de proa! ¡Orza a la banda, marinera! La luna sigue esparciendo la maravilla de su brillo austral sobre el mismo escenario encantador y aborrecido. Hoy, al menos, algo de café y plátanos calientes. Nos fumamos las vainas. A todos nos va untando Kronos las orejas con crecepelos. Desde que la tierra es redonda el mar no tiene fin. Tampoco esta insensata aventura. Apenas queda mojama en la bodega. Ron tampoco.”

Eduardo Fernández Gijón

‘Astucia’: “el mito es ya ilustración”

“Mientras Odiseo estaba echado en vela y discurría males contra los pretendientes, salieron del palacio, riendo y bromeando unas con otras, las mujeres que con ellos solían juntarse. El héroe sintió conmovérsele el ánimo en el pecho, y revolvió muchas cosas en su mente y en su corazón, pues se hallaba indeciso entre arremeter a las criadas y matarlas o dejar que por la última y postrera vez se uniesen con los orgullosos pretendientes; y en tanto el corazón desde dentro le ladraba. Como la perra que anda alrededor de sus tiernos cachorrillos ladra y desea acometer cuando ve a un hombre a quien no conoce, así, al presenciar la indignación de aquellas malas acciones, ladraba interiormente el corazón de Odiseo. Y éste, dándose golpes en el pecho, reprendiólo con semejantes palabras: - ¡Aguanta corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día en que el Cíclope de fuerza indómita, me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos! Así dijo, increpando en su pecho al corazón

sufrido y obediente; más Odiseo revolvíase ya a un lado ya al opuesto.”⁵⁸⁸ La astucia es el medio que utiliza Odiseo, la estrategia de la emergente racionalidad para hacer frente a los peligros míticos y volver como sí mismo a Ithaka. Astucia con que aplaca rabia, vergüenza y que le permite que su corazón aguante el dolor de perder a los compañeros y las vejaciones de los pretendientes. “Odiseo, como los héroes de todas las verdaderas novelas después de él, se prostituye a sí para ganarse a sí mismo; la alienación frente a la naturaleza que produce se realiza en la renuncia a la naturaleza con la que él se mezcla en cada aventura, e irónicamente triunfa lo inexorable que él ordena en la medida en que él vuelve como inexorable a casa, como juez y vengador de la herencia de los poderes de los que escapó.”⁵⁸⁹ Pero esta astucia ilustrada se basa ya en el modelo del sacrificio mítico: se sacrifica parte de algo con la esperanza de que en el futuro los dioses lo devolverán. La constelación entre la astucia ilustrada y los poderes míticos es la que la interpretación históriconatural descifra en la epopeya. El sacrificio está más allá de los dones de la hospitalidad y casi sometida al principio del intercambio; por ello expresa ya el momento de astucia. “Todas las actividades sacrificiales humanas, realizadas metódicamente, engañan al Dios para el que valen: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño al Dios se transfiere completamente en el engaño que los sacerdotes no-creyentes cometen contra la comunidad creyente. La astucia surge en el culto. Odiseo oficia como víctima y sacerdote en uno. Mediante el cálculo de la propia acción produce la negación del poder, para el que actúa. De este modo

⁵⁸⁸ Homero, *La Odisea*, Traducción Luis Segalá y Estadella, Barcelona: Aguilar 1964, Canto XX.

⁵⁸⁹ “Odysseus, wie die Helden aller eigentlichen Romane nach ihm, wirft sich weg gleichsam, um sich zu gewinnen; die Entfremdung von der Natur, die er leistet, vollzieht sich in der Preisgabe an die Natur, mit der er in jedem Abenteuer sich mißt, und ironisch triumphiert die Unerbittliche, der er befiehlt, indem er als Unerbittlicher nach Hause kommt, als Richter und Rächer der Erbe der Gewalten, denen er entrann.” Rolf Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op.Cit., p. 47-48.

alcanza su vida ruinosa.”⁵⁹⁰ El precio de no sucumbir a la naturaleza es desencantarla, eliminar el momento de placer para, entregándose en el astuto sacrificio a lo otro, negar su poder. El sacrificio y la renuncia ya descifran el funcionamiento de la racionalidad de fines: se renuncia a la satisfacción del momento presente en aras del futuro, porque se tiene la certeza de que en el futuro se restaurará con creces el sacrificio presente. Odiseo ya sabe que el sacrificio no es ninguna comunicación directa con la divinidad, no cree en el mito en tanto que ha devenido astuto para sobrevivir a las tentaciones que le ofrece el mundo mítico al que se enfrenta. El sacrificio con que Odiseo construye su identidad ilustrada es la figura histórica de lo mítico narrada por la epopeya, la autoconciencia del engaño implícito en el momento sacrificial.

‘Sacrificio’: “la Ilustración se invierte en mitología”

Kierkegaard reproduce en sus escritos el mito nórdico de 'Havamal' que narra el sacrificio de Odín. “Odín dice: yo sé que colgué de un árbol movido por el viento durante noventa noches, herido por la lanza, bendiciendo a Odín, yo mismo para mí mismo. En ese árbol del que nadie sabe de qué raíces brotó”⁵⁹¹ Wiesengrund interpreta el mito nórdico de Odín para dar cuenta del carácter mítico del sacrificio a que se somete autónomamente la interioridad ilustrada del

⁵⁹⁰ “Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihm dem Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug an ihm geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollführen [...] List enspringt mi Kultus. Odysseus selber fungiert als Opfer und Priester **in eins**. Durch Kalkulation des eigenen Einsatzes bewirkt er die Negation der Macht, an welche der Einsatz geschieht. So dingt er sein verfallenes Leben ab.” *Ibidem*, p. 50-51.

⁵⁹¹ Wiesengrund cita una versión un poco más corta citada a su vez por Monrad. “Odin spricht: Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baum neun Nächte hindurch, verwundet vom Speer, geweiht dem Odin, ich selber mir selbst.” Citado de Olaf Peder Monrad, *Søren Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*, Jena: Eugen Diedrichs 1909, S.3

siglo XIX. En Kierkegaard la interioridad sólo mediante esa “paradoja” del sacrificio puede acceder al saber. El sacrificio de Odín es el siguiente: “El Dios se sacrifica a sí mismo: es decir, autónomamente, para sí mismo: es decir, permaneciendo en su ámbito de dominio natural.”⁵⁹² Odín se sacrifica autónomamente a sí mismo para alcanzar un saber superior, la ilustración de un saber cifrado que puede conseguir “a través de la conservación de runas”. Pero el sacrificio que ha de conducir al saber es mítico en su presente histórico. Lo único que para Kierkegaard permite elevarse por encima de lo meramente natural y por tanto, ir más allá del sacrificio es la paradoja racional que Wieselgrund critica como histórica prisionera del sacrificio natural. No se sacrifica el cuerpo, como en el caso del navegante Odiseo: es la racionalidad que emerge tras el sacrificio de Odiseo la que se sacrifica a sí misma por el saber. Ese saber superior es posible sólo una vez la interioridad se ha sacrificado a sí misma para sí misma y consigue ese saber en la paradoja, derivada de ese sacrificio de sí mismo para el sí mismo. Pero, igual que el sacrificio, la paradoja es sólo del espíritu que se ha negado a sí mismo como naturaleza. *“Si se pone a sí mismo como puro espíritu, se endurece la naturaleza en él, en la medida en que se sustrae a la comunicación con una realidad que no puede pensarse como existente a partir de sí misma. Puede que siempre se quede en la naturaleza corpórea mítico-ambivalente: en el puro espíritu se desmorona ella en mitología, incluso su ambivalencia desaparece. En él lo demoníaco tiene la última palabra. Por ello la pura interioridad necesita necesariamente del sacrificio como toda realidad externa: para ella el sacrificio tiene que producir la exterioridad; un ser que no puede reducirse al propio espíritu, sino que es 'absolutamente diferente'; pero el puro espíritu sólo puede sacrificarse todavía como espíritu después de que él expulsó todo ser corporal de sí; por eso el*

⁵⁹² “Der Gott opfert sich selber: also autonom; für sich selbst: also verbleibend in seinem naturhaften Herrschaftsbereich.” 2, 154

sacrificio es el sacrificio de la razón en la paradoja.”⁵⁹³ Al renunciar a la naturaleza interna y negar la realidad histórica externa, la interioridad – que ya es una identidad formada a diferencia de la de Odiseo – sólo puede acceder al saber en la paradoja de negarse míticamente a sí misma: pues ella misma en tanto que interioridad es naturaleza interna que pertenece a una determinada época histórica. El saber alcanzado por una interioridad que no se sabe a sí misma porque ha renunciado a sí misma por él, es mítico en su presente histórico.

‘Atarse al mástil’: la dialéctica mítica

“Oye ahora lo que voy a decir y un Dios en persona te lo recordará más tarde. Llegarás primero a las sirenas, que encantan a cuantos hombres van a su encuentro. Aquel que imprudentemente se acerca a ellas y oye su voz, ya no vuelve a ver a sus esposa ni a sus hijos pequeñuelos rodeándole, llenos de júbilo, cuanto torna a sus hogares; sino que le hechizan las sirenas con el sonoro canto, sentadas en una pradera y teniendo a su alrededor enorme montón de huesos de hombres putrefactos cuya piel se va consumiendo. Pasa de largo y tapa las orejas de tus compañeros con cera blanda, previamente adelgazada, a fin de que ninguno las oiga; más si tú desearas oírlas, haz que te aten en la velera embarcación de pies y manos, derecho y arrimado a la parte inferior del mástil, y que las sogas se liguén al mismo; y así podrás deleitarte escuchando a las sirenas.

⁵⁹³ “Setzt er sich als blosser Geist, so verhärtet sich Natur in ihm, indem sie sich der Kommunikation mit einer Wirklichkeit entzieht, die nicht als aus sich selbst bestehend gedacht werden kann. Mag immer im leibhaften Natur mythisch-zweideutig bleiben: im blossen Geist verfällt sie gänzlich der Mythologie, selbst ihre Zweideutigkeit schwindet: in ihm behält Dämonie das letzte Wort. Darum bedarf die blosse Innerlichkeit notwendiger des Opfers als alle auswendige Realität jemals: ihr soll das Opfer die Auswendigkeit eben erwirken; ein Sein, das nicht auf den Geist selber reduzibel, sondern 'absolut verschieden' ist; blosser Geist aber kann sich allein noch als Geist opfern, nachdem er alle leibhafte Sein von sich abstieß; darum wird das Opfer zum Opfer der Vernunft im Paradox.“ Ts 0432, 256

Y caso de que supliques o mandes a los compañeros que te suelten, átente con más lazos todavía.”⁵⁹⁴ En tanto que viste de apariencia el momento violento del sacrificio – atarse al mástil –, el mito ya es ilustración, pero en tanto que esta ilustración se basa en el momento del sacrificio, es inseparable de la mitología. En el ámbito de la identidad personal la introyección del sacrificio se produce a través del mito en tanto que se adoctrina al sujeto para que niegue sus impulsos naturales, así como la naturaleza exterior. Odiseo desea escuchar el canto sirenaico, pero sólo puede hacerlo atado al mástil. Cuanto mayor es el deseo, más cuerdas han de sujetarlo. El sacrificio mítico pasa a la historia ilustrada como negación de sus impulsos, su naturaleza interna y exterior, en tanto que el placer que ofrece el canto de las sirenas sólo puede disfrutarse desde la distancia de la alienación: el sujeto se asimila al mástil, a lo estático y muerto para sobrevivir. El yo que surge de las aventuras odiseicas está construido mediante el sacrificio y la renuncia al cuerpo y al placer. “El astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que él abandona, en la medida en que él se desencanta a tanto a sí mismo como a los poderes exteriores. Justamente él no puede nunca tener el todo, tiene siempre que poder esperar, tener paciencia, renunciar, él no debe comer lotos ni de las terneras del sagrado Hyperion y cuando navega por los estrechos debe calcular la pérdida de los compañeros que Escila arranca de la nave.”⁵⁹⁵ Sólo si se deja atar y no se abandona completamente a las aventuras, Odiseo es capaz de experimentarlas. Sus subordinados en cambio, consiguen salvarse mediante el trabajo, obedeciendo a la orden de remar sin pausa que no conoce placer. “Él

⁵⁹⁴ Homero, *Odisea*, op. Cit., Canto XXII.

⁵⁹⁵ “Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert. Ar eben kann nie das Ganze haben, er muß immer warten können, Geduld haben, verzichten, er darf nicht vom Lotos essen und nicht von den Rindern des heiligen Hyperion, und wenn er durch die Meerenge steuert, muß er den Verlust der Gefährten einkalkulieren, welche Szilla aus dem Schiff reißt.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, p. 57-58.

conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una la ordena a los compañeros. Les taponan los oídos con cera y ellos tienen que remar con todas sus fuerzas corporales. Quien quiere existir, no debe escuchar a la tentación de lo irrecuperable y él puede sólo, en tanto que no las escucha [a las Sirenas]. De ello se ha preocupado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los que trabajan tienen que mirar siempre hacia delante y dejar lo que queda en la cuneta. El impulso que obliga a la desviación deben sublimarlo obstinadamente en un esfuerzo adicional. Así se hacen prácticos. - La otra posibilidad la elige el propio Odiseo, el señor que deja que los otros trabajen para él. Él escucha, pero impotente, atado al mástil, y cuanto mayor se hace la tentación, más fuerte se hace atar, así como posteriormente los burgueses tanto más se niegan a sí mismos la felicidad, cuanto más se les acerca ésta con el crecimiento de su propio poder. Lo escuchado queda para él sin consecuencias, sólo parece que hace señas con la cabeza para que lo desaten, pero es demasiado tarde, los compañeros, que ellos mismos no escuchan, sólo saben del peligro de la canción, no de su belleza, y lo dejan en el mástil para salvarlo a él y a sí mismos. Ellos reproducen la vida del opresor en la propia y nadie puede ya salir de su rol social.”⁵⁹⁶ La identidad ilustrada se construye gracias a la construcción técnica que permite atarse al mástil y la cera para taponar los oídos de los remeros. El supuesto progreso del ilustrado técnicamente se pone a favor de la regresión mítica del dominio y la opresión del sí mismo y los subordinados. Esa identidad ilustrada que se construye mediante el sacrificio, la renuncia al cuerpo y el instinto no es sino “inmediatamente un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto

⁵⁹⁶ 3, 51

natural"⁵⁹⁷. La negación abstracta de la naturaleza en el hombre y de las cualidades de los objetos en el exterior mutila el conocimiento convirtiendo el progreso ilustrado en figura histórica de la permanencia en el dominio. La identidad atada al mástil no es sino otra versión de la necesidad inexorable del destino mítico. "Odiseo no intenta navegar por otro rumbo que no pase por la isla de las sirenas. Tampoco intenta recurrir a la soberanía de su saber y escuchar libremente a las sirenas creyendo que su libertad le basta como protección. Él obedece interiormente al contrato y se agita todavía en el mástil, para caer en los brazos de las corrompidas. Pero él ha detectado un hueco en el contrato mediante el que él se escabulle, con el cumplimiento, a la ley. En el contrato no está previsto si el que navega escucha la canción atado o no atado [...] Odiseo reconoce la superioridad arcaica de la canción en la medida en que él, ilustrado técnicamente, se deja atar. Él se inclina a la canción del placer y la frustra como la muerte."⁵⁹⁸ De este modo el sacrificio mítico entra de modo encubierto,

⁵⁹⁷ "Er kennt nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs, und sie müssen nach Leibeskräften rudern. Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken und liegenlassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch. – Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt. Er hört, aber ohnmächtig an dem Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker läßt er sich fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigern, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte. Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos, nur mit dem Haupt vermag er zu winken, ihn loszubinden, aber es ist zu spät, die Gefährten, die selbst nicht hören, wissen nur von der Gefahr des Lieds, nicht von seiner Schönheit, und lassen ihn am Mast, um ihn und sich zu retten. Sie reproduzieren das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle herauszutreten." 3,51

⁵⁹⁸ "Odysseus versucht nicht, einen anderen Weg zu fahren als den an der Sirenneninsel vorbei. Er versucht auch nicht, etwa auf die Überlegenheit seines Wissens zu pochen und frei den Versucherinnen zuzuhören, wähnend, seine Freiheit genüge als Schutz. Er macht sich ganz klein, das Schiff nimmt seinen vorbestimmten, fatalen Kurs, und er realisiert, daß er, wie sehr auch bewußt von Natur distanziert, als Hörender ihr verfallen bleibt. Er hält den Vertrag seiner Hörigkeit inne und zappelt noch am Mastbaum, um in die Arme der Verderberinnen zu stürzen. Aber er hat eine Lücke im Vertrag aufgespürt, durch die er bei der Erfüllung der Satzung dieser

ideológico, en la civilización, en tanto que “negación abstracta” del instinto por la racionalidad. Todo sí mismo es con cuerda y mástil. “En la historia de clases la enemistad del sí mismo contra el sacrificio implicaba un sacrificio del sí mismo, porque tal enemistad era pagada con la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza extrahumana y sobre los otros hombres. Precisamente esa negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de la irracionalidad mítica que continúa proliferando”⁵⁹⁹. Esa es la contradicción y la relación ambivalente de la ilustración con el dominio: sólo a través del dominio del instinto es posible la racionalidad, pero si ésta se concibe únicamente como negación de lo natural, se convierte en mitológica; puesto que la negación de lo natural sólo es un medio para sobrevivir, y el que sobrevive negando la naturaleza convierte la propia vida en mito. El medio se entroniza como fin. La Ilustración se convierte en dominio de lo natural y la racionalidad en irracionalidad que reprime. La autoconciencia en el ámbito subjetivo y la Ilustración en el Espíritu Objetivo se forman como dominio, opresión y, en última instancia, como negación de la naturaleza. La eliminación del destino se concibe desde autonomía que niega lo natural en tanto que destino, pero entonces la autonomía se convierte en destino, en segunda naturaleza, al concebirse como negación abstracta del instinto. “El deseo no debe ser padre del pensamiento. Pero eso proviene de que cualquier tipo de dominio en la sociedad de clases está atado a la conciencia que se corroe ante la propia impotencia frente a la naturaleza física y sus descendientes sociales, los muchos. Sólo la adaptación consciente manipulada a la naturaleza lleva a ésta bajo la violencia de los

entschlüpft. Im urzeitlichen Vertrag ist nicht vorgesehen, ob der Vorbeifahrende gefesselt oder nicht gefesselt dem Lied lauscht [...] Odysseus erkennt die archaische Übermacht des Liedes an, indem er, technisch aufgeklärt, sich fesseln lässt. Er neigt sich dem Liede der Lust und vereitelt sie wie den Tod.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, p. 60.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 57-58.

físicamente más débiles.”⁶⁰⁰ No puede haber Ilustración, si se niega precisamente el material o sustrato que debe ser ilustrado: la propia naturaleza en el hombre y en el exterior, aquello que la razón pretende controlar racionalmente para crear su escudo protector frente a ello. No se puede ilustrar aquello que ha sido negado abstractamente y subsumido al ámbito mítico. Si la naturaleza es excluida de la historia, la Ilustración se convierte en segunda naturaleza que, como el destino en los mitos, se limita a reproducir de manera violenta la pura necesidad.

Silencio mítico: “Agnete y el tritón”

“El tritón es un seductor que emerge de repente de la profundidad oculta del abismo, con deseo salvaje coge y rompe la flor inocente que estaba en la orilla con toda su delicadeza y acunaba su cabeza meditabunda en el ondear de las olas. - Esta ha sido hasta ahora la opinión de los poetas. Nosotros queremos efectuar un cambio. El tritón fue un seductor. Él ha llamado a Agnete, él ha despertado con su brillante discurso lo que en ella dormitaba; ella ha encontrado en el tritón lo que buscaba, hacia lo desconocido que miraba en las profundidades del mar. Agnete quiere seguirlo. El tritón la ha cogido de su mano, Agnete se pega a él y entrelaza sus brazos alrededor de su cuello; ella se entrega confiada y con toda su alma al más fuerte; él está ya en la orilla, se inclina hacia adelante sobre el mar para precipitarse con su presa. / Ahí lo mira Agnete de nuevo, no asustada, no dudando, no orgullosa de su suerte, no extasiada de placer, sino absolutamente fiel, absolutamente humilde, como la pequeña flor que cree ser, absolutamente

⁶⁰⁰ “Der Wunsch darf nicht Vater des Gedankens sein. Das rührt aber daher, daß jegliche Macht in der Klassengesellschaft ans nagende Bewußtsein von der eigenen Ohnmacht gegenüber der physischen Natur und deren gesellschaftlichen Nachfolgern, den Vielen, gebunden ist. Nur die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren.” *Ibídem*, p. 57.

esperanzada le confía con esa mirada todo su destino. - Y ved! El mar ya no brama, su estruendo salvaje enmudece, la pasión de la naturaleza, en que consiste la fortaleza del genio lo deja en la estacada, se produce un profundo silencio / y Agnete lo mira todavía.”⁶⁰¹ El poder natural de seducción del tritón es irresistible. Agnete sucumbe a él y se entrega, se entrega con la mirada a ese destino inexorable. Pero ahora es el mismo tritón el que renuncia a su poder seductor frente a la sinceridad con que Agnete se deja caer en sus brazos. El genio no puede ser fiel a ninguna Agnete, su poder es la seducción mítica infinita. Por eso calla: ese silencio mítico es la determinación estética que expresa el retorno del tritón al ámbito natural. Él no puede dejar de ser tritón, por eso permanece en silencio, no sale del ámbito mítico. *“Él permanece [tritón] en tanto que renuncia: el sacrificio lo devuelve al elemento mítico que en la ‘pasión de la naturaleza’, que lo ‘dejó en la estacada’ para el momento de la conciliación [...]. Pero en el sacrificio de la renuncia el genio es demoníaco: él calla.”*⁶⁰² Sólo el lenguaje podría sacarle del ámbito mítico, de la pura naturaleza como seducción que calla. No obstante el tritón permanece en silencio y se condena a sí mismo en la renuncia al

⁶⁰¹ “Der Nix ist ein Verführer, der plötzlich emportaucht aus der verborgenen Tiefe des Abgrundes, in wilder Lust die unschuldige Blume ergreift und bricht, welche in all ihrer Lieblichkeit am Ufer stand und gedankenvoll ihr Haupt wiegte nach dem Brausen der Wogen. - Das ist bisher die Meinung der Dichter gewesen. Wir wollen eine Veränderung vornehmen. Der Nix war ein Verführer. Er hat Agnete gerufen, er hat durch seine glatte Rede das in ihr Schlummernde geweckt; sie hat in dem Nixen gefunden, was sie suchte, wonach sie unverwandt hinunterschaute auf den Meeresgrund. Agnete will ihn folgen. Der Nix hat sie auf seinen Arm genommen, Agnete schmiegt sich an ihn und schlingt ihre Arme um seinen Hals; sie gibt sich zuversichtlich von ganzer Seele dem Stärkeren hin; er steht schon am Ufer, er beugt sich hinaus über das Meer, um sich mit seiner Beute hinabzustürzen / da sieht Agnete ihn noch einmal an, nicht furchtsam, nicht zweifelnd, nicht stolz auf ihr Glück, nicht in Lust berauscht, sondern absolut glaubend, absolut demütig, wie die geringe Blume, welche sie selbst zu sein glaubt, absolut zuversichtlich vertraut sie ihm mit diesem Blick ihr ganzes Schicksal an. - Und sieh! Das Meer braust nicht mehr, sein wildes Tosen verstummt, die Leidenschaft der Natur, in der die Stärke des Nixen liegt, läßt ihn mi Stiche, es wird eine tiefe Stille / und noch blickt ihn Agnete an.” 2, 171-172

⁶⁰² “Er bleibt es [Nix], indem er entsagt: das Opfer wirft ihn ins mythische Element zurück, in die 'Leidenschaft der Natur', die ihm, für den Augenblick der Versöhnung, 'im Stich ließ' [...] Im Opfer der Entsagung aber ist der Nix 'dämonisch': er schweigt.” Ts 0432, 289

placer con Agnete a volver a hundirse sin Agnete en las olas del mar. “[...] *Este hablar, como lo 'manifiesto' lo sacaría de la mitología a la que lo condena su silencio; silencio que la pura naturalidad de su inmediatez así como lo dialéctico de un arrepentimiento permanece en sí y se extermina así mismo, sin encontrar conciliación con la naturaleza. El 'tritón' es verdaderamente la 'preexistencia' de la interioridad kierkegaardiana: el sacrificio pertenece al el mismo reino arcaico que el silencio. El individuo absoluto debe callar, porque en él la naturaleza se derrumba en lugar de responderle conciliadoramente. Por ello es su idealismo la figura histórica de lo mítico.*”⁶⁰³ La interioridad en la que Kierkegaard intentaba buscar un sentido ontológico cifrado no es sino la figura histórica de ese tritón mítico que, en su silencio y renuncia, es incapaz de salir del ámbito de lo meramente natural sin sacrificio. La interioridad es la figura histórica del tritón que renuncia silencioso a Agnete sacrificando con ello su deseo y su palabra conciliadora.

‘Nadie’: lo mítico del lenguaje intencional

“Así le dije. Tomó el vino y bebióselo. Y gustóle tanto el dulce licor que me pidió más:

- Dame de buen grado más vino y hazme saber inmediatamente tu nombre para que te ofrezca un don hospitalario con el cual huelgues. Pues también a los

⁶⁰³ “Dies Reden, als das 'Offenbare' enthöbe ihn der Mythologie, in welche sein Schweigen ihn bannt; das bloß natürliche seiner Unmittelbarkeit sowohl wie das dialektische einer 'Reue', die in sich verbleibt und opfernd sich vernichtet, ohne zur Versöhnung mit der Natur zu finden. Der 'Nix' ist wahrhaft die 'Präexistenz' der Kierkegaardchen Innerlichkeit: das Opfer gehört ins gleiche archaische Bereich des Schweigens. Der absolute Einzelne muss schweigen, weil ihm Natur einstürzte in selber, anstatt versöhnt ihn zu antworten. Darum ist sein Idealismus geschichtliche Figur des Mythischen.“ Ts 0432, 290

Cíclopes la fértil tierra les produce vino en gruesos racimos, que crecen con la lluvia enviada por Zeus; mas esto se compone de ambrosía y néctar.

Así habló, y volví a servirle el negro vino: tres veces se lo presenté y tres veces bebió incautamente. Y cuando los vapores del vino envolvieron la mente del Cíclope, díjele con suaves palabras:

¡Ciclope! - Preguntas cual es mi nombre ilustre y voy a decírtelo pero dame el presente de hospitalidad que me has prometido. Mi nombre es Nadie; y Nadie me llaman mi madre, mi padre y mis compañeros todos.”⁶⁰⁴

Polifemo, vive en una sociedad que, según la descripción lingüística y estética que se hace de ella en la *Odisea*, se caracteriza por no tener una organización sistemática del trabajo. No hay propiedad privada. El pensamiento del propio Polifemo es interpretado por ello como “irracional”, “rapsódico”. Aprovechándose de ese pensamiento y el lenguaje todavía no intencional del cíclope, Odiseo engaña con su astucia a Polifemo. Odiseo no soporta que el cíclope no haya convertido en segunda naturaleza, en carácter, el mandato objetivo de la sociedad al que el navegante ha de someterse para construir y mantener su identidad. El lenguaje es el que marca con mayor nitidez esa diferencia entre el cíclope y Odiseo⁶⁰⁵. “No obstante la astucia **es la conciencia de la diferencia entre cosa y palabra inmovilizada**. Uno se agarra a la palabra para transformar la cosa. Así surge **por vez primera en realidad** la intención: **El espíritu crece a la conciencia del significado de las palabras en la medida en que interioriza el dualismo astuto**; experimenta que la palabra idéntica puede significar lo distinto. **La fidelidad al nombre Odiseo sustituye como su portador a nadie y rompe con ello** el hechizo del nombre [...] **El espíritu que se mantiene a sí**

⁶⁰⁴ Homero, *Odisea*, op. Cit., Canto IX.

⁶⁰⁵ Wischke, Mirko, “Keine Erkenntnis von Dingen“. Adorno über das Begriffslose am Begriff“, en: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 17 / 2003.

mismo sabe que su libertad está mezclada con la necesidad del curso natural, al que tiene que adaptarse y cuyo lenguaje de fórmulas al mismo tiempo ya le está dado en las figuras míticas, los arquetipos sin sentido-vinculantes de la **matemática**. Las palabras irremediables **son** fórmulas para el inexorable contexto natural.”⁶⁰⁶ Pues mientras Polifemo confía en que si Odiseo se llama “nadie” se halla ante la negación de la subjetividad, ante ningún objeto, porque para su pensamiento “rapsódico” palabra y objeto son idénticos, Odiseo se llama a sí mismo “nadie” con lo que “nadie” pasa a significar todos los nadies, es decir, no ya la negación de un sujeto concreto, sino la negación de toda posible subjetividad, que queda sin contenido, para pasar a significar todas las no-subjetividades vacías de determinaciones. La condición de posibilidad de la existencia del propio yo es su negación, su conversión en nadie mediante el uso astuto del lenguaje como intención consciente de la subjetividad de los significados. Ello es lo confunde al cíclope, porque para él, la palabra es expresión de la cosa. Pero Odiseo, aunque engañe al cíclope mediante la astucia del nombre, se sabe más débil que Polifemo. Ese engaño, en tanto que excepción, no vence a la naturaleza mítica de la que intenta escapar, sino que la deja intacta, como sucedía en el episodio del paso ante las Sirenas. El uso intencional del lenguaje es mítico porque sólo permite la salvación del sí mismo en su negación.

⁶⁰⁶ “List jedoch ist das Bewußtsein der Differenz von Sache und festgehaltenem Wort. Man klammert sich ans Wort, um die Sache zu ändern. So erst entspringt eigentlich die Intention: **der Geist erwacht zum Bewußtsein der Bedeutung der Worte, indem er des listigen Dualismus innewird**, erfährt, daß das identische Wort Verschiedenes zu bedeuten vermag. **Die Treue zum Namen Udeis schiebt als dessen Träger den Niemand unter und bricht** damit den Bann des Namens. [...] **Der sich selbst erhaltende Geist weiß, daß seine Freiheit sich mißt an der Notwendigkeit des natürlichen Vollzugs, der er sich anzupassen hat und deren Formelsprache gleichsam in den mythischen Figuren ihm vorliegt, den sinnlos-verbindlichen Archetypen der Mathematik.** Die unabänderlichen Worte sind Formel für den unerbittlichen Naturzusammenhang.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op.Cit., p. 61.

Frente a él, la ambivalencia del lenguaje como historiana natural: el énfasis en la diferencia entre la cosa y la palabra inmovilizada como significado.

‘Hades’: imagen arcaica

La última aventura narrada en la *Odisea* es la del infierno, del Hades. Las imágenes que aparecen en él pertenecen a lo que se ha llamado época matriarcal. “Las imágenes, que el aventurero mira en la primera Nekya son de antemano matriarcales, las cuales están proscritas por la religión de la luz: después de la propia madre, frente a la cual Odiseo se obliga a una dureza patriarcal y con finalidad, las heroínas prehistóricas. No obstante la imagen de la madre es impotente, ciega y sin palabras, una fantasmagoría igual que la narración épica en los momentos en que renuncia a la palabra por la imagen y cae en la locura.”⁶⁰⁷ Las imágenes del Hades no tienen ningún papel en la Ilustración, en tanto que mudas, carecen de palabras y son el opuesto al lenguaje con intención que permitía a Odiseo negarse a sí mismo como nadie. Pero, aunque opuestas, ambas concepciones tanto el lenguaje como intención como las imágenes arcaicas mudas son míticas. La imagen de la madre es la imagen de la pura naturaleza: silencio mítico del que el sí mismo Odiseo quiere escapar construyendo su identidad en el periplo a Ithaka. En su inmediatez, la imagen de la madre “necesita de la sangre sacrificada como prenda del recuerdo viviente para concederle la palabra a la imagen, mediante la cual la imagen, aunque sea vana y

⁶⁰⁷ “Die Bilder, die der Abenteurer in der ersten Nekyia anschaut, sind vorweg jene matriarchalen, welche die Lichtreligion verbannt: nach der eigenen Mutter, der gegenüber Odysseus zur patriarchalen zweckvollen Härte sich zwingt, die uralten Heldinnen. Jedoch das Bild der Mutter ist ohnmächtig, blind und sprachlos, ein Wahngewand gleichwie die epische Erzählung in den Momenten, in denen sie die Sprache ans Bild preisgibt **und darüber dem Irrsinn verfällt.**” 3, 95

efímeramente, escapa a la mudez del mito.”⁶⁰⁸ Como imagen arcaica, la imagen de la madre necesita de la sangre en tanto que, en su carácter mítico, no dispone todavía del lenguaje como mediación. Sólo el lenguaje que haga hablar a esas imágenes arcaicas permitiría un discurso para salir de la mitología. Y un lenguaje no-astuto: que no se sirva de la intención para engañar a la naturaleza construyendo el sí mismo como ‘nadie’. Un lenguaje como historianatural.

Metáfora: crítica de la ilustración mítica

La narración homérica, en tanto que da palabra a la imagen muda de la madre, como lenguaje y como apariencia – para no necesitar de la sangre de las víctimas como hacen las imágenes arcaicas y no negarse a sí misma como ‘nadie’ – es la que permite la salida del mito. El mito no se supera en la imagen de la madre, muda y a la que sólo se puede acceder mediante el recuerdo de lo sacrificado sangrientamente. Si Odiseo consigue salvarse no es porque regresa a la imagen arcaica de la madre sino porque que llega a la imagen dialéctica Ithaka, tierra natal y por ello dialectización de los ancestros. **“La loada tierra de Odiseo no es el reino de las imágenes arcaicas. Todas las imágenes descubren su verdadero carácter como sombras en el mundo de los muertos. Él se libra de ellas después de haberlas reconocido de una vez como muertas y haberlas expulsado del sacrificio, con el gesto soberbio de la autoconservación que sólo tolera a aquellas [imágenes] que le proporcionan saber, son útiles para su vida, por eso la violencia del mito sólo se afirma como imaginación, convertida en saber. El reino de los muertos, donde se reúnen los mitos depotenciados, es la**

⁶⁰⁸ “Es bedarf des geopfertn Bluts als Unterpfindes lebendiger Erinnerung, um dem Bilde die Sprache zu verleihen, durch die es, wie immer auch vergeblich und ephemer, der mythischen Stummheit sich entringt.” Tiedemann, *Frankfurter Adorno Blätter V*, op. Cit., p. 84.

tierra natal más lejana.”⁶⁰⁹ La interpretación de las imágenes sin palabras, del mito que a través de “saber” e “imaginación” se expresa en las metáforas épicas es la única la posibilidad de la llegada a Ithaka. “Cuando en Homero – igual que en toda alegoría de naufragos que está en el centro de la escena del reencuentro de Odiseo con Penélope – la metáfora gana autonomía frente al significado de la acción, entonces ahí se acuña la misma hostilidad contra la dependencia del lenguaje en relación con las intenciones. La imagen expuesta lingüísticamente se olvida de su propio significado, para envolver al lenguaje mismo dentro de la imagen en lugar de hacer transparente la imagen según el sentido lógico de la relación. En la gran narración se invierte tendencialmente la relación entre imagen y acción.”⁶¹⁰ La metáfora en tanto que “imagen expuesta lingüísticamente”, imagen dialéctica es la que va más allá del lenguaje como astucia, más allá de la autoafirmación como autonegación como nadie. En tanto que la epopeya homérica como narración se sirve en su lenguaje de estas metáforas es expresión de un saber de la imaginación que permite salir del mito en tanto “que se olvida de su propio significado”, expresando algo nuevo. “De ello da testimonio la técnica de Goethe en las *Wahlverwandtschaften* y *Wanderjahren*, donde novelas cortas como imágenes intermitentes reflexionan

⁶⁰⁹ “Das gelobte Land des Odysseus ist nicht das archaische Bilderreich. Alle die Bilder geben ihm endlich als Schatten in der Totenwelt ihr wahres Wesen frei, den Schein. Er wird ihrer ledig, nachdem er einmal als Tote sie erkannt und mit der herrischen Geste der Selbsterhaltung vom Opfer fortgewiesen hat, das er nur denen zukommen läßt, die ihm Wissen gewähren, dienstbar seinem Leben, darin die Gewalt des Mythos nur noch als Imagination, in Geist versetzt, sich behauptet. Das Totenreich, wo die depotenzierten Mythen sich versammeln, ist der Heimat am fernsten. Nur in der äußersten Ferne kommuniziert es mit ihr.” *Ibidem*, p. 84.

⁶¹⁰ “Wenn bei Homer – wie in jenem Gleichnis vom Schiffbrüchigen, das im Mittelpunkt der Szene der Wiedervereinigung vom Odysseus und Penelope steht – die Metapher gegenüber dem Bedeuteten der Handlung Selbständigkeit gewinnt, so prägt darin die gleiche Feindschaft gegen die Gebundenheit der Sprache im Zusammenhang mit Intentionen sich aus. Das sprachlich ausgeführte Bild vergißt an die eigene Bedeutung, um die Sprache selber ins Bild hineinzuziehen, anstatt das Bild durchsichtig zu machen auf den logischen Sinn des Zusammenhanges. In der großen Erzählung kehrt tendenziell das Verhältnis von Bild und Handlung sich um.” *Ibidem*, p. 82.

el carácter de lo expuesto y las alegorías homéricas del tipo de la famosa fórmula schelligniana de la odisea del espíritu se han figurado algo de eso. No es que las epopeyas estuvieran dictadas por una intención alegórica. Pero la violencia de la tendencia histórica en el lenguaje y contenido objetivo es en ellas tan grande, que con el despliegue del proceso entre subjetividad y mitología, hombres y cosas en virtud de la ceguera a la que se entrega la epopeya en su exposición, precisamente ahí, donde la relación lingüística y pragmática se muestra fragmentariamente. 'No luchan individuos, sino ideas unas con otras', leemos en un fragmento de Nietzsche sobre '*Homer Wettkampf*'. El cambio repentino objetivo de la pura exposición ajena a los significados en la alegoría de la historia es el que surge desde la desintegración lógica del lenguaje épico así como de la disolución de las metáforas del curso de la acción literal. Ante todo mediante la pérdida del sentido se asemeja el discurso épico a la imagen, a una figura de sentido objetivo, que se produce por la negación del sentido racional subjetivo."⁶¹¹ El mito es ya ilustración y la naturaleza historia, en tanto que la epopeya, como narración, confiere palabra a la imagen sustrayendo a ésta por un lado al ámbito mítico y de otro lado expresando en la metáfora el

⁶¹¹ "Davon hat Goethes Technik in den *Wahlverwandtschaften* und den *Wanderjahren*, wo bildchenhafte intermittierende Novellen das Wesen des Dargestellten reflektieren, Zeugnis abgelegt, und Homer-Allegoresen von der Art der berühmten Schellingschen Formel von der Odyssee des Geistes haben darum geahnt. Nicht daß die Epen von allegorischer Absicht diktiert wären. Aber die Gewalt der geschichtliche Tendenz in Sprache und Sachgehalt ist in ihnen so groß, daß mit der Entfaltung des Prozesses von Subjektivität und Mythologie Menschen und Dinge vermöge der Blindheit, mit der das Epos ihrer Darstellung sich überläßt, in bloße Schauplätze sich verwandeln, über denen jene Tendenz sichtbar wird, gerade dort, wo der pragmatische und sprachliche Zusammenhang brüchig sich zeigt. 'Es kämpfen keine Individuen, sondern Ideen miteinander', heißt es in einem Fragment Nietzsches zu '*Homer Wettkampf*'. Der objektive Umschlag der reinen bedeutungsfernen Darstellung in der Allegorie der Geschichte ist es, der aus dem logischen Zerfall der epischen Sprache wie aus der Ablösung der Metapher vom Gang der buchstäblichen Handlung hervortritt. Erst durch Sinnverlassenheit ähnelt die epische Rede dem Bilde sich an, einer Figur objektiven Sinnes, die aus der Negation von subjektiv vernünftigem Sinn sich ergibt." *Ibidem*, p. 83.

contenido cifrado en la imagen mítica que así se descifra como insensato. **“En la ingenuidad épica vive la crítica de la razón ilustrada.”**⁶¹²

⁶¹² “In der epischen Naivität lebt die Kritik der bürgerlichen Vernunft.” *Ibíd.*, p. 79.

13. METODOLOGÍA

Construcción de la interpretación históriconatural

Esta tesis de doctorado ha pretendido construir la idea de interpretación y su relación con la historianatural en la obra de Theodor Wiesengrund. Ya la elección del nombre Wiesengrund en lugar de Adorno ha sido una estrategia metodológica para enfatizar la novedad de la temática, los textos y la época histórica en que fueron escritos: la Alemania anterior al nacionalsocialismo que fue en última instancia la causa del cambio de nombre de Wiesengrund a Adorno. La investigación ha renunciado desde un principio a ser una reconstrucción de las ideas de interpretación e historianatural en la totalidad de la filosofía adorniana y se ha concebido como intento de construir la combinación de la idea de interpretación y la de historianatural en un determinado momento temporal del pensamiento adorniano: las conferencias de principios de 1930 “Die Aktualität der Philosophie”, “Die Idee der Naturgeschichte” y las dos versiones del libro sobre Kierkegaard para, a partir de ellos, proponer una nueva sugerencia de lectura de *Dialektik der Aufklärung*. La combinación de la interpretación y la historianatural que he llamado interpretación históriconatural es la novedad de esta tesis de doctorado y no es explícita en esos términos en la obra del filósofo de Frankfurt. El concepto de “construcción” lo he tomado del propio Adorno, con lo que metodología para la escritura de este trabajo ha intentado acercarse al modo en que procede la filosofía adorniana. Es decir, he tratado de utilizar la metodología que utiliza o el modo en que trabaja el propio Adorno cuando hace filosofía como interpretación. Por ello, no se ha hecho un trabajo filológico de comparación de textos y de búsqueda de un sentido oculto en los mismos. Tampoco se ha buscado una definición de la interpretación y la historianatural. La

idea de interpretación históriconatural se ha revelado en esta tesis como una crítica inmanente a ese modo filológico y filosófico clásico de proceder que busca un sentido oculto detrás de lo dado o que aspira a la definición de conceptos o ideas. También se ha delimitado de la idea de círculo hermenéutico como supuesto de la interpretación que confía en la existencia de un sentido. Esta metodología inmanente puede parecer tautológica, pero creo que sólo lo es en apariencia: ya que lo que se ha intentado es la construcción inmanente de esta idea de interpretación históriconatural a partir de textos del joven Adorno, una construcción que se legitima al haberse hecho posible de modo concreto en el desarrollo de esta tesis de doctorado. Una tesis cuya hipótesis de partida ha sido el enigma de la idea de interpretación y su relación con la historianatural y cuyo esfuerzo teórico se ha dirigido a disolver ese enigma. Para ello, y de acuerdo con lo que Adorno dice a propósito de la idea de interpretación y que expuse en los capítulos 1 y 2 de este trabajo de doctorado, he ido colocando los distintos elementos en torno a este enigma hasta construir la figura de la interpretación históriconatural que, en caso de ser correcta, implicaría su disolución. Su desaparición no es la explicitación de un sentido, tampoco una definición lógica o lingüística, sino el hecho de que el enigma o problema inicial se hayan disuelto. Esa idea de interpretación es concebida por Wiesengrund y proseguida por Adorno como el modo más acertado para seguir haciendo una filosofía que sea actual tras el ocaso de los sistemas idealistas. Se trata de una interpretación inmanente que disuelve enigmas de una filosofía y una realidad que, al no poderse predicar ya de ellas la racionalidad, aparecen de un modo cifrado, dispersas en fragmentos insensatos. Por ello la construcción de la idea de interpretación históriconatural no contribuye tanto a la sensatez o a la producción de un sentido como a la disolución de la insensatez. He optado por un modo fragmentario de exposición de los capítulos e intentado que sea construcción a

partir de estos fragmentos la que consigue exponer la idea de interpretación históriconatural. La división en pequeños pecios que construyen figuras quizás insensatas ha querido ser fiel a la crítica adorniana a las filosofías sistemáticas y su presupuesto de racionalidad. Ese carácter fragmentario es el que ha guiado esta investigación que coherentemente con ello, ha renunciado a la pretensión de completitud o totalidad, es decir, ha renunciado a la idea de que sería posible reconstruir y definir esta idea de interpretación históriconatural como filosofía propiamente adorniana y exponerla a modo de sistema filosófico. No obstante, el carácter necesariamente académico que tiene toda tesis de doctorado y los requisitos formales que ésta ha de cumplir, produce en ocasiones la apariencia de que se trata de una filosofía total. En contra de esa apariencia, quiero enfatizar de nuevo que quizá el deseo más profundo del filósofo de Frankfurt es salir de las filosofías sistemáticas y totales. Metodológicamente lo importante es que esa construcción de la idea de interpretación históriconatural es ella misma una interpretación concreta de la idea de interpretación y es ese ejercicio concreto la que la hace o no verdadera, y no su exposición sistemática y absoluta. La interpretación históriconatural ni es otro nombre para una filosofía como sistema ni ofrece un método hermenéutico que nos permite alcanzar el sentido. Tampoco la interpretación de la idea de interpretación se hace desde un metanivel. Sino que es más bien un modo de proceder práctico de la filosofía que puede permitir, sin utilizar un método predeterminado y mediante la “fantasía exacta” que construye a partir de elementos dispersos en lo real, la disolución de determinados enigmas teóricos o existentes en el mundo objetivo.

Los dos libros sobre Kierkegaard

Más allá de la metodología aplicada a este trabajo, conviene quizás enfatizar que una de las partes quizá más interesantes por lo que respecta a su novedad y más costosas por lo que respecta al tiempo que le he dedicado, es la comparación de las dos versiones del libro sobre Kierkegaard que tiene lugar a nivel mundial por primera vez en esta tesis de doctorado. Se trata de una novedad dentro de la recepción del pensamiento adorniano y se ha concebido como un intento de hacer frente teóricamente a la extrema complejidad de las dos versiones del libro sobre Kierkegaard. Como ya señalé en la introducción, una de las novedades por lo que respecta al material textual utilizado en esta tesis de doctorado es mi investigación y la publicación por primera vez de fragmentos extensos del manuscrito tipografiado Ts 0432. Se trata de una copia del escrito con el que Wiesengrund se habilitó en 1931 en la Universidad de Frankfurt y que hasta ahora no ha sido publicada: *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*⁶¹³. He tenido acceso a este texto y he dedicado años de investigación a la comparación con su versión corregida en el Theodor W. Adorno-Archiv de Berlín. Wiesengrund trabajó durante 1932 ese texto y lo publicó sustancialmente modificado en la editorial J.C.B. Mohr de Siebeck en 1933, siendo este el texto que conocemos como segundo volumen de los *Gesammelte Schriften: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. La comparación crítica de las dos versiones, que difieren enormemente en algunos puntos, no ha tenido un interés filológico, sino propiamente filosófico: lo que se ha intentado es ver mediante una comparación de las correcciones y cambios introducidos en la segunda versión, pero, especialmente, en los fragmentos eliminados o reformulados, “la posibilidad” de la construcción de la filosofía de Wiesengrund en esta época, que ha pasado desapercibida a la mayor parte de la recepción hasta hoy. Enfatizar

⁶¹³ Ts0432, *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*, Theodor W. Adorno Archiv, Akademie der Künste, Berlin.

quizá aquí también, que la versión publicada del libro sobre Kierkegaard, es decir, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* es a su vez, y debido quizá a su dificultad interna y a la insistencia dentro de la recepción adorniana a analizar su filosofía a partir de *Dialektik der Aufklärung*, uno de los textos menos trabajados de Adorno. Por eso, los capítulos dedicados a los libros sobre Kierkegaard han tenido que adoptar una forma casi ensayística en tanto que son un primer intento de acercamiento y aproximación a ese material textual apenas recibido hasta hoy. Por supuesto, y dadas las limitaciones de extensión y temporales de esta tesis de doctorado, la comparación de los dos textos no ha podido ser extensiva, sino que me he limitado a citar algunos fragmentos que he considerado centrales para la construcción de la idea de interpretación y sus relaciones con la historianatural, comparando las formulaciones en las dos versiones. Una tarea pendiente y creo que de una importancia central para la recepción del pensamiento adorniano sería hacer una edición crítica de las dos versiones del libro sobre Kierkegaard, ya que los cambios y las correcciones introducidos son una prueba más de la tesis adorniana de que verdad tiene un momento temporal. Sólo una edición crítica permitiría mostrar de un modo exhaustivo ese núcleo temporal de la verdad en los dos textos. Interesante también desde el punto de vista de la publicación de textos inéditos, es que he podido publicar cartas de la correspondencia de Wiesengrund con Paul Siebeck en las que se pueden seguir las correcciones y mejoras introducidas para la publicación del original escrito de habilitación en su editorial. Esas cartas esperan también ser publicadas y espero que esta tesis de doctorado por lo menos haya logrado despertar el interés para posteriores investigaciones y –por qué no– una edición crítica que reúna ambos textos.

14. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO ARGUMENTAL

Resumen general

Esta tesis de doctorado ha intentado construir la idea de interpretación históriconatural en la filosofía de Wiesengrund a partir de las conferencias de principios de los años treinta del siglo XX “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte” y de los dos libros sobre Kierkegaard en tanto que filosofía que ha quedado en la punta de la lengua en la recepción de la obra de Theodor W. Adorno. Frente a las clásicas recepciones de la obra de Adorno que ven en *Dialektik der Aufklärung* el surgimiento de su filosofía y comprenden esa obra como filosofía de la historia, he procurado mostrar que *Dialektik der Aufklärung* es ejercicio de esa concepción de la filosofía actual como interpretación historianatural que se construye en las conferencias de los años treinta del siglo pasado y las dos versiones del escrito de habilitación. La combinación de la idea de interpretación y la idea de historianatural que no es explícita en Wiesengrund y podría entenderse como un primer intento de, como el propio Adorno escribe en el prólogo de 1962 a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, “desarrollar algunas posibilidades que él no realizó en el futuro”⁶¹⁴. Esta investigación ha intentado ser un desarrollo de algunas de esas posibilidades. Más allá de eso, esta tesis ha querido mostrar que la interpretación históriconatural la que, ya en los libros sobre Kierkegaard, logra exponer la dialéctica de la ilustración. Es decir, que la famosa doble tesis de *Dialektik der Aufklärung* “ya el mito es ilustración y: la ilustración se invierte en mitología” ya

⁶¹⁴ Ese es uno de los deseos expresados por Adorno en el prólogo de 1962 a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* y a su cumplimiento ha querido contribuir esta investigación.

es explícita en los libros sobre Kierkegaard y Wiesengrund logra formularla gracias a la interpretación históriconatural de algunas metáforas en la filosofía del danés. La interpretación históriconatural como modo de descifrar la dialéctica de la ilustración se ha contrapuesto así a las recepciones de la filosofía de Adorno como filosofía de la historia. El comentario a “Die Aktualität der Philosophie” realizado en los capítulos 1 y 2, ha expuesto la idea de interpretación como modo en que Wiesengrund considera que es posible seguir haciendo una filosofía actual renunciando a concepciones sistemáticas de la filosofía como las del idealismo y no obstante conservando, frente a la “poesía filosófica”, la pretensión de verdad en esa interpretación. “Die Idee der Naturgeschichte” ha sido presentada, frente a la lectura tradicional en la recepción, no como filosofía de la historia más o menos clásica, sino como modo de comportamiento de la filosofía interpretativa. He intentado explicitar que el entrelazamiento de naturaleza e historia en torno a los objetos a interpretar sirve de modelo al proceder de “la actualidad de la filosofía” como interpretación. A partir de la construcción teórica de la idea de interpretación históriconatural en esas dos conferencias, he procurado hacer en la segunda parte de la tesis de doctorado una lectura de los dos libros sobre Kierkegaard. Una lectura muy cercana al ensayo ya que no hay apenas bibliografía que se haya ocupado de ellos hasta ahora. Esta lectura ha querido mostrar que la interpretación de Wiesengrund de la obra del danés es posible mediante el ejercicio de la historianatural: la contraposición de lo histórico y lo mítico en las metáforas kierkegaardianas en tanto que lenguaje es la que le permite interpretarlas. Más allá de ello he tratado de concretizar y ampliar la dimensión lingüística de la interpretación mediante la exposición del lenguaje como historianatural relacionándolo con el síntoma de Freud y el carácter de fetiche de la mercancía de Marx. La interpretación históriconatural de las metáforas kierkegaardianas se ha podido exponer gracias a ello en relación con la crítica que

descubre el momento mítico en el presente histórico expresado cifradamente en las metáforas. Y es esa interpretación que conecta con la crítica la que, al descubrir el momento mítico en el presente histórico así como la historia expresada en el momento mítico, permite descifrar la dialéctica de la ilustración. He intentado clarificar que es esa crítica a las metáforas kierkegaardianas de Wiesengrund la que sirve como modelo a Adorno para interpretar posteriormente la obra de Homero en *Dialektik der Aufklärung*. Con ello he tratado de poner en cuestión, tanto la tesis aceptada mayoritariamente en la recepción de la obra de Adorno de que Kierkegaard es un mero escrito de juventud, como la tesis de que *Dialektik der Aufklärung* es el texto en que emerge la filosofía propiamente adorniana. Los últimos capítulos se conciben como un intento de mostrar que la dialéctica de la ilustración ya está expuesta en los dos libros sobre Kierkegaard y que esa dialéctica de la ilustración logra exponerse, no desde una filosofía de la historia sino desde la interpretación históriconatural que tiene por objeto la interpretación de las metáforas kierkegaardianas en tanto que el lenguaje está más allá de las intenciones subjetivas y la totalidad, y ellas expresan de un modo cifrado y sintomático la realidad histórica. En último término se ha interpretado el primer excursus de *Dialektik der Aufklärung*, “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” desde la interpretación históriconatural comparándolo con algunos fragmentos de los dos libros sobre Kierkegaard para intentar hacer visible que en los dos textos el “modo de comportamiento” es similar: las metáforas son el objeto de interpretación históriconatural tanto en los libros sobre Kierkegaard como en *Dialektik der Aufklärung*. Es la interpretación la que descubre el momento mítico en el presente histórico permitiendo la crítica que muestra que “el mito es ya ilustración” y que “la ilustración se convierte en mitología”. Resumo a continuación los resultados a que he llegado en cada capítulo y el desarrollo argumental de esta tesis de doctorado.

1

“Die Aktualität der Philosophie” ha sido expuesta como intento de Wiesengrund de presentar programáticamente su concepción de la filosofía en 1931. La filosofía sólo puede seguir siendo actual para él renunciando a la totalidad idealista que garantizaba hasta ahora el sentido y convirtiéndose en interpretación de una realidad insensata. Wiesengrund parte de la crisis de las filosofías idealistas como crisis de las filosofías que creen que es posible conocer lo real desde la razón. El momento crítico se concreta en la exposición de las distintas filosofías que le son contemporáneas y que han tratado cada una a su modo de hacer frente a la crisis del idealismo. Wiesengrund critica la Escuela de Marburgo, el vitalismo de Simmel, la ontología de Scheler y la fenomenología de Husserl advirtiendo momentos idealistas que estas filosofías creían haber superado. Estas filosofías sólo corrigen el idealismo para Wiesengrund convirtiendo a la filosofía en arbitraria. La fenomenología husserliana tendría en el concepto de lo “dado no-deducible” una corrección a la concepción idealista del objeto pero sigue confiando en un “tribunal de la razón” desde el que sería posible el conocimiento gracias al método fenomenológico de intuición de esencias. La corrección de la fenomenología que intenta Heidegger con la introducción del “*Dasein*” como revisión del concepto de razón que está a la base de la fenomenología de Husserl es criticado también por Wiesengrund en una comparación con el existente de Kierkegaard. Tanto el “*Dasein*” heideggeriano como el “existente” de Kierkegaard son descubiertos como arbitrarios y provocan la regresión de lo que quiere ser una ontología material – en el caso de Heidegger – a una determinación subjetiva y en el fondo idealista del “existente”. Aunque en Kierkegaard el sentido está en lo trascendente y en Heidegger en lo inmanente, ambos convierten para Wiesengrund a ese existente en lugar en que aparece un

sentido, convirtiendo el sentido en arbitrario y llenando así de sensatez lo insensato, como expresa por ejemplo el “ser para la muerte de Heidegger”.

2

En el capítulo 2 he intentado delimitar esa filosofía que Wiesengrund considera actual como interpretación de la ciencia que le es contemporánea. Wiesengrund distingue filosofía y ciencia afirmando que la tarea de la filosofía es la interpretación y la de la ciencia la investigación y se decanta por una delimitación concreta de las tareas y objetos propios de la ciencia y los adecuados a la filosofía. La concreción de los objetos que investiga es una cualidad positiva de la ciencia. Lo que Wiesengrund critica es que la ciencia y la investigación siguen suponiendo un mundo inteligible en que se hallaría el sentido de lo investigado, mientras que la interpretación filosófica ya no puede suponer que haya un sentido a la espera de ser descubierto. La interpretación ve en todo objeto, también en el objeto investigado por la ciencia “un signo, que está obligada a descifrar”⁶¹⁵. He delimitado esta idea de interpretación y sus semejanzas y diferencias con la investigación en este capítulo con la clásica separación de Dilthey que sirve de base a muchas de las hermenéuticas contemporáneas entre explicar y comprender. La diferencia principal de base es que Wiesengrund renuncia completamente a la idea de sentido, mientras que Dilthey fundamenta, frente a la ciencia, la hermenéutica en la vivencia que ha de ser sensata. También he expuesto el modo en que Wiesengrund hace una crítica temprana al supuesto de “círculo hermenéutico” de Dilthey retomado por Heidegger denunciando que este círculo hermenéutico no es sino otra versión de la tesis de la identidad de

⁶¹⁵ “[...] als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt.” 1, 334

sujeto y objeto hegeliana. El intérprete que recorre el círculo hermenéutico en la comprensión, explicita en ese recorrido los supuestos que ya estaban en la totalidad que supone necesariamente al empezar a recorrer el círculo, lo que para Wiesengrund provoca que la hermenéutica acabe interpretando lo que ya estaba ahí desde un principio. A diferencia de las hermenéuticas que buscan un sentido, la interpretación de Wiesengrund ve el mundo y sus expresiones como “enigma” y propone que disolver el enigma no es encontrar un sentido que esté por detrás, sino que de lo que se trata es de ir colocando los diversos elementos concretos que constituyen el enigma en diversas posiciones hasta construir una figura que ilumina concretamente el enigma y lo hace desaparecer. Órgano para la construcción de la figura que disuelve el enigma es la “fantasía exacta”. Fantasía que parte de los elementos dados y sólo va más allá en la combinación de estos elementos que permite construir la figura que disuelve el enigma. Ese modo de proceder es conectado por Wiesengrund con el ensayismo de los empiristas ingleses o Leibniz: de lo que se trata es de descifrar la realidad enigmática y ello no es posible meramente con la razón, sino que es necesaria esa fantasía que, en la construcción a partir de los elementos encontrados, va más allá de lo que existe de hecho. Con ello Wiesengrund defiende una filosofía interpretativa que conecta de un modo muy exótico con el materialismo y lo estético frente al marxismo ortodoxo existente en este momento histórico. La conexión de la interpretación de Wiesengrund con el materialismo se hace, no como ha venido considerando la recepción gracias a la influencia de la gran filosofía de la historia que es *Geschichte und Klassenbewußtsein*, sino como la posibilidad de construir en la interpretación “imágenes históricas” que Wiesengrund equipara a la construcción de la forma mercancía en Marx. El “programa de todo conocimiento

verdaderamente materialista”⁶¹⁶ para Wiegengrund es la posibilidad de construir figuras que iluminen la realidad insensata disolviendo sus enigmas. Él considera, y de nuevo frente al materialismo concebido como filosofía de la historia clásica que abocaría necesariamente en la revolución, que es la construcción de esa figura y en tanto que ilumina la realidad la que permitiría la transformación: pues sólo en la praxis se decide si la figura construida para la interpretación ha disuelto el enigma. La aniquilación de la pregunta que permite la interpretación como construcción de figuras intrahistóricas es la que es en sí praxis, puesto que, al eliminarse el dualismo sensible-inteligible, el enigma no se disuelve en la teoría sino en lo real.

3

La exposición de la conferencia de 1932 “Die Idee der Naturgeschichte” ha querido mostrar que la historianatural no es ninguna concepción de la filosofía de la historia sino el “modo de comportamiento” de una filosofía actual como interpretación. Wiegengrund afirma que la historianatural es un “cambio de perspectiva”, tanto dentro de la tradición ontológica como en las diferentes concepciones de la filosofía de la historia o de la historicidad de principios del siglo XX. La historianatural es expresión del deseo de Wiegengrund de superar la antítesis y el dualismo clásico en filosofía entre ontología e historia, o, formulado desde la problemática de “Die Aktualität der Philosophie”, el dualismo sensible-inteligible. La conferencia empieza con una crítica a las ontologías existentes en el panorama filosófico de principios del siglo XX. La “pregunta por el ser” de la ontología heideggeriana ofrece, frente las ontologías clásicas, una concepción del

⁶¹⁶ “[...] das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis.” 1, 336

ser como historicidad que aparentemente también pondría en relación lo ontológico y lo histórico como quiere la historianatural. Pero Wiesengrund advierte que la definición del ser como historicidad de Heidegger sólo aparentemente supera el clásico dualismo entre ontología e historia. La crítica de Wiesengrund compara esa concepción del ser como historicidad con la clásica tesis de la identidad de lo real y lo racional hegeliana. Wiesengrund descubre que la concepción del ser como historicidad de Heidegger se consigue sólo al precio de una concepción abstracta de ambos que los reduce a identidad y que implica una exclusión de esta concepción de la historicidad de todos los acontecimientos históricos concretos. Todo lo concreto y contingente que no se puede incluir en esa concepción, es aureolado como “fáctico” creyendo que esa aureola ontológica lo incluye en lo histórico concebido como historicidad. Frente a esa equiparación abstracta y general de ontología e historia que implica para Wiesengrund la concepción de Heidegger del ser como historicidad, la historianatural quiere una unidad concreta de naturaleza e historia en torno a cada fenómeno histórico concreto que, en esa contraposición entre lo natural y lo histórico construye una figura que ilumina fragmentos de realidad.

4

Después de la crítica a la ontología, he tratado de exponer las influencias de otras filosofías en esta idea de historianatural. Wiesengrund explicita que la historianatural deriva del trabajo histórico-filosófico sobre material estético⁶¹⁷ de Lukács en *Die Theorie des Romans* y Benjamin en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Wiesengrund toma el concepto de segunda naturaleza, el modo en

⁶¹⁷ 1, 355

que sería posible concebir lo histórico como natural, de la estética histórica de Lukács. Este concepto de segunda naturaleza es retomado por Lukács a su vez de Hegel. He enfatizado en este capítulo que el concepto de segunda naturaleza no es derivado de Wiesengrund de *Geschichte und Klassenbewußtsein*, como ha venido considerando hasta ahora la mayor parte de la recepción de la filosofía adorniana, sino de *Die Theorie des Romans*. Más allá de lo que dice Wiesengrund en “Die Idee der Naturgeschichte” y para clarificar el complejo concepto de segunda naturaleza y ver la influencia que tiene además la filosofía hegeliana para el pensamiento de Wiesengrund, he expuesto en este capítulo “*Erfahrungsgehalt*” publicado por Adorno en los *Drei Studien zu Hegel* en 1963. Ello ha querido servir para explicitar que lo que Wiesengrund introduce con ese concepto de segunda naturaleza es la crítica hegeliana a la impotencia de la filosofía kantiana que podría resumirse en la tesis de la unidad de forma y contenido. Es decir, lo que Wiesengrund toma de Hegel y que es central para la construcción de la historianatural y su filosofía en general, es tesis de la unidad de forma y contenido que Hegel introduce frente a Kant y la tesis, consecuencia de ésta, que el objeto de la filosofía es la realidad producida dialécticamente como Espíritu. La realidad producida como segunda naturaleza es el objeto de interpretación de Wiesengrund. He intentado analizar el concepto de segunda naturaleza en Hegel en el ámbito objetivo y subjetivo para mostrar sus semejanzas y diferencias con el concepto de segunda naturaleza empleado por Lukács en *Die Theorie des Romans*. La principal diferencia de Lukács frente a Hegel es que Lukács ya no cree que sea posible conocer racionalmente la historia devenida segunda naturaleza porque ya no supone, como hacía Hegel, la tesis de la racionalidad de lo real. Para Lukács la realidad deja de ser cognoscible mediante conceptos como en Hegel porque Lukács, y en esto estará de acuerdo Wiesengrund, ya no acepta el supuesto hegeliano de la identidad. La segunda naturaleza es para Lukács “un

complejo de sentido paralizado, devenido extraño, que ya no despierta la interioridad”⁶¹⁸ ya no cognoscible conceptualmente en tanto que se acepta como racional. Para Wiesengrund, y a diferencia tanto de Lukács como de Hegel, la segunda naturaleza es historia paralizada, pero ya no como complejo de sentido, sino como cifra insensata que hay que interpretar.

5

Después de mostrar la coincidencia en Lukács y Wiesengrund en la concepción de la realidad como segunda naturaleza, he expuesto los modos distintos en que Hegel, Lukács y Wiesengrund conciben el conocimiento de la segunda naturaleza. Hegel parte de la identidad entre realidad y racionalidad y cree posible conocer la segunda naturaleza cuando se reconoce racionalmente como primera. En Hegel, el Saber Absoluto es capaz de dar cuenta conceptualmente de todo lo real en tanto que es racional y producto de la libertad. Frente a Hegel, Lukács propone en *Die Theorie des Romans* una “kierkegaardización de la filosofía de la historia hegeliana” que pone en cuestión la confianza hegeliana en el conocimiento conceptual de lo real. Las formas estéticas concebidas en *Die Theorie des Romans* como “reflejo” de las realidades históricas en que surgen estas formas estéticas se convierten de ese modo “kierkegaardizado” en posibilidad de conocer la realidad devenida segunda naturaleza. La forma estética que en Lukács “refleja” la realidad devenida segunda naturaleza es la novela. La forma estética novela refleja que el mundo moderno ya no es accesible sin más a la razón, frente la forma estética epopeya que para Lukács reflejaba la plenitud de sentido metafísico en la antigüedad

⁶¹⁸ “[...] sie ist ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex [...]“ 1, 356-357

griega. En este capítulo, y más allá de lo que dice Wiesengrund en “Die Idee der Naturgeschichte”, he intentado hacer una comparación de la estética de *Die Theorie des Romans* con la estética de Hegel para mostrar sus semejanzas y diferencias y el papel que juegan en el pensamiento de Wiesengrund. Lo que tienen en común las estéticas de Hegel y Lukács es que ponen en relación lo estético con lo histórico. La diferencia clave es que en Hegel lo estético es manifestación del estadio histórico en que se halla la idea metafísica en su despliegue, la “manifestación sensible de la idea”, mientras que Lukács ya no cree en esa manifestación histórica de lo bello metafísico y concibe las formas estéticas como “reflejo” de las distintas realidades históricas. Lo que une a ambas concepciones y que al mismo tiempo es el punto en que Wiesengrund se distanciará de ambas, es que Hegel y Lukács conciben las formas estéticas en relación con la historia desde una filosofía de la historia de gran formato que describe las distintas grandes épocas históricas con sus correspondientes y características formas estéticas. Esas épocas se conciben en *Die Theorie des Romans* desde el modelo dialéctico abstracto de la tesis, la antítesis y la síntesis. La novela moderna es la antítesis de la epopeya griega. La síntesis son las novelas-epopeyas modernas de Tolstoi y Dostojewski que se convierten para Lukács en modelo para una nueva sociedad y con ello ya no son mero conocimiento de la segunda naturaleza, sino modelo para una superación desde la praxis de la realidad como segunda naturaleza. Las novelas-epopeyas de Tolstoi y Dostojewski describen según Lukács una sociedad que regresa a la comunidad natural y al amor y que se ha mostrado como prototipo de lo que luego Lukács tematizará como sociedad sin clases y que traslada al ámbito de lo práctico-político la problemática del conocimiento de la segunda naturaleza que introducía la *Theorie des Romans*. La segunda naturaleza en el Lukács de *Die Theorie des Romans* no es cognoscible, pero sí superables sus contradicciones e irracionalidad en esa nueva

sociedad sin clases que anticipan las novelas-epopeyas de Tolstoi y Dostoiewski y que pronostica la gran filosofía de la historia que es *Geschichte und Klassenbewußtsein*. He intentado exponer que esta última obra ya no influye apenas, frente a lo que considera la recepción de la obra de Adorno, en el joven Wiesengrund.

6

Frente a la concepción de las formas estéticas y su relación con la historia desde una filosofía de la historia de gran formato como en Lukács y Hegel, Wiesengrund afirma que es *Ursprung des deutschen Trauerspiel* la obra que inspira su concepción concreta y ya no dependiente de la filosofía de la historia de la segunda naturaleza y la posibilidad de conocerla. Benjamin también parte de una realidad devenida segunda naturaleza insensata pero en su libro sobre el barroco no define el "*Trauerspiel*" como reflejo de esa realidad, sino como expresión cifrada del mundo histórico del barroco. El concepto de 'alegoría' barroca, introducido por Benjamin en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* y retomado por Wiesengrund para construir su idea de *historianatural* es entendido por éste, frente Lukács o Hegel, como "expresión" en la figura de naturaleza de un momento histórico concreto. La forma estética barroca 'alegoría' es presentada por Benjamin en oposición a las concepciones del arte como 'símbolo' en que se manifiesta una idea metafísica. La alegoría, al contrario, no es manifestación de un sentido simbólico que existe en lo trascendente, sino que ella expresa en la inmanencia de la forma de naturaleza la transitoriedad de lo terreno. Esa relación de la forma estética alegoría como expresión en la figura de naturaleza de la historia concreta se ha expuesto como modelo para conocer la realidad devenida segunda naturaleza y la concepción de Wiesengrund de la *historianatural* como

unidad concreta de naturaleza e historia. El “giro decisivo” que Benjamin realiza frente a *Die Theorie des Romans* en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* es que la alegoría es expresión de la realidad histórica cifrada y, en tanto que expresión en la forma de naturaleza de lo histórico, es historianatural y se convierte en interpretación inmanente de lo real.

7

A pesar de la enorme influencia que el concepto benjaminiano de alegoría y su relación con la historianatural y la interpretación tienen en Wiesengrund, he intentado esbozar en este capítulo las principales diferencias entre los proyectos filosóficos de Benjamin y Wiesengrund. La crítica de Wiesengrund se centra en que la interpretación de las alegorías en Benjamin halla en última instancia su significado en un retorno de significados primordiales, que estaban en el origen, se pierden en el proceso histórico, pero retornan en la forma de naturaleza en la alegoría. Eso implica para Wiesengrund que Benjamin tiene una concepción dialéctica de la naturaleza pero sólo en tanto que esos significados primordiales retornan históricamente en esas figuras alegóricas. Wiesengrund está en contra de ese retorno de los significados en la alegoría “como retorna lo literal”. He tratado de ampliar esta crítica de la alegoría con la crítica que hace Wiesengrund al primer proyecto de la *Exposé* de los *Passagenwerk* de Benjamin. La idea de alegoría puede compararse en esta *Exposé* con la idea de imagen dialéctica en la *Obra de los Pasajes*, que ya no se refiere al Barroco, sino al París del siglo XIX. Wiesengrund, igual que sucedía con la alegoría, critica también esas imágenes dialécticas argumentando que lo que habrían de ser en los *Passagenwerk* imágenes dialécticas son todavía imágenes arcaicas. Esta crítica que Wiesengrund articula a los momentos arcaicos en lo que habrían de ser imágenes dialécticas en

Benjamin ha pretendido delimitar negativamente los momentos que la idea de historianatural de Wiesengrund ha de evitar para ir más allá del arcaísmo. Wiesengrund critica a Benjamin que sus imágenes son arcaicas porque son colocadas en una “consciencia colectiva” que sueña un futuro como la utopía de la sociedad sin clases en la que Wiesengrund ve un arcaico retorno de la prehistoria. Wiesengrund compara esas imágenes arcaicas colocadas en el inconsciente como sueño con los “arquetipos” del psicoanálisis de Jung que retornarían en el presente otorgando significado a nuestros sueños. Frente a ese retorno del momento arcaico, Wiesengrund afirma que las imágenes dialécticas son producidas por el carácter de fetiche de la mercancía: el momento de fetiche de la mercancía no es un retorno del pasado sino expresión del carácter abstracto de la mercancía que produce un momento mítico en el presente histórico. Frente a Benjamin, será en los dos libros sobre Kierkegaard y concretamente en la interpretación de Wiesengrund de la metáfora del ‘intérieur’ kierkegaardiana, donde el propio Wiesengrund intenta construir una imagen dialéctica.

8

La parte de la tesis dedicada a los dos libros sobre Kierkegaard ha sido concebida casi de un modo ensayístico dado que apenas hay investigaciones al respecto en la recepción de la obra de Adorno. Además de la novedad que la publicación de fragmentos del original escrito de habilitación *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* implica por lo que respecta al material, las hipótesis que he intentado demostrar en esta parte son bastante novedosas en el marco de la recepción de la obra de Adorno. La finalidad de mi interpretación de los libros sobre Kierkegaard ha sido terminar de construir la idea de interpretación y su relación con la historianatural, ampliando y

concretando así lo expuesto sobre “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte” y mostrando que la filosofía que defiende Wiesengrund en este tiempo es la interpretación históriconatural. El primer capítulo de los libros sobre Kierkegaard ha mostrado el modo en que Wiesengrund, partiendo de la tesis de Hegel de la *Phänomenologie des Geistes*, afirma que la “apariencia poética” que tiene la filosofía de Kierkegaard deriva de su intención no sistemática. Para el Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y con él, para Wiesengrund en este punto, toda filosofía que no defina los conceptos desde el sistema tiene esa “apariencia poética”. No obstante, y frente a las recepciones de Kierkegaard imperantes en la época, Wiesengrund argumenta que esa “apariencia poética” que adquiere la filosofía no sistemática, no exime a esa filosofía de la relación con la verdad y ha de someterse a crítica. He intentado poner en relación concepto de crítica que aparece por primera vez en estos en relación con la interpretación y la historianatural. La crítica que Wiesengrund hace a Kierkegaard se basa en la interpretación, no de los conceptos que aparecen en la filosofía del danés y el sentido que éste les da, sino de las metáforas que se encuentran en sus textos. La novedad en esta parte es que Wiesengrund entiende estas metáforas como aquello que está más allá de las intenciones del danés y de un sistema que permita definir las desde arriba y por ello precisamente son expresión de algo verdaderamente objetivo en la filosofía de Kierkegaard. La crítica se concibe como crítica de la “literalidad” de esas metáforas. Una crítica que descubrirá momentos míticos que la filosofía del danés oculta y de los que ni siquiera es consciente. Una de las novedades de este capítulo es el intento de introducir y aplicar la concepción del lenguaje como historianatural que Adorno formula en *Jargon der Eigentlichkeit* a los dos libros sobre Kierkegaard. Esta lectura del lenguaje como historianatural me ha permitido desarrollar la tesis de que el lenguaje es Espíritu Objetivo y como tal está cosificado, él mismo aparece como segunda naturaleza.

Por ello, la emancipación del sujeto frente al objeto que expresa el lenguaje produce al mismo tiempo una objetivación, una cosificación de los significados, que a su vez se convierten por ello en expresión cifrada de lo histórico. Esa concepción del lenguaje es la que permite ver en las metáforas productos subjetivos pero que, en tanto que el lenguaje es objetivo, están más allá del sujeto, expresando así lo histórico. La crítica que Wiesenrund hace a esas las metáforas descifrará el momento mítico en el presente histórico lingüístico que ellas objetivan. Al final del capítulo he tratado de comparar esta concepción del lenguaje y las metáforas, en tanto que formas estéticas lingüísticas como *historianatural*, con el concepto de síntoma de Freud, que también expresa de modo cifrado y objetivo algo supuestamente subjetivo. He pretendido subrayar una diferencia con Freud en tanto que, aunque las metáforas son comparables a los síntomas freudianos en ese momento de expresión objetiva, la crítica, la interpretación de metáforas y síntomas es distinta: ya que en el psicoanálisis freudiano el síntoma puede descifrarse reduciéndose al sujeto que lo ha expresado, mientras que las metáforas, en tanto que lenguaje y en la interpretación *adorniana*, contienen un momento que está más allá del sujeto y que – y esta es la principal diferencia con interpretación psicoanalítica freudiana – es irreductible a la subjetividad.

9

En este capítulo he expuesto la interpretación de Wiesenrund de la metáfora de la 'escritura'. Kierkegaard afirma que la Escritura, el texto sagrado, ha devenido en su época "una curiosidad histórica", "una especie de guía de viajes". El sentido literal del texto sagrado se ha perdido históricamente y éste sólo aparece como cifra. Wiesenrund no explica ese devenir cifra del texto

sagrado a partir de una filosofía de la historia que describe de un modo general el proceso de alienación, sino a partir de la interpretación concreta de esa metáfora de la 'escritura'. Con ello, la clásica dialéctica histórica se traslada a la interpretación concreta y la conexión con el materialismo histórico y su tesis general de la cosificación desde la filosofía de la historia se afirma mediante la concreción de la interpretación de la 'escritura' como cifra. Kierkegaard concibe la dialéctica como el movimiento que ha de hacer la interioridad para acceder a ese sentido que en el presente histórico ha devenido cifra porque las relaciones humanas se han transformado en poderes hostiles. Es decir, se trata de una dialéctica que excluye la realidad histórica como hostil: la dialéctica no tiene lugar entre sujeto y objeto, sino entre sujeto y sentido que descansa en lo trascendente por el devenir cifra del texto. Pero no obstante la intención de Kierkegaard de separarse de lo inmanente para alcanzar el sentido en lo trascendente, Wiesengrund descubre en el concepto de 'pecado' de Adán, es decir, en el lenguaje utilizado por Kierkegaard, el lugar en que la dialéctica kierkegaardiana, a pesar de sus esfuerzos por alejarse de ella, conecta con la realidad histórica. Wiesengrund descubre dos usos distintos del concepto de 'pecado' en la obra del danés. El primero expone el pecado de Adán en cuanto a persona como historicidad, como condición de posibilidad de la existencia humana en el tiempo. Pero con ello, la historicidad se concibe abstractamente y el propio Adán, en tanto que primer hombre, queda fuera de la especie, se convierte en un fragmento de antropología. El segundo uso de 'pecado' es descifrado por Wiesengrund como lugar en que la dialéctica externa e histórica entra en la interioridad que quería excluirla, en tanto que la interioridad usa necesariamente un lenguaje que es Espíritu Objetivo. Puesto que Wiesengrund descubre que ese concepto de 'pecado', en tanto que lenguaje, pasa a las generaciones posteriores históricamente con un contenido: de lo contrario éstas no entenderían ni lo que

es pecado ni lo que es inocencia. Y así, concluye Wiesengrund, la supuesta interioridad carente de objeto y que pretende excluir lo histórico en su dialéctica es alcanzada en su uso concreto del lenguaje por la dialéctica histórica. Ello me ha permitido explicar por qué es la interpretación de las metáforas en tanto que ellas son lenguaje y Espíritu Objetivo la que descifra y critica los contenidos históricos que están, por mucho que Kierkegaard quiera negarlos, en la filosofía de Kierkegaard.

10

Este capítulo expone la interpretación de Wiesengrund de las metáforas de la 'situación', la 'reflexión' y el 'intérieur'. La 'situación' se ha descifrado como metáfora que expresa la situación histórica objetiva que Kierkegaard pretendía eliminar de su filosofía y que reaparece en la misma contra sus intenciones en el lenguaje que éste utiliza. La 'situación' aparece en la 'reflexión', es decir, mediada por la racionalidad y el lenguaje del que ésta se sirve. La tesis de Wiesengrund es que la distancia de la reflexión es la que hace aparecer la situación desde su lejanía. Y relación entre las metáforas de la 'situación' y la 'reflexión' la he expuesto como formulación concreta de lo que la filosofía hegeliana llama "posición del pensamiento ante la objetividad" en la filosofía de Kierkegaard. He introducido un "giro lingüístico" con elementos de la dialéctica materialista en este capítulo para clarificar de qué modo el lenguaje y las metáforas lingüísticas desde la distancia son el verdadero modo de expresar una realidad que ya no es racional. Para ello he comparado esta concepción del lenguaje y de las metáforas como historianatural con el fetichismo de mercancía de Marx, entendido éste último a su vez no como tesis de filosofía de la historia, sino como metáfora. La introducción de la tesis del fetichismo de la mercancía la he expuesto como

corrección, mediante el Espíritu Objetivo de Hegel, del síntoma de Freud y como corrección del síntoma de Freud con la idea hegeliana de Espíritu Objetivo. Es decir, he tratado de interpretar la sociedad y la historia introduciendo la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx como expresión de un síntoma pero entendido éste no como expresión de algo subjetivo sino como expresión de la historia cifrada como segunda naturaleza. El hecho de que la forma mercancía en Marx sea expresión de las relaciones sociales entre sus productores y la relación de estos con la totalidad me ha servido para descifrar las metáforas y el lenguaje como expresión cifrada de una realidad histórica objetiva. A partir de ello he relacionado la concepción de Wiesengrund de la interpretación de las metáforas con la filosofía de Marx en tanto que la forma mercancía es también una expresión de algo histórico, algo que no se puede describir independientemente de ella y que no se puede interpretar reduciéndolo a un sentido intencional. El centro del capítulo y quizá la parte más enigmática y compleja de esta tesis de doctorado ha sido la interpretación del 'intérieur' como imagen dialéctica: en la metáfora del 'intérieur' Wiesengrund interpreta la filosofía de Kierkegaard descifrando los momentos míticos en el momento histórico en que escribe el danés. El momento de apariencia, de imagen en el interior ha sido comparado con el momento de fetiche de la mercancía. Ese momento de fetiche o de apariencia no es un retorno de un mítico pasado, sino la figura mítica que expresan esas metáforas en el presente histórico. Dentro del 'intérieur', el 'espejo reflexionante' se ha descifrado como posición de alienación del sujeto frente al objeto. La interioridad kierkegaardiana sólo es capaz de percibir y conocer lo real que es introducido por el espejo reflector en el intérieur. Es por tanto una interioridad concretamente alienada, que ya no tiene acceso al objeto en sí. De igual modo el objeto penetra en el 'intérieur' sólo como apariencia. Los objetos que describe Kierkegaard en el intérieur son objetos carentes de valor de uso, que

en el intérieur sólo aparecen como decoración. Ello es lo que expresa de un modo concreto que los objetos de los que habla Kierkegaard han devenido mercancías, no son algo ontológico en sentido clásico. Las descripciones lingüísticas de Kierkegaard ordenan los objetos que no tienen valor de uso en el 'intérieur'. Y es esa ordenación como decoración la que produce una expresión no intencional del momento histórico. Ese momento de apariencia y sólo en tanto que aparente es el que expresa un momento mítico en ese presente histórico y permite a Wiesengrund la crítica a la filosofía de Kierkegaard.

11

En los últimos capítulos de esta tesis de doctorado he intentado defender una doble hipótesis. La primera es el resultado de lo expuesto en los capítulos 1-10: que los dos libros sobre Kierkegaard son ejercicio de interpretación históriconatural. La segunda hipótesis ha querido mostrar que con la interpretación históriconatural de las metáforas kierkegaardianas Wiesengrund ya está descifrando la dialéctica de la ilustración en los dos libros sobre Kierkegaard. La interpretación de las metáforas que descubre un momento mítico en su figura histórica es la que le permite ya afirmar a Wiesengrund en los dos libros sobre Kierkegaard las tesis por las que Adorno se hará posteriormente famoso en *Dialektik der Aufklärung*. En los libros sobre Kierkegaard la interpretación de las metáforas descifraba un momento mítico en la forma histórica que adoptaba la filosofía del danés, tesis que he comparado con la famosa tesis de *Dialektik der Aufklärung*: "la ilustración se invierte en mitología". La interpretación de Adorno de la *Odisea* homérica se ha leído como una interpretación de la epopeya y su relación con el mito que permite probar la tesis: "el mito es ya ilustración". Lo que tienen en común ambas tesis es que las dos se realizan desde lo construido en la

primera parte de esta tesis como interpretación históriconatural. Es decir, es la interpretación de las metáforas en la obra de Kierkegaard o la epopeya homérica en tanto que el lenguaje es historianatural la que permite descifrar el momento mítico – natural – y el momento histórico – y con ello expresar la dialéctica de la ilustración. La *Odisea* en tanto que epopeya, en tanto que obra de arte lingüística es la que expresa cifrada la dialéctica de la ilustración que la interpretación crítica de Adorno descifra. En el caso de *“Odysseus oder Mythos und Aufklärung”* se trata del proceso de formación de la identidad personal que en la obra homérica se concibe a través de la contradicción que implican los distintos peligros a que ha de enfrentarse Odiseo para volver a Ithaca. Pero la formación de la identidad se realiza a modo de saber, es decir, en la narración y como lenguaje: no se trata de un proceso histórico o antropológico sino que la interpretación de la epopeya es la que permite a Adorno mostrar la dialéctica entre sí mismo que está apareciendo y los poderes que amenazan su supervivencia. La interpretación de Adorno mostrará por tanto esos dos momentos de la dialéctica de la ilustración: “el mito es ya ilustración” y “la ilustración se invierte en mitología.” Mi interpretación de *“Odysseus oder Mythos und Aufklärung”* de Adorno ha intentado explicitar frente a la recepción clásica que no se trata de ninguna filosofía de la historia acercándola además al modelo de interpretación de la Antigüedad griega de Nietzsche. La contraposición nietzscheana entre apolíneo y dionisíaco que le sirve para interpretar el arte griego ha sido comparada con la contraposición entre naturaleza e historia de que Wiesengrund ya se servía en su idea de historianatural. De acuerdo con Nietzsche en este punto, la *Odisea* es interpretada mediante contraposición entre mito y epopeya, naturaleza e historia si hablamos desde la historianatural: “El Homero apolíneo es sólo el continuador de todo proceso general humano que debemos agradecer a la individuación.” – dice Nietzsche –. Esa interpretación del arte griego en la contraposición entre

mito y epopeya es la que para Wiesengrund permite a Nietzsche descifrar el carácter ambivalente de la Ilustración: el momento de racionalización que la epopeya impone al mito en su forma es descifrado como no necesariamente progresivo, sino que, en tanto que es un momento de dominio, es mítico. Homero da forma en su epopeya al material mítico, pero ese dar forma, aunque implica una salida del mito en esa narración épica, se descifra críticamente como conteniendo el momento mítico del dominio. La interpretación de la epopeya homérica se ha distinguido de la contraposición de epopeya y novela como formas propias de realidades históricas distintas en *Die Theorie des Romans* de Lukács que expuse en los capítulos 4 y 5 de esta tesis. Frente a esa contraposición de las formas estéticas como correspondiendo cada una a una forma histórica que hace Lukács, lo que Adorno hace es interpretar no sólo una obra de arte concreta, sino determinados pasajes metafóricos de esa obra de arte descifrando el momento mítico y el histórico que ella expresa inmanentemente en su forma. El capítulo 12 es una comparación inmanente de algunos fragmentos de los libros sobre Kierkegaard y del excursus "*Odyseus oder Mythos oder Aufklärung*" que pretende mostrar en el ejercicio de interpretación históriconatural el modo en que funciona concretamente la interpretación históriconatural y cómo sólo su ejercicio concreto – y no su teorización abstracta – la hace o no verdadera.

15. CONCLUSIONES FINALES

Desenterrando lo siniestro: un intento de escribir la historia de los perdedores

Que la recepción de los libros sobre Kierkegaard todavía no haya empezado en sentido fuerte dentro de la recepción de la filosofía de Adorno muestra una vez más que la historia la escriben los vencedores⁶¹⁹. El hecho histórico del nacionalsocialismo en Alemania así como la inicial propuesta de Horkheimer de una teoría crítica y su relación con el materialismo que reflejan las publicaciones en el *Zeitschrift für Sozialforschung* en la época han sido los dos polos a los que he contrapuesto críticamente mi recepción de la obra temprana de Wiesengrund y que han permitido explicar de un modo indirecto la ausencia de historia efectual de los dos libros sobre Kierkegaard. El nacionalsocialismo dejó los libros sobre Kierkegaard en la punta de la lengua al impedir directamente su recepción y obligar a Wiesengrund al exilio. La idea de interpretación de Wiesengrund y su exótica relación con la filosofía de Marx no era – por lo menos alrededor de 1930 – del agrado de Horkheimer por lo que no tuvo tampoco eco en las publicaciones de esa época de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. La obligatoriedad de la emigración y a partir de ella el trabajo con Horkheimer en el Instituto de Investigación Social y la escritura conjunta de *Dialektik der Aufklärung* entre 1939 y 1944 tampoco contribuyeron de forma directa ni a la recepción de los dos libros sobre Kierkegaard y ni a la investigación de la influencia que tuvieron en la escritura de *Dialektik der Aufklärung* en el caso de Adorno. En el prólogo de *Dialektik der Aufklärung* de 1944 es explícita la renuncia – y evidentemente también por parte de Horkheimer – al programa de teoría crítica

⁶¹⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Herausgegeben von Gérard Raulet, Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, Tesis VII

como “materialismo interdisciplinar” presentado en *“Traditionelle und kritische Theorie”* en 1937 y que es considerado por la mayor parte de la recepción como primer programa de la Teoría Crítica de la Sociedad. Esa renuncia a la concepción de teoría crítica como “materialismo interdisciplinar” es formulada en *Dialektik der Aufklärung* en estos términos: “También habíamos notado ya desde hace muchos años que en la empresa de la ciencia moderna los grandes inventos se pagaban con un creciente derrumbamiento de la formación teórica, pero aun así creímos poder seguir la empresa de tal modo, que nuestro trabajo se limitara a la crítica o continuación de doctrinas técnicas. Él debería por lo menos temáticamente mantenerse cerca de las disciplinas tradicionales, de la sociología, psicología y teoría del conocimiento. Los fragmentos, que hemos reunido aquí, muestran sin embargo, que tuvimos que abandonar esa confianza. Si el cuidado atento y el examen de la tradición científica constituye un momento del conocimiento, precisamente ahí donde ella es condenada al olvido como carga inútil por los limpiadores positivistas, así se ha hecho cuestionable con el actual derrumbamiento de la civilización burguesa no sólo la empresa, sino el sentido de la ciencia.”⁶²⁰ A pesar de esta explícita renuncia al proyecto de teoría crítica expuesto por Horkheimer en *“Traditionelle und kritische Theorie”*, la masiva recepción de *Dialektik der Aufklärung* como una filosofía de la historia de gran formato producida sobre todo a partir de la influyente lectura de Habermas, sólo

⁶²⁰ “Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung bezahlt werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben müssten. Bildet die aufmerksame Pflege und Prüfung der wissenschaftlichen Überlieferung, besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis, so ist dafür im gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation nicht bloß der Betrieb sondern der Sinn von Wissenschaft fraglich geworden.” 3, 11

ha conseguido perpetuar esta tendencia en la recepción. Una tendencia que ha bloqueado en el caso de Adorno una lectura de la *Dialektik der Aufklärung* a partir de los dos libros sobre Kierkegaard, “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte” que, como he intentado mostrar en esta tesis de doctorado, permite leer esta obra ya no como filosofía de la historia sino como ejercicio de interpretación históriconatural. Una interpretación históriconatural que a su vez no es una completa novedad en *Dialektik der Aufklärung* sino que es continuación de una filosofía que Wiesengrund ya comienza a articular en los dos libros sobre Kierkegaard y las conferencias de los años treinta. He tratado de hacer evidente además que en esos textos Wiesengrund ya articula una crítica a la clásica filosofía de la historia. Una crítica cuya recepción hubiera podido impedir esa lectura de *Dialektik der Aufklärung* como una filosofía de la historia heredera de la filosofía de la conciencia. La corrección tanto del materialismo interdisciplinar que defiende Horkheimer como de las concepciones clásicas de la historia o menos clásicas como el concepto de historicidad de la ontología heideggeriana, es posible ya a principios de 1930 con la interpretación de metáforas que, en tanto que el lenguaje es historianatural, expresan cifradamente lo histórico de un modo concreto. Como he procurado mostrar en los capítulos 11 y 12, en el caso de Adorno la *Dialektik der Aufklärung* ha de entenderse como ejercicio de la idea de interpretación históriconatural expuesta programáticamente en “Die Aktualität der Philosophie” y “Die Idee der Naturgeschichte” y practicada en los dos libros sobre Kierkegaard. Independientemente de lo que suceda en Horkheimer, en el caso de Adorno la *Dialektik der Aufklärung* y, modélicamente, la interpretación de *La Odisea* no es ninguna filosofía de la historia sino ejercicio de la actualidad de la filosofía concretada como interpretación históriconatural que se construye en las conferencias de principios de 1930 y los dos libros sobre Kierkegaard.

La recepción vencedora: Habermas y el primer Honneth

Esta tesis ha sido concebida, más allá de ello, como crítica a las recepciones imperantes en la actualidad, por lo que a su éxito se refiere, de la filosofía de Adorno y, concretamente, a una de las recepciones existentes dentro de la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad hoy: las de la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt ejemplificada en Jürgen Habermas y el primer Axel Honneth. La crítica a esta recepción tiene la finalidad no sólo de mostrar los errores de argumentación de la misma sino, yendo más allá, lo que pretende es enfatizar que el potencial crítico de la idea de interpretación históriconatural es mayor que el de las supuestas posiciones “superadoras” en la tradición de la Escuela de Frankfurt y recuperar con ello su actualidad en el panorama filosófico contemporáneo. La recepción de Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) y *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) ve en *Dialektik der Aufklärung* una filosofía de la historia pesimista que sigue prisionera del paradigma de la filosofía de la conciencia. Esta recepción de Habermas es de central importancia, además de por la influencia que ha tenido en la recepción de la obra de Adorno a nivel mundial, porque de esta recepción Habermas deriva la necesidad de un “cambio de paradigmas” desde la filosofía de la conciencia⁶²¹, en la que permanecería supuestamente Adorno, al giro lingüístico-comunicacional que caracterizará la filosofía y Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. Habermas afirma que el objetivo de *Dialektik der Aufklärung* es hacer una crítica a la razón instrumental – concebida idealistamente –, entendida esta crítica como prosecución de la crítica a la cosificación realizada por Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein* pero que intenta renunciar a su vez frente a Lukács a una filosofía de la historia de gran

⁶²¹ Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, op. Cit., 518

formato.⁶²² Horkheimer y Adorno, tras el fracaso de la revolución propuesta por Lukács, proyectarían la tesis de la cosificación al principio de la historia humana reduciendo así la historia a despliegue de una y la misma razón instrumental y dejando fuera las relaciones intersubjetivas y el papel que el lenguaje juega en las mismas⁶²³. “En este intento Horkheimer y Adorno se enredan por su parte en aporías, a partir de las que aprendemos y podemos deducir *razones para un cambio de paradigmas* en la teoría de la sociedad.”⁶²⁴ Del fracaso de ese proyecto que expresa *Dialektik der Aufklärung* deduce Habermas la necesidad del cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la Sociedad. Habermas lee el excurso sobre “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” como una filosofía de la historia que describiría el despliegue de esa razón instrumental desde la epopeya homérica hasta la actualidad. La diferencia con Hegel o Lukács es que al final de esta historia no habría ninguna reconciliación, sino una autodestrucción de esa razón instrumental. “Horkheimer y Adorno conciben por el contrario estas estructuras de conciencia, es decir, lo que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante como fundamentales, la abstracción del cambio es únicamente la figura histórica en que el pensamiento identificante despliega su efecto histórico mundial y determina las formas del cambio en la sociedad capitalista.”⁶²⁵ Eso es lo

⁶²² *Ibíd.*, p. 489.

⁶²³ *Ibíd.*

⁶²⁴ “Bei diesem Versuch verstricken sich Horkheimer und Adorno ihrerseits in Aporien, aus denen wir lernen und *Gründe für einen Paradigmenwechsel* in der Gesellschaftstheorie herauslesen können.” *Ibíd.*, p. 489.

⁶²⁵ “Por el contrario, Horkheimer y Adorno observan las estructuras de la conciencia, es decir, eso que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante, como fundamentales; la abstracción del cambio es finalmente la figura histórica en que el pensamiento identificante despliega su efecto histórico universal y determina las formas de intercambio de la sociedad capitalista. // Horkheimer und Adorno betrachten hingegen diese Bewußtseinsstrukturen, also das, was sie subjektive Vernunft und identifizierendes Denken nennen, als grundlegend; die Tauschabstraktion ist lediglich die historische Gestalt, in der das identifizierende Denken seine welthistorische Wirkung entfaltet und die Verkehrsformen der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt.” *Ibíd.*, p. 506.

que hace que Horkheimer y Adorno no hayan podido ir más allá del paradigma de la filosofía de la conciencia. Una vez reducida la razón en la totalidad del proceso histórico a razón instrumental, es imposible la crítica a esa razón instrumental, porque no hay instancia externa a ella, desde la que poder ejercerla⁶²⁶. Esa instancia es, para Habermas, la razón comunicativa.

Interpretación históriconatural y “cambio de paradigmas”

Frente a la recepción de Habermas de *Dialektik der Aufklärung* como filosofía de la historia que permanece en el paradigma de la filosofía de la conciencia, he tratado de mostrar que uno de los objetivos principales de Wiesengrund ya en 1932, en “Die Idee der Naturgeschichte” es hacer una crítica a las concepciones totales de la historia y las ontologías imperantes en la época. La historianatural se expone como una unidad concreta de naturaleza e historia en torno a cada fenómeno a interpretar y por tanto como modo de corregir las insuficiencias criticadas tanto a las filosofías de la historia como a las ontologías. Contra la tesis habermasiana de que *Dialektik der Aufklärung* sería una proyección de la tesis de la cosificación de Lukács al principio de la historia de la especie humana, he expuesto que Wiesengrund ya crítica al Lukács de *Geschichte und Klassenbewußtsein* precisamente por tener una concepción abstracta de la historia humana antes de 1930 y que el concepto de ‘segunda naturaleza’ que Wiesengrund retoma es el que Lukács expone en la estética que es *Die Theorie*

⁶²⁶ “La crítica de la razón instrumental, que permanece prisionera en las condiciones de la filosofía del sujeto denuncia como defecto lo que no puede explicar en su carácter de defectuoso, porque le falta una conceptualización suficiente para la integridad de eso que es destruido por la razón instrumental. // Die Kritik der instrumentellen Vernunft, die den Bedingungen der Subjektphilosophie verhaftet bleibt, denunziert als Makel, was sie in seiner Makelhaftigkeit nicht erklären kann, weil ihr für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit fehlt.“ Ibidem, p. 522

*des Romans*⁶²⁷. Que retoma de Lukács, pero empieza a corregir inmediatamente con el concepto de alegoría de Benjamin, porque Wiesengrund detecta incluso en *Die Theorie des Romans* una filosofía de la historia que no puede aceptar. Frente a la concepción general desde la filosofía de la historia de Lukács de una realidad que deviene en general segunda naturaleza, la alegoría de Benjamin permite a Wiesengrund empezar a concebir esa segunda naturaleza como expresión concreta y cifrada de lo histórico. Nada que ver entonces con la filosofía de la historia de gran formato que Habermas ve en *Dialektik der Aufklärung*. En relación con la tesis de Habermas de que la *Dialektik der Aufklärung* ampliaría la tesis de la cosificación al principio de la historia humana, he expuesto el modo en que el fetichismo de la mercancía es formulado en los dos libros sobre Kierkegaard gracias a la inmanente interpretación históriconatural de la metáfora del 'intérieur' que se descifra como expresión cifrada de la alienación de sujeto y objeto en el momento histórico en que escribe Kierkegaard. No sólo el fetichismo de la mercancía de Marx es concebido en su extrema concreción y derivado de la interpretación de la metáfora 'intérieur', sino que el propio lenguaje es interpretado en la metáfora de la 'escritura' desde el fetichismo de la mercancía en la época del capitalismo avanzado. Por tanto, la tesis de Habermas de que la filosofía de Adorno permanecería en la filosofía de la conciencia y no tendría en cuenta el lenguaje en el que, según él, se basan las relaciones intersubjetivas y que sirve de base a la racionalidad comunicativa, quedaría desmentida si atendemos a esa concepción del lenguaje como historianatural ya existente en los dos libros sobre Kierkegaard. Lo que me interesa señalar aquí no es tanto las posibles incorrecciones de la recepción de Habermas, sino el potencial crítico que

⁶²⁷ La tesis de que la influencia que Lukács tiene en Adorno deriva de la tesis de la cosificación que éste expone en *Geschichte und Klassenbewußtsein* y no a través de *Die Theorie des Romans* es un malentendido que persevera en casi la totalidad de la recepción adorniana.

tiene la interpretación históriconatural frente al “cambio de paradigmas” de la filosofía del lenguaje a la teoría de la comunicación de Habermas. Es decir, lo que he pretendido enfatizar es el potencial crítico que tiene la interpretación históriconatural frente a la filosofía que se concibe como superación de Adorno dentro de la corriente filosófica de la Teoría Crítica de la Sociedad. He mostrado la importancia que el lenguaje en su literalidad tiene para Wieselgründ y su idea de interpretación históriconatural y he expuesto la crítica que Wieselgründ realiza a la idea de “comunicación” en los dos libros sobre Kierkegaard desde esa literalidad. La tesis habermasiana de que Adorno permanecería en el paradigma de la filosofía de la conciencia que no tiene en cuenta lenguaje habría de revisarse teniendo en cuenta el modo en que Wieselgründ ya concibe las metáforas kierkegaardianas en tanto que lenguaje cifrado y que es precisamente ese lenguaje el objeto de su interpretación. Cierto es que la concepción del lenguaje como historianatural poco tiene que ver con el “lenguaje natural” que postula Habermas para su formulación de la idea de razón comunicativa. Pero precisamente por ello, mi tesis es que la concepción del lenguaje como historianatural está además más allá del giro comunicativo que, según Habermas, hay que introducir en Teoría Crítica de la Sociedad para salir de las supuestas aporías en que se enredan Horkheimer y Adorno. El “giro lingüístico-comunicacional” parte de una concepción del lenguaje natural que no tiene en cuenta, como el lenguaje como historianatural en Adorno, ese momento de cifra que hace compleja la comunicación y supone, de modo similar a Lukács en la conciencia de clase un resto de naturaleza intacta y que no quedaría afectada por el hecho histórico de la cosificación. En ese sentido, Habermas acierta al decir que para Horkheimer y Adorno no hay ningún resto de naturaleza ni de lenguaje

natural que sirva a la comunicación intersubjetiva al margen del proceso histórico.⁶²⁸ Pero precisamente eso es lo que hace a la interpretación históriconatural más crítica que su supuesta superadora en la tradición de la teoría crítica: su consciencia del momento de alienación y cosificación del lenguaje en tanto que es Espíritu Objetivo frente al supuesto de naturalidad e inteligibilidad del lenguaje que permite el consenso en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Aunque no pueda profundizar en estas tesis en este trabajo, creo que señalan direcciones en que sería prosequible la investigación.

La Teoría Crítica en el Instituto de Investigación Social hoy

Axel Honneth, actual Director del Instituto de Investigación Social y miembro más famoso de la Tercera Generación de Teoría Crítica realiza en *Das Andere der Gerechtigkeit*, publicado en el 2000, un giro por lo que respecta a su interpretación de *Dialektik der Aufklärung* en *Kritik der Macht* en 1985. En *Das andere der Gerechtigkeit* expone *Dialektik der Aufklärung* como crítica que abre

⁶²⁸ “El foco de la investigación se desplaza pues con esto de la racionalidad *cognitiva-instrumental* a la *comunicativa*. Para la racionalidad comunicativa no es paradigmática la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que puede ser representado y manipulado, sino la relación intersubjetiva, que los sujetos capaces de habla y acción establecen, cuando se ponen de acuerdo sobre algo. En ese caso los que actúan comunicativamente se mueven en medio de un lenguaje natural, hacen uso de interpretaciones transmitidas culturalmente y se refieren al mismo tiempo a algo en un mundo objetivo, común socialmente y al mismo tiempo subjetivo. // Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen. Dabei bewegen sich die kommunikativ Handelnden im Medium einer natürlichen Sprache, machen von kulturell überlieferten Interpretationen Gebrauch und beziehen sich gleichzeitig auf etwas in der einen objektiven, ihrer gemeinsamen sozialen und jeweils einer subjektiven Welt.“ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 525.

mundo con medios retóricos⁶²⁹. Con ello se distancia a su vez al mismo tiempo de su propia interpretación en *Kritik der Macht*, que ve en *Dialektik der Aufklärung* una filosofía objetivista de la historia y que sigue en lo principal la recepción de Habermas. Así, escribe en “*Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die ‘Dialektik der Aufklärung’ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik*”⁶³⁰: “El camino de la argumentación de *Dialektik der Aufklärung* no persigue entonces el fin de proponer social-teóricamente otra interpretación de la historia de la especie, sino provocar una percepción cambiada de hechos de nuestro aparentemente familiar mundo de la vida a través de la que prestamos atención a su carácter patológico.”⁶³¹ La teoría crítica se redefine en esa nueva lectura de *Dialektik der Aufklärung* como retórica que cambia la percepción subjetiva haciendo que la realidad aparezca para el receptor de la obra como patológica. El fin de la crítica de la razón instrumental ya no se alcanza mediante una filosofía de la historia de gran formato sino a través de una interpretación que se sirve de “medios retóricos” y que desvela así las patologías al lector moderno de *Dialektik der Aufklärung*. En esa interpretación, Honneth se separa a su vez de todos los intentos de “salvación” de *Dialektik der Aufklärung* “mediante estetización” – es decir, de las interpretaciones postmodernas -, ya que, para él, la total “estetización de la *Dialektik der Aufklärung* no dejaría espacio para una verdadera “crítica de la sociedad.”⁶³² Para Honneth, aunque *Dialektik der Aufklärung* no pueda reducirse ya a una “interpretación escatológica de la

629 Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit*, op. Cit., p. 82, 84.

630 *Ibidem*, p. 71-72.

631 “Der Argumentationsgang der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verfolgt dann nicht das Ziel, sozialtheoretisch eine andere Interpretation der Gattungsgeschichte vorzuschlagen, sondern eine veränderte Wahrnehmung von Beständen unserer scheinbar vertrauten Lebenswelt zu provozieren, durch die wir auf deren pathologischen Charakter aufmerksam werden.“ *Ibidem*, p. 84.

632 Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit*, op. Cit., p. 72.

historia”⁶³³ y utilice “medios retóricos”, ésta no puede por ello estetizarse, como por ejemplo es el caso de la recepción de Bert van den Brink en “*Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst.*”⁶³⁴ La teoría crítica no puede reducirse para Honneth a arte, ya que sus objetos se encuentran siempre dentro de la realidad y además ella no puede en ningún caso renunciar a algún tipo de pretensión de verdad. Mediando entre estas dos lecturas de *Dialektik der Aufklärung*, la recepción como filosofía de la historia y la recepción como crítica retórica que abre el mundo de las patologías al receptor, se pregunta Honneth: “[...] qué tipo particular de crítica que abre mundo representa *Dialektik der Aufklärung* sin desmoronarse en pura crítica de la cultura o literatura de ficción.”⁶³⁵ Honneth intenta un camino intermedio entre normatividad por un lado, mantenida para él en la Teoría Crítica comunicativamente reorientada por Habermas y seguida por él mismo en sus obras anteriores y, por otro lado, el absoluto relativismo que implicaría una estetización completa de este texto entendido como literatura de ficción. El problema principal de esta concepción de la Teoría Crítica se resume para Honneth en esta frase: “Si la justificación de los estándares de justicia que están a la base ha de tomar la forma de una interpretación hermenéutica o una fundamentación racional – dicho brevemente, si las normas a que se recurre surgieron de la cultura local, o deben corresponder a principios universales, que trascienden el contexto.”⁶³⁶ En cualquier caso,

⁶³³ *Ibidem*, p. 72.

⁶³⁴ Bert van den Brink, “*Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der ‚Dialektik der Aufklärung‘*”, en: *Neue Rundschau*, 1/1997, 37-59”

⁶³⁵ “[...] welchen besonderen Typus von welterschliessender Kritik die ‚Dialektik der Aufklärung‘ repräsentiert, ohne mit blosser Kulturkritik oder fiktiver Literatur zusammenzufallen.” Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit*, op. Cit., p. 72-73.

⁶³⁶ “Ob die Rechtfertigung der normativ zugrunde gelegten Gerechtigkeitsstandards die Form einer hermeneutischen Interpretation oder einer rationalen Begründung annehmen muss – kurz, ob die herangezogenen Normen der lokalen Kultur entstammen oder universellen, kontexttranszendierenden Prinzipien entsprechen müssen.” *Ibidem*, p. 78-79.

Honneth ha visto el problema más importante con el que toda concepción de la teoría crítica de la sociedad ha de enfrentarse: cómo puede encontrarse y justificarse un criterio objetivo para la crítica. Esa es la principal preocupación de la Segunda y Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt, es decir, para Habermas y Honneth. Para criticar una sociedad dada y por tanto, para justificar un concepto de teoría crítica, se debe suponer una representación de la sociedad total y perfecta que sirva de criterio normativo para la crítica. El problema en ese caso es que es criterio de una supuesta sociedad perfecta normalmente se fundamenta en algo metafísico: ya sea la naturaleza humana, la capacidad de habla que descansa en la naturaleza humana o la normatividad de determinados valores morales. Suponiendo que no supongamos una determinada naturaleza humana u otro criterio metafísico para fundamentar la crítica, caemos en el peligro de un pluralismo de valores que para Honneth significaría la desaparición del criterio objetivo para la teoría crítica – igual que si concebimos “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” como “literatura de ficción”. Honneth propone esta solución a ese problema: “Ahora, mi tesis es que *Dialektik der Aufklärung* expone una disolución adecuada y convincente de este dilema porque ella realiza el diagnóstico de patologías en la forma de una crítica que abre mundo: el juicio normativo no es justificado racionalmente al renunciar a presuposiciones metafísicas, sino en cierto sentido sólo evocado intencionalmente en el lector, en la medida en que es ofrecida una nueva descripción tan radical de las condiciones sociales de vida, que súbitamente hace que todo deba tomar la nueva significación de un estado patológico.”⁶³⁷ El momento central de esta “crítica que

⁶³⁷ “Es ist nun meine These, dass die ‚Dialektik der Aufklärung‘ eine angemessene und überzeugende Auflösung dieses Dilemmas darstellt, weil sie die Pathologiediagnose in Form einer welterschliessenden Kritik durchführt: das normative Urteil wird bei Verzicht auf metaphysische Präsuppositionen nicht rational gerechtfertigt, sondern beim Leser gewissermassen nur intentional evoziert, indem von den sozialen Lebensbedingungen eine so

abre mundo” se halla en que a través de los “medios retóricos” se abre una nueva realidad que cambia la percepción de la realidad del lector. Esa apertura de nuevos significados, a diferencia de lo que para Honneth sucede con el arte que no estaría relacionado con la realidad social, está limitada a las “violencias fácticas de la reproducción social.”⁶³⁸. Ella no está relacionada con la clásica “pretensión de verdad”, pero no obstante conserva un tipo peculiar de pretensión de verdad en ese efecto que produce en el lector. De acuerdo con esta concepción de la “crítica que abre mundo”, Honneth interpreta el excursus “*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*” como “metáfora narrativa”. “La identificación con el héroe trágico que es producida por la narrativa visualización en los episodios particulares de la historia, debe empujarnos a experimentar acontecimientos íntimos en nosotros mismos como algo monstruosamente extraño y con ello a penetrar en su total brutalidad; así la dimensión cotidiana de disciplinamiento autoimpuesto pierde en el momento toda autoevidencia que ha crecido históricamente, en tanto que a modo de metáfora se comprende como exactamente el mismo esfuerzo con el que Odiseo se ató al mástil como protección frente a las seducciones mortíferas de las sirenas.”⁶³⁹ Honneth entiende también la idea de historianatural de Adorno como “metáfora narrativa”, como ejemplo de esta crítica que abre. Es decir, a través de ese uso metafórico de la historianatural experimentaría, según Honneth: “[...] con ello el

radikale Neubeschreibung geliefert wird, dass schlagartig alles die neue Bedeutung eines pathologischen Zustandes annehmen soll.“ *Ibidem*, p. 81.

⁶³⁸ “[...] faktischen Zwänge der sozialen Reproduktion.” *Ibidem* p. 83.

⁶³⁹ “Die Identifikation mit dem tragischen Helden, die durch erzählerische Veranschaulichung an einzelnen Episoden der Geschichte erzeugt wird, soll uns dazu anstossen, vertraute Vorgänge an uns selber als etwas monströs Fremdartiges zu erfahren und dadurch in ihrer ganzen Zumutung zu durchschauen; so verliert etwas das alltägliche Mass an selbstaufgelegter Disziplinierung in dem Augenblick alle historisch gewachsene Selbstverständlichkeit, in dem es gleichnishaft als genau dieselbe Anstrengung begreifbar wird, mit der Odysseus sich im Schutz vor den todbringenden Verführungen der Sirenen an den Mast gebunden hat.“ *Ibidem*, p. 84-85.

proceso de la historia humana, que de hecho en el contexto de la hermenéutica y el historicismo valió como documento original de las capacidades creadoras de los hombres, experimenta de repente una nueva significación a través de la que él se hace visible en sus crudos y naturales elementos.”⁶⁴⁰

Metáforas y teoría crítica

Contra la lectura de la Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt, es decir, la segunda propuesta de interpretación de *Dialektik der Aufklärung* de Axel Honneth como “crítica que abre mundo” en tanto que permite en su exageración y como metáfora narrativa una recepción en el lector que subraya las “patologías” sociales, sólo hay que argumentar tal y como argumenta Wiesengrund frente a las recepciones de la obra de Kierkegaard como “poética” que expuse en el capítulo 8. Frente a esas recepciones poéticas de la filosofía del danés, Wiesengrund concede a la metáfora un papel central en su interpretación como expresión cifrada de la realidad histórica que la coloca más allá de lo meramente subjetivo, ya sea en la creación o en la recepción de las mismas. Wiesengrund ya advierte que toda recepción de la obra de Kierkegaard como meramente poética la exime de la crítica y por tanto es incapaz de dar cuenta de su contenido de verdad, lo que eximiría a su vez a *Dialektik der Aufklärung* entendida como metáfora narrativa que produce un efecto en el lector advirtiéndole de las patologías. Frente a esas recepciones poéticas de Kierkegaard que ven en las metáforas utilizadas por el danés meros adornos subjetivos, Wiesengrund centra su crítica e interpretación en las metáforas que, en cuando el lenguaje es historianatural y

⁶⁴⁰ “[...] dadurch erfährt der Prozess der menschlichen Geschichte, der doch im Kontext von Hermeneutik und Historismus als eigentliches Dokument der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen galt, unversehens eine neue Bedeutung, durch die er in seinen rohen, naturhaften Elementen durchschaubar wird.“ *Ibidem*, p. 85

espíritu objetivo, son expresión cifrada de una realidad histórica concreta. El hecho de que expresen cifrada y objetivamente algo histórico es lo que da legitimidad al momento de su crítica. Esas metáforas, como la del 'intérieur', son el verdadero objeto de la crítica en tanto que expresan contenidos objetivos que van más allá de las intenciones de Kierkegaard y que van más allá de lo que Honneth privilegia como lo "evocado en el lector" en su lectura de *Dialektik der Aufklärung* como metáfora narrativa. Formulada en los términos en que lo hace Honneth, lo "patológico" que expresa la metáfora del 'intérieur' no es meramente evocado en el lector, sino que es expresión de un estado patológico – si es que la alienación de sujeto y objeto puede concebirse como patología – de la realidad histórica en que escribe Kierkegaard. Como expuse en el capítulo 10, la metáfora del 'intérieur' es expresión concreta de un momento histórico en que una subjetividad alienada intenta refugiarse en ese 'intérieur' frente al mundo cosificado, devenido mercancía. No se trata de una metáfora que produzca ese efecto en el lector, sino que la metáfora expresa en tanto que el lenguaje es historionatural la alienación del lector en el momento histórico. Y es la interpretación históriconatural de la metáfora la que permite descifrar ese estado concreto de alienación y someterlo así a una crítica objetiva. El criterio de la crítica no es normativo ni universal, sino el hecho de que la interpretación logre descifrar lo que expresa esa metáfora de un modo cifrado. El criterio de la crítica que interpreta las metáforas es inmanente: la disolución del enigma, de la cifra. De nuevo aquí no puedo profundizar y me limito a señalar nuevos rumbos para futuras investigaciones.

Más allá de los debates en la recepción

Más allá del debate entre intérpretes de la filosofía adorniana o de los debates internos a su recepción, he intentado subrayar en esta tesis de doctorado mi intención de mostrar que la idea de interpretación históriconatural podría permitir una relativamente nueva lectura de la obra de Adorno partiendo de “Die Aktualität der Philosophie”, “Die Idee der Naturgeschichte” y, sobre todo, los dos libros sobre Kierkegaard. Una recepción que podría poner en cuestión de los efectos duraderos de la no-recepción de los años treinta del siglo pasado tanto por la influencia histórica del nacionalsocialismo, el rechazo de la idea de interpretación por parte de Horkheimer y la insistencia de la recepción clásica de la obra de Adorno a partir de 1980 en ver en *Dialektik der Aufklärung* la primera obra filosófica a tomar en serio de Adorno y considerarla como una filosofía de la historia heredera, aunque de modo camuflado, de la filosofía de la conciencia. Por ello, y más allá del debate entre intérpretes, el objetivo de esta tesis de doctorado ha sido construir esa concepción de filosofía como interpretación históriconatural que Wiesengrund articula alrededor de 1930 para recuperar su potencial filosófico y crítico en el panorama filosófico actual. Una filosofía que quedó en la punta de la lengua y que creo que merece ser pensada nuevamente tanto a partir del joven Wiesengrund, como del maduro Adorno e incluso desde posiciones filosóficas de éxito en la actualidad. En los distintos capítulos he intentado mostrar de un modo esquemático cómo Wiesengrund ya contrapone por ejemplo su idea de interpretación al materialismo interdisciplinar de Horkheimer y se apropia del materialismo a través de una concepción muy peculiar de la estética y del lenguaje como historianatural. Del mismo modo he esquematizado las diferencias de esta idea de interpretación con hermenéuticas que le son contemporáneas como las de Dilthey o Heidegger. Wiesengrund ya detecta tempranamente incorrecciones en estas concepciones de la hermenéutica que tiene en cuenta como momentos negativos que su idea de interpretación

históriconatural ha de superar. No sólo el potencial crítico, sino la autoconciencia de Wiesengrund sobre el papel del lenguaje como una especie de síntoma del Espíritu Objetivo son momentos de esta idea de interpretación que deberían pensarse más intensamente y contraponerse quizás a algunas de las concepciones hermenéuticas imperantes en nuestro presente histórico. Señalo estos puntos aquí como posibles direcciones en que podría proseguirse esta investigación.

“Insuficiencias” que “merecen ser pensadas desde el punto de vista de su posición actual”

Evidentemente, y de acuerdo con una filosofía que no acepta constantes ontológicas o metafísicas, el Adorno “maduro” no está completamente satisfecho con todo lo que escribió Wiesengrund en los dos libros sobre Kierkegaard. En el prólogo a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, escrito para la edición italiana de 1962 y que ya cité al principio de la introducción, escribe a este respecto: “A pesar de las insuficiencias de lo escrito en cierta ocasión, que molestan [al autor] posteriormente, [el libro sobre Kierkegaard] contiene al mismo tiempo y por ello posibilidades, que él [Adorno] no realizó en el futuro y que a él mismo no le son en absoluto manifiestas. En todo caso cree el autor que hay poco en el libro sobre Kierkegaard que no merezca pensarse desde el punto de vista de su posición actual, en lugar de rechazarlo como simple etapa previa.”⁶⁴¹ Entre las insuficiencias de los libros sobre Kierkegaard que el propio Adorno señala en el prólogo se halla un tono excesivamente metafísico, su desconocimiento de la filosofía hegeliana en profundidad⁶⁴² y para mí una

⁶⁴¹ 2, 262

⁶⁴² El trabajo del discípulo dentro de lo que en Alemania se conoce como “ortodoxia adorniana”, Hermann Schweppenhäuser, sobre Kierkegaard y Hegel puede entenderse como corrección de

excesiva confianza en una concepción dialéctica de la naturaleza ejemplificada en su tratamiento de la melancolía como “enfermedad dialéctica de su tiempo. He intentado dejar fuera de esta investigación esas partes que me parecen insuficientes, algunas corregidas posteriormente en parte por Adorno, sobre todo a partir de las experiencias del nacionalsocialismo y la catástrofe humana que significó. *Dialektik der Aufklärung* ya representa para mí una corrección de esa excesiva metafísica y una corrección de la concepción dialéctica de la naturaleza mediante la compleja introducción del concepto de mito al que no he podido prestar la atención que merece en esta investigación. No obstante, puede que esas “insuficiencias” también sean insuficiencias en mi exposición de los dos libros sobre Kierkegaard y por ello sólo espero que ese momento insuficiente se convierta en “posibilidad” para investigaciones posteriores. No sé si insuficiencia, pero lo que sí es cierto es que los dos libros sobre Kierkegaard, como el propio Wiesengrund reconoce en su momento, siguen siendo quizás los textos más complejos que escribió Adorno jamás: “Nadie sabe mejor que yo de la desmesura de las dificultades que tiene que producir cualquier tipo de exposición de mi producto [el libro sobre Kierkegaard], producto de hecho, en verdad, excesivo intelectualmente.”⁶⁴³ Mi exposición de los mismos se ha enfrentado de hecho a mayores dificultades que aquellas con las que se enfrentó Wiesengrund: en primer lugar lingüísticas, pero también culturales y propiamente filosóficas y ha querido ser un intento de aproximación al texto, también insuficiente pero que espero que sirva a su vez para abrir otras posibilidades. Dadas las limitaciones a que se ve sometida toda investigación, no he podido abordar en esta tesis el deseo expresado por el propio Adorno de pensar los dos libros sobre Kierkegaard

esta “insuficiencia”: Schweppenhäuser, Hermann, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

⁶⁴³ “Niemand weiß besser als ich, wie maßlos die Schwierigkeiten sind, die mein nun einmal doch geistig recht exzessives Elaborat jeglicher Darstellung machen muß [...]” Carta del 14.03.1933:

“desde el punto de vista de su posición actual” aunque, y precisamente por ello, me gustaría señalar en lo que sigue, aunque sea de modo necesariamente esquemático e indicativo, algunas de las posibilidades que deberían investigarse en un futuro. Sólo señalo algunas y enfatizo que sólo como dirección hacia la que podrían dirigirse futuras investigaciones. Abordarlas en su concreción exigiría más de una tesis de doctorado.

Más sobre los libros sobre Kierkegaard

En el inicial proyecto de investigación para esta tesis de doctorado estaba previsto un tratamiento exhaustivo y una contraposición crítica de los dos libros sobre Kierkegaard. Ese objetivo no ha podido cumplirse por su excesiva complejidad y el hecho de que toda investigación está limitada temporalmente. Por ello me gustaría señalar aquí a modo de “insuficiencia” y espero que de “posibilidad” los apartados que han quedado fuera de esta investigación. Después de la exposición del ‘intérieur’ como modelo de imagen dialéctica y de la interpretación, Wiesengrund realiza una temprana crítica al concepto de existente de Kierkegaard descubriendo su carácter mítico. La crítica se realiza desde la interpretación históriconatural que, en una comparación con el “*Dasein*” heideggeriano advierte tempranamente que ninguno de los dos, como desean, consigue ser una salida válida al sistema hegeliano como pretende. Interesante, aunque a mi modo de ver insuficiente, es, como acabo de señalar su análisis de la dialéctica de la naturaleza y la concepción de la melancolía como enfermedad histórica del tiempo en que escribe Kierkegaard, una concepción muy cercana a la concepción de Benjamin que habría que investigar en mayor profundidad. El

capítulo VI “Razón y sacrificio”, que sólo he podido exponer de un modo fragmentario el capítulo final de esta tesis, anticipa, como he intentado mostrar en mi exposición, una de las tesis más famosas de *Dialektik der Aufklärung*: que la razón que se constituye en el sacrificio dominando la naturaleza acaba convirtiéndose en ritual sacrificial y en mítica ella misma. Central también no sólo en los libros sobre Kierkegaard sino en el pensamiento adorniano en general es el capítulo VII en que Wiesengrund expone fragmentariamente su concepción de lo estético. Una visión de la estética como conocimiento e inseparable del momento de interpretación que no cesará de concretizar y pensar hasta la inconclusa *Ästhetische Theorie*.

Metakritik der Erkenntnistheorie

En los primeros años de emigración en Oxford, de 1934 a 1937, Wiesengrund empieza a escribir su Husserl, en principio para obtener el título de doctor en la Universidad de Oxford, algo a lo que “renunció” dejando el manuscrito sobre Husserl de lado y poniéndose a escribir *Versuch über Wagner*. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* fue publicado en 1956. Ya la introducción a *Metakritik der Erkenntnistheorie* puede leerse como modo en que se vuelven a “pensar” los dos libros sobre Kierkegaard. La novedad que se introduce es un mejor conocimiento de la filosofía de Hegel, que se contrapone al formalismo de Husserl mediante la concepción hegeliana de la segunda naturaleza con que se impone la lógica fenomenológica. “Su círculo cerrado produce la apariencia sin huecos de lo natural, finalmente la apariencia metafísica del ser. Pero la dialéctica deja esa apariencia de nuevo convertida en nada.”⁶⁴⁴ Frente a Hegel que concibe

⁶⁴⁴ “Sein geschlossener Kreis bewirkt den lückenlosen Schein des Natürlichen, schließlich den metaphysischen von Sein. Dialektik macht aber diese Schein wieder zunichte.” 5,12

todo mediado socialmente, Husserl confía en la filosofía primera y en lo “dado”, que para Wiegand no es sino otra metáfora para lo histórico convertido en segunda naturaleza. La idea de lenguaje como historianatural que aparece ya en los Kierkegaard es utilizada y ampliada en el libro sobre Husserl. Ahí Adorno hace una crítica a los conceptos – y las metáforas – de la fenomenología husserliana descifrando en ellos el momento de cosificación, de historia sedimentada como segunda naturaleza. Ve en el lenguaje una escritura de lo histórico y lo somete a crítica, igual que sometía a crítica las metáforas kierkegaardianas. “[...] La ternura es, según el psicoanálisis la forma de reacción al sadismo barbárico, pero ella se convirtió en modelo de humanidad. También los conceptos transitorios de la teoría del conocimiento apuntan más allá de sí mismos. Hasta en sus más elevados formalismos y de antemano en su fracaso, hay que salvarlos como fragmento de escritura inconsciente de la historia, en tanto que en ellos es elevado a autoconciencia frente a lo que ellos significan. Esta salvación, rememoración del sufrimiento que ha sedimentado en los conceptos, espera al momento de su derrumbe. Es la idea de crítica filosófica. Ella no tiene otro criterio que el derrumbamiento de la apariencia. Si la época de interpretación del mundo ha pasado y se trata de transformarlo, en su despedida la filosofía se despide y en su despedida los conceptos se detienen y se convierten en imágenes.”⁶⁴⁵ Los conceptos, en este caso los de la fenomenología de Husserl se convierten en imágenes y la tarea de la filosofía es la crítica de esos conceptos devenidos

⁶⁴⁵ “Zärtlichkeit ist der Psychoanalyse zufolge die Reaktionsbildung auf den barbarischen Sadismus, aber sie wurde zum Modell von Humanität. Auch die hinfälligen Begriffe der Erkenntnistheorie weisen über sich hinaus. Bis in ihre obersten Formalismen hinein, und vorab in ihrem Scheitern, sind sie ein Stück bewußtloser Geschichtschreibung, zu erreten, indem ihnen zum Selbstbewußtsein verholfen wird gegen das, was sie von sich aus meinen. Diese Rettung, Eingedenken des Leidens, das in den Begriffen sich sedimentiere, wartet auf den Augenblick ihres Zerfalls. Es ist die Idee philosophischer Kritik. Sie hat kein Maß als den Zerfall des Scheins. Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt Philosophie Abschied, und im Abschied halten die Begriffe inne und werden zu Bilder.“ 5, 47

imágenes – dialécticas -. Habría que pensar en qué sentido esos conceptos convertidos en imágenes en la fenomenología husserliana pueden ponerse en relación con las imágenes dialécticas de Wiesengrund. La crítica que interpreta las imágenes es la que permite la transformación en la autoconciencia de unas imágenes que expresan el sufrimiento histórico en lo que tienen de lenguaje podría a su vez relacionarse con la crítica de la literalidad de las metáforas expuesta en los dos libros sobre Kierkegaard.

Versuch über Wagner

Los fragmentos “Fantasmagoría” y “Mito” de *Versuch über Wagner* pueden entenderse como intento de volver a pensar el concepto de mito de los dos libros sobre Kierkegaard y su relación con el fetichismo de la mercancía. Los apartados del Wagner sobre “fantasmagoría” y “mito” son a su vez expresión de la complejidad y quizás también de la insuficiencia de este concepto de mito en su relación con el fetichismo de la mercancía y su relación con lo estético y de las dificultades que el propio Adorno tiene para articularlo. De nuevo, podría probarse a partir de estas indicaciones que la obra de Wagner es interpretada históricamente descifrando lo que tiene de mito y de ilustración. Evidente es que en el Wagner Adorno conoce mucho mejor la obra de Marx y la interpretación del modo en que la música de Wagner expresa el fetichismo de la mercancía es más evidente y concreta que en los dos Kierkegaards, como prueba esta cita: “En todo caso, la fantasmagoría wagneriana adquiere su perfil en primer lugar en tanto que se separa de la música mágica romántica [...] Si se deja de lado la dudosa ‘verdad en sentido artístico’ y la inadecuada categoría de la interiorización, entonces el concepto de ilusión como la absoluta realidad de lo irreal se hace tanto más productivo. Él da en el lado no-romántico de la

fantasmagoría. En él es alcanzada la apariencia estética por el carácter de la mercancía. Como mercancía ella es ilusoria, la absoluta realidad de lo irreal no es sino la del fenómeno, que no intenta eliminar conjurando su propia génesis en trabajo, sino que en unidad con eso y dominada por el valor de cambio, premeditadamente tiene que subrayar su valor de uso como verdadera realidad, como ‘ninguna imitación, sólo para imponer el valor de cambio. Así como los bienes de consumo expuestos en la época de Wagner a las masas que compran únicamente todavía devuelven su carácter de fenómeno como tentación y con ello hacen que se olvide su carácter puramente de fenómenos, y con ello su inalcanzabilidad, así tienden las óperas de Wagner en la fantasmagoría a la mercancía.’⁶⁴⁶ Creo que podría afirmarse que la fantasmagoría es interpretada como imagen dialéctica en la música de Wagner aunque es evidente que habría que profundizar en esta comparación para exponer concretamente en qué se diferencia el Wagner de los dos libros sobre Kierkegaard.

Negative Dialektik

Finalmente me gustaría señalar algunas de “las posibilidades” de los dos libros sobre Kierkegaard que Adorno “no realizó en un futuro y que no le son en

⁶⁴⁶ “Jedoch die Wagnersche Phantasmagorie gewinnt ihren Kontur erst, indem sie von der romantischen Zaubermusik sich scheidet [...] Läßt man die fragwürdige ‚Wahrheit im künstlerischen Sinne‘ und die Wagner unangemessene Kategorie der Verinnerlichung beiseite, so wird der Begriff der Illusion als der absoluten Wirklichkeit des Unwirklichen um so fruchtbarer. Er trifft die unromantische Seite der Phantasmagorie. In ihr wird der ästhetische Schein vom Charakter der Ware ergriffen. Als Ware ist sie illusionär; die absolute Wirklichkeit des Unwirklichen ist keine andere als die des Phänomens, das nicht bloß seine eigene Genesis in Arbeit beschwörend fortzubannen trachtet, sondern in eins damit, vom Tauschwert beherrscht, geflissentlich seinen Gebrauchswert als echte Realität, als ‚keine Imitation‘ pointieren muß, nur um den Tauschwert durchzusetzen. Wie die ausgestellten Konsumgüter von Wagners Epoche den Käufermassen einzig noch ihre phänomenale Seite verlockend zukehren und damit ihren bloß phänomenalen Charakter, nämlich ihre Unerreichbarkeit, vergessen machen, so tendieren die Wagnerschen Opern in der Phantasmagorie zur Ware.“ 13, 86

absoluto manifiestas” contenidas en *Negative Dialektik* y que podrían permitir una confrontación de la idea de interpretación históriconatural con algunas de las hermenéuticas contemporáneas y quizá recuperar el potencial crítico de esta idea de interpretación frente a las mismas. A este respecto, leemos en *Negative Dialektik* a propósito de la relación de la interpretación con la tradición, lo que habría que confrontarse al concepto de tradición de Gadamer. “La *methexis* de la filosofía con la tradición sería únicamente su negación determinada. Ella [la tradición] está constituida por los textos que ésta [la filosofía] critica. En esos textos, que la tradición le trasmite y que los textos mismos corporizan, se hace conmensurable su comportamiento frente a la tradición. Eso justifica el tránsito de la filosofía a la interpretación, que no eleva lo interpretado como símbolo a lo absoluto, sino que busca, lo que es verdad, allí donde el pensamiento seculariza la imagen irrecuperable de los textos sagrados. A través de su, ya sea manifiesta, ya sea latente dependencia de los textos, la filosofía confiesa lo que niega en vano bajo el ideal de método, su esencia lingüística. En su historia más nueva, ésta se hace extraña, análogamente a la tradición, como retórica”⁶⁴⁷. Retórica que habría de pensarse en relación con lo que expuse a propósito del lenguaje como historianatural y la literalidad de los textos sagrados secularizados en los dos libros sobre Kierkegaard así como, indirectamente, contraponerse a la lectura de Honneth de *Dialektik der Aufklärung* como “crítica que abre mundo con medios retóricos”. En todo caso, “el tránsito de la filosofía a la interpretación” que Wiegand ya propuso en “*Die Aktualität der Philosophie*” parece que sigue

⁶⁴⁷ “Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung. Sie wird gestiftet von den Texten, die sie kritisiert. An ihnen, welche die Tradition ihr zuträgt und die die Texte selbst verkörpern, wird ihr Verhalten der Tradition konmensurabel. Das rechtfertigt den Übergang von Philosophie an Deutung, die weder das Gedeutete noch das Symbol zum Absoluten erhöht, sondern was wahr sei, dort sucht, wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisiert. Durch die sei’s offenbare, sei’s latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen.” 6, 64

manteniéndose en *Negative Dialektik*. En esa dirección me gustaría subrayar la importancia del concepto de retórica que Adorno expone en *Dialéctica Negativa* y su énfasis en el lenguaje y la forma de exposición. Interesante además por lo que respecta a la discusión entre generaciones de la Escuela de Frankfurt es que Adorno contrapone la retórica como lenguaje a la idea de comunicación. Adorno escribe: “La retórica defiende en la filosofía, lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje. Ella se afirma en los postulados de la exposición, a través de los que la filosofía se separa de la comunicación de contenidos ya conocidos y fijos [...] Ya que la supresión del lenguaje en el pensamiento no es su desmitologización. Cegada, la filosofía sacrifica con el lenguaje, eso con lo que ella se comporta respecto a la cosa como más que significativamente, sólo mediante el lenguaje es posible conocer lo semejante con lo semejante [...] La dialéctica, según la palabra, lenguaje como órgano del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico: acercar cosa y expresión hasta la indiferencia de una con otra.”⁶⁴⁸ La salvación crítica del momento retórico y su relación con el lenguaje como historianatural y con una filosofía que, como dialéctica negativa, mantiene y defiende el tránsito a la interpretación, es la última posibilidad que queda en la punta de la lengua de esta tesis de doctorado.

⁶⁴⁸ “Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann. Sie behauptet sich in den Postulaten der Darstellung, durch welche Philosophie von der Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte sich unterscheidet [...] Denn die Abschaffung der Sprache im Denken ist nicht dessen Entmythologisierung. Verblendet opfert Philosophie mit der Sprache, worin sie zu ihrer Sache anders sich verhält als bloß signifikativ; nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen [...] Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“ 6, 64-66

16. DEUTSCHE FASSUNG:

FORSCHUNGSERGEBNISSE UND ARGUMENTATION

Zusammenfassung der Doktorarbeit

Das Ziel dieser Doktorarbeit ist es gewesen, die Idee der naturgeschichtlichen Deutung in der Philosophie von Theodor Wiesengrund anhand der beiden, Anfang der 1930er Jahre gehaltenen Vorträge „Die Aktualität der Philosophie“ sowie „Die Idee der Naturgeschichte“ und den zwei Kierkegaard-Büchern zu konstruieren. Die naturgeschichtliche Deutung wurde als Philosophie dargestellt, die in der Rezeption der Philosophie Adornos noch nicht intensiv erforscht wurde. Gegenüber der klassischen Rezeption von Adornos Werk, die in der *Dialektik der Aufklärung* den eigentlichen Beginn seiner Philosophie sieht und dieses Werk als Geschichtsphilosophie begreift, habe ich zu zeigen versucht, dass die *Dialektik der Aufklärung* die Ausübung einer aktuellen Philosophie ist, die Wiesengrund in diesen Vorträgen und den zwei Versionen seiner Habilitationsschrift als naturgeschichtliche Deutung darstellt. Der Exkurs „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ wurde als eine naturgeschichtliche Deutung der *Odyssee* erläutert, die, jenseits aller klassischen Geschichtsphilosophie, als Deutung der ästhetischen Form Epos die Dialektik der Aufklärung zu entziffern erlaubt. Die Verbindung der Idee der Naturgeschichte und der Deutung als naturgeschichtliche Deutung ist weder bei Wiesengrund noch bei Adorno explizit. Ich habe sie eingeführt, in der Hoffnung, den Wunsch zu erfüllen, den Adorno 1962 in der Vorrede der italienischen Fassung von *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* äußert: „So viel Unzulängliches an dem einst Geschriebenen ihn später stört, es mag dafür auch Möglichkeiten enthalten, die er in seiner Entwicklung nicht einlöste und die ihm selber gar nicht offenbar sind. Jedenfalls glaubt der Autor, daß in dem

Kierkegaardbuch wenig sich findet, was nicht, unter dem Aspekt einer gegenwärtigen Position, durchdacht zu werden verdient, anstatt daß er es als bloßes Vorstadium verwürfe. Hinweisen darf er vielleicht darauf, daß das Motiv der Kritik von Naturbeherrschung und naturbeherrschender Vernunft, das der Versöhnung mit Natur, des Selbstbewußtseins des Geistes als eines Naturmoments in dem Text bereits explizit ist.”⁶⁴⁹ Die vorliegende Doktorarbeit hat das Ziel, einige dieser Möglichkeiten „durchzudenken“. Eine der zentralen Hypothesen dieser Doktorarbeit lautet: es ist die naturgeschichtliche Deutung, die in den zwei Kierkegaard-Büchern schon explizit ist, die es erlaubt, die Dialektik der Aufklärung zu entschlüsseln. D.h., die berühmte Doppelthese der *Dialektik der Aufklärung*: „schon der Mythos ist Aufklärung“ und „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, ist schon in den beiden Kierkegaard-Büchern dargestellt, was Wiesengrund dadurch erreicht, dass er die Metaphern in der Philosophie Kierkegaards einer naturgeschichtlichen Deutung unterzieht. Damit habe ich indirekt die Deutungen der *Dialektik der Aufklärung* als Geschichtsphilosophie in Frage gestellt. Der in den Kapiteln 1 und 2 verfasste Kommentar zu „Die Aktualität der Philosophie“ legt die Idee der Deutung als einzige Art und Weise dar, in der Wiesengrund es als möglich erachtet, eine aktuelle Philosophie weiterzuführen, indem sie auf systematische Auffassungen der Philosophie, wie die des Idealismus, verzichtet und dennoch den Wahrheitsgehalt der Philosophie gegenüber der „dichterischen Philosophie“ erhält. „Die Idee der Naturgeschichte“ ist nicht, wie in der Adorno-Rezeption meist geschehen, als Geschichtsphilosophie gedeutet worden, sondern als Modell oder „Verhaltensweise“ dieser deutenden Philosophie. Sie entziffert die verschiedensten Phänomene, indem sie Natur und Geschichte um jedes einzelne Phänomen und in verschiedenen Konstellationen

⁶⁴⁹ 2, 262

ordnet. Ausgehend von dieser theoretischen Auskonstruktion der Idee der naturgeschichtlichen Deutung, habe ich im zweiten Teil der Doktorarbeit eine neuartige Deutung der zwei Kierkegaard-Bücher angestrebt. Meine Interpretation ist als Essay geschrieben worden, da es bis jetzt keine systematische Forschung über die zwei Kierkegaard-Bücher in der Rezeption Adornos stattgefunden hat. Ich habe versucht zu zeigen, dass Wiesengrunds Rezeption der Philosophie Kierkegaard möglich ist durch die Ausübung der naturgeschichtlichen Deutung. Die Gegenüberstellung des Natürlichen – bzw. Mythos – und Geschichtlichen in den Metaphern, die in den Texten von Kierkegaard vorkommen, erlaubt Wiesengrund eine kritische Deutung der Philosophie des Dänen. In meiner Darstellung der zwei Kierkegaard-Bücher habe ich versucht, die sprachliche Dimension der Deutung zu verdeutlichen. Dafür habe ich die Darstellung der Sprache als Naturgeschichte, die Adorno in *Jargon der Eigentlichkeit* explizit ausführt, mit der Idee des Symptoms von Sigmund Freud, des Objektiven Geistes von Hegel und des Fetischcharakters der Ware von Karl Marx in Verbindung gebracht. Die Sprache ist dadurch als eine Art objektives Symptom, das ein Scheinmoment – ähnlich dem Fetischismus – ausdrückt, aufgefasst worden. Diese Auffassung der Sprache als Naturgeschichte hat die kritische Deutung der Metaphern Kierkegaards ermöglicht und damit die Idee der Deutung mit der Kritik in Verbindung gebracht. Die Metaphern als objektives Symptom, indem die Sprache Naturgeschichte ist, drücken ein mythisches Moment – wie der Fetischcharakter der Ware – in der historischen Gegenwart aus. Darüber hinaus habe ich versucht zu beweisen, dass diese Kritik der kierkegaardschen Metapher von Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* als Modell benutzt wird, um die *Odyssee* zu deuten. So habe ich eine doppelte These in Frage gestellt: erstens, die in der Adorno-Rezeption verbreitete These, dass *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* eine bloße Jugendschrift von Wiesengrund sei. Und zweitens, dass

die *Dialektik der Aufklärung* der Text ist, in dem die eigentliche Philosophie Adornos entsteht. Die letzten Kapitel befassen sich damit, zu zeigen, dass Adorno die wichtigsten Thesen der *Dialektik der Aufklärung* nicht anhand einer Geschichtsphilosophie, sondern dank der Ausübung der naturgeschichtlichen Deutung erstellt. So wie in den Kierkegaard-Büchern, verwirklicht Adorno eine Deutung der Metaphern der *Odyssee*, die sowohl das mythische Moment – bzw. Natur – als auch das aufklärerische Moment – bzw. Geschichte – in dem homerischen Epos zu erleuchten ermöglicht. Ich fasse im Folgenden sowohl die Argumentation als auch die Ergebnisse zusammen, zu denen ich in dieser Doktorarbeit gelangt bin.

Zusammenfassung und Forschungsergebnisse der einzelnen Kapitel

1

„Die Aktualität der Philosophie“ ist als Wiesengrunds Versuch dargestellt worden, seine Philosophie um 1931 programmatisch vorzustellen. Für ihn kann die Philosophie nach wie vor nur aktuell sein, indem sie auf die idealistische Totalität, die bis dahin den Sinn verbürgt hatte, verzichtet und sich in Deutung einer sinnlosen Wirklichkeit verwandelt. Wiesengrund geht von der Krise der Philosophien aus, die immer noch daran glauben, dass das Wirkliche durch die Vernunft zu erkennen ist. Das kritische Moment konkretisiert sich in der Darstellung verschiedener damals gegenwärtiger Philosophien, die auf unterschiedliche Art und Weise versucht haben, diese Krise des Idealismus zu überwinden. Wiesengrund kritisiert die Marburger Schule, Simmels Vitalismus, Schelers Ontologie und die Phänomenologie Husserls, indem er auf idealistische Motive innerhalb dieser Philosophien verweist, die überwunden zu haben sie

geglaubt hatten. Wiesengrunds Analyse nach können die Marburger Schule, Simmel und Scheler den Idealismus nur dadurch „überwinden“, dass sie die Philosophie in Willkür verwandeln. Die Phänomenologie Husserls habe in dem Begriff der „unableitbaren Gegebenheit“ eine Korrektur der idealistischen Auffassung des Objekts erdacht, doch vertraut Husserl immer noch auf die „Rechtsprechung der Vernunft“ als Rechtfertigung der Erkenntnis in der Wesensanschauung. Heidegger versucht, die Phänomenologie Husserls zu korrigieren, indem er das „Dasein“ als Korrektur des Vernunftbegriffs, der in Husserls „Rechtsprechung der Vernunft“ noch versteckt ist, einführt. Wiesengrund kritisiert auch das „Dasein“ von Heidegger durch einen Vergleich mit dem Existenz-Begriff von Kierkegaard. Sowohl das „Dasein“ als auch die „Existenz“ sind von Wiesengrund als willkürlich enthüllt worden und beide Begriffe verursachen die Regression von einer beabsichtigten materiellen Ontologie – im Fall Heideggers – zu einer subjektiven und dadurch idealistischen Bestimmung der Existenz. Obwohl in der Philosophie Kierkegaards der Sinn in der Transzendenz und bei Heidegger in der Immanenz liegt, verwandeln Wiesengrunds Meinung nach beide die Existenz in den Ort, an dem der Sinn erscheint. Dadurch wird der Sinn willkürlich und beide Philosophien füllen die Sinnlosigkeit der Existenz mit einem beliebigen Sinn.

2

In diesem Kapitel habe ich die Aktualität der Philosophie als Deutung durch eine Abgrenzung zur damalig gegenwärtigen Wissenschaft konstruiert. Wiesengrund unterscheidet Wissenschaft und Philosophie, indem er behauptet, die Aufgabe der Wissenschaft sei die Forschung, die Aufgabe der Philosophie hingegen die Deutung. Die Konkretion des Forschungsobjektes sei eine sehr gute Eigenschaft

der Wissenschaft. Was Wiesengrund an der Wissenschaft und an der damit verbundenen Idee der Forschung kritisiert, ist, dass sie immer noch eine intelligible Welt voraussetzen, in der der Sinn des Erforschten liege. Im Unterschied kann dazu die philosophische Deutung nicht mehr an die Voraussetzung eines gegebenen Sinns glauben, der von der Deutung entdeckt werden kann. Der Dualismus von empirischer und intelligibler Welt und seine Varianten werden von Wiesengrund in Frage gestellt. Die philosophische Deutung sieht in jedem zu interpretierenden Objekt ein „Zeichen, das zu enträtseln ihr obliegt.“⁶⁵⁰ Ich habe diese Idee der Deutung sowie ihre Ähnlichkeiten mit und Unterschiede zu der Forschung in diesem Kapitel von der klassischen Trennung Diltheys zwischen Erklären und Verstehen, die vielen modernen Hermeneutiken als Grundlage dient, abgegrenzt. Der zentrale Unterschied zu Dilthey liegt darin, dass Wiesengrund völlig auf die Idee des Sinnes verzichtet, während Dilthey die Hermeneutik, gegenüber der Wissenschaft, auf das Erlebnis begründet, das sinnvoll sein muss. Ich habe außerdem dargestellt, wie Wiesengrund eine frühe Kritik an dem „hermeneutischen Kreis“ von Dilthey übt, den Heidegger sowie Gadamer übernehmen. Wiesengrund kritisiert diesen „hermeneutischen Kreis“, insofern er ihn mit der hegelschen Identitätsthese von Subjekt und Objekt vergleicht. Der Ausleger, der den „hermeneutischen Kreis“ bei der Interpretation durchläuft, verdeutliche in diesem Durchlaufen die Voraussetzungen, die in der Totalität des Kreises am Anfang schon vorhanden waren. D.h., die Totalität, die der Deuter voraussetzt, bevor er den Kreis zu durchlaufen beginnt, wird wiederum durch die Deutung expliziert. Das bedeutet für Wiesengrund, dass die Interpretation am Ende nur verdeutlicht, was von Anfang an vorausgesetzt war. Im Gegensatz zu den Hermeneutiken, die nach einem Sinn suchen, begreift

⁶⁵⁰ 1, 334

Wiesengrunds Deutung die Welt und ihre Ausdrücke als „Rätsel“ und erläutert, dass das „Rätsel“ zu enträtseln nicht bedeute, einen dahinter liegenden Sinn zu finden. Vielmehr gehe es darum, die konkreten Elemente des Rätsels so zu gestalten, bis eine Figur konstruiert wird, die das Rätsel erhellt und gleichzeitig verschwinden lässt. Organon für die Konstruktion dieser Figur, die das Rätsel verschwinden lässt, ist die „exakte Phantasie“. Eine Phantasie, die von den gegebenen Elementen ausgeht und nur über sie hinausgeht in der Anordnung der Elemente, welche die Figur bilden. Diese Verfahrensweise wird von Wiesengrund mit dem Essay als Form der englischen Empiristen und von Leibniz verglichen. Es handelt sich darum, die rätselvolle Wirklichkeit zu entziffern, was mittels der Vernunft nicht möglich ist, sondern es bedarf der Phantasie, die über das in der gegebenen Auskonstruktion der Elemente in der Figur hinausgeht. Damit verteidigt Wiesengrund eine deutende Philosophie, die auf exotische Weise mit dem Materialismus und dem Ästhetischen in Verbindung tritt. Die Verbindung der Deutung mit dem Materialismus findet nicht, wie die Adorno Rezeption im Allgemeinen behauptet, durch die Geschichtsphilosophie von Lukács, d.h. *Geschichte und Klassenbewußtsein* statt, sondern vielmehr durch die Möglichkeit der Auskonstruktion durch die Deutung von „geschichtlichen Bildern“. Die Auskonstruktion der Geschichtlichen Bilder wird von Wiesengrund mit der Konstruktion der Warenform von Marx verglichen. Das „Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis“⁶⁵¹ stellt für ihn die Möglichkeit dar, geschichtliche Bilder zu konstruieren, die die Wirklichkeit erhellen und dadurch ihre Rätsel auflösen lassen. Entgegen dem klassischen Materialismus und seinem Vertrauen in die Revolution und die Notwendigkeit der Geschichtsphilosophie ist für Wiesengrund die Konstruktion der geschichtlichen Figur, die die Wirklichkeit

⁶⁵¹ 1, 336

enträtselt, das, was die Veränderung ermöglichen könnte. Da ist es nur die Wirklichkeit, die entscheidet, ob die für die Deutung konstruierte Figur das Rätsel hat verschwinden lassen. Die Auflösung der Frage erlaubt es, dass die Deutung als Konstruktion von Figuren Praxis wird, da ohne Dualismus zwischen sinnlicher und intelligibler Welt das Rätsel nicht in der Theorie, sondern in der Wirklichkeit verschwindet.

3

Der 1932 gehaltene Vortrag „Die Idee der Naturgeschichte“ hat gezeigt, dass die Naturgeschichte keine Geschichtsphilosophie, sondern die „Verhaltensweise“ einer als Deutung umformulierten aktuellen Philosophie ist. Wiesengrund behauptet, dass die Naturgeschichte eine „Perspektivenänderung“ sowohl innerhalb der ontologischen Tradition als auch innerhalb der Geschichtsphilosophie Anfang des 20. Jahrhunderts bedeute. Die Naturgeschichte ist der Ausdruck des Wunsches von Wiesengrund, die klassische Antithese und den daraus folgenden Dualismus in der Philosophie zwischen Ontologie und Geschichte aufzuheben. Es handelt sich um dasselbe Problem, das in „Die Aktualität der Philosophie“ als Dualismus von sinnlicher – Geschichte – und intelligibel – Ontologie – behandelt wurde. Der Vortrag beginnt mit einer Kritik an den zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorhandenen Ontologien. Die „Frage nach dem Sinn von Sein“ der heideggerschen Ontologie bietet, gegenüber den klassischen Ontologien, eine Auffassung des Seins als „Geschichtlichkeit“, welche auch das Ontologische und das Geschichtliche in Verbindung bringe, wie das die Naturgeschichte möchte. Jedoch weist Wiesengrund darauf hin, dass Heideggers Auffassung des Seins als Geschichtlichkeit den Dualismus von Ontologie und Geschichte nur scheinbar zu überwinden erlaubt. Die Kritik von Wiesengrund

besteht in einem Vergleich dieser Auffassung des Seins als Geschichtlichkeit mit Hegels klassischer These der Identität von Wirklichkeit und Vernünftigkeit. Wiesengrund enthüllt, dass die heideggersche Auffassung des Seins als Geschichtlichkeit nur um den Preis einer Abstrahierung beider Elemente und ihre Reduktion auf Identität erreicht wird. Das impliziert für Wiesengrund eine Ausschließung dieser Auffassung der Geschichtlichkeit aus allen konkreten geschichtlichen Ereignissen. Alles, was konkret und bestimmt ist und sich nicht in der Geschichtlichkeit miteinschließen lässt, wird als „faktisch“ betrachtet und gleichzeitig wird diese Faktizität als Eigenschaft der Geschichtlichkeit aufgefasst. Gegenüber dieser abstrakten und allgemeinen Konzeption der Geschichtlichkeit von Heidegger beabsichtigt die Naturgeschichte eine konkrete Einheit von Natur und Geschichte um jedes bestimmte historische Phänomen herum zu gestalten, das sich nur dank dieser konkreten Gegenüberstellung von Natur und Geschichte entziffern lässt.

4

Nach der Kritik der Ontologie habe ich den Einfluss anderer Philosophien auf Die Idee der Naturgeschichte dargestellt. Die Naturgeschichte geht aus der historisch-philosophischen Arbeit an ästhetischem Material von Lukács in *Die Theorie des Romans* und von Benjamin in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* hervor⁶⁵². Wiesengrund übernimmt den Begriff der ‚zweiten Natur‘, d.h. wie die Geschichte als Natur zu begreifen ist, aus diesem ästhetischen Werk von Lukács. Ich habe in diesem Kapitel betont, dass, entgegen der klassischen Rezeption der Philosophie Adornos, der Begriff der ‚zweiten Natur‘ nicht aus *Geschichte und*

⁶⁵² 1, 355

Klassenbewußtsein, sondern aus der Analyse von Epos und Roman in *Die Theorie des Romans* entlehnt wird. Lukács selbst übernimmt diesen Begriff von Hegel. Deswegen und weit über das hinaus, was Wiesengrund in „Die Idee der Naturgeschichte“ schreibt, habe ich versucht, den komplizierten Begriff der ‚zweiten Natur‘ anhand von „Erfahrungsgehalt“ zu verdeutlichen. In dem Text „Erfahrungsgehalt“, der 1963 in *Drei Studien zu Hegel* veröffentlicht wurde, expliziert Adorno den Einfluss von Hegels Philosophie auf sein eigenes Denken. Gegenüber dem Formalismus der kantischen Philosophie drückt die zweite Natur eine bei Hegel eine Einheit von Form und Inhalt aus. D.h. Wiesengrund übernimmt von Hegel die Einheit von Form und Inhalt und die daraus folgende These, dass das Objekt der Philosophie eine Wirklichkeit ist, die als Geist dialektisch produziert wird. Die als zweite Natur produzierte und aufgefasste Wirklichkeit ist der Gegenstand der naturgeschichtlichen Deutung. Ich habe den Begriff der ‚zweiten Natur‘ subjektiv und objektiv analysiert sowie seine Ähnlichkeiten mit und Unterschiede zu dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ in *Die Theorie des Romans* gezeigt.

5

Nachdem ich gezeigt habe, dass sowohl Lukács als auch Adorno die Wirklichkeit, Hegel folgend, als zweite Natur begreifen, habe ich in diesem Kapitel die verschiedenen Modi dargelegt, in denen sich Hegel, Lukács und Wiesengrund die Erkenntnis der zweiten Natur vorstellen. Hegel geht von der These der Identität von Wirklichkeit und Vernünftigkeit aus und denkt, dass die zweite Natur zu erkennen ist, wenn sie als erste Natur rational erkannt wird. Bei Hegel ist das absolute Wissen dazu fähig, Zeugnis über die ganze Wirklichkeit zu geben, da sie im hegelschen Sinn als rational und Produkt der Freiheit aufgefasst wird. Lukács

stellt gegenüber Hegel die Identitätsthese in Frage. Er schlägt in *Die Theorie des Romans* eine „Kierkegaardisierung der Hegelschen Geschichtsphilosophie“ vor, um das hegelsche Vertrauen in die Vernünftigkeit der Wirklichkeit zu kritisieren. Die ästhetischen Formen, die er in diesem Werk als „Spiegelbild“ der Wirklichkeit auffasst, verwandeln sich so in Erkenntnis der zweiten Natur. Das meint er mit „Kierkegaardisierung der Hegelschen Geschichtsphilosophie“. Die ästhetische Form, die für Lukács eine zur zweiten Natur gewordene Wirklichkeit ausdrückt, ist der Roman. Der Roman als ästhetische Form spiegelt wider, dass die moderne Welt für die Vernunft nicht mehr durchsichtig ist, wie das bei Hegel noch der Fall war. Lukács unterscheidet den Roman vom Epos als Form. Das Epos war noch die Darstellung einer sinnvollen Welt, wo sich der metaphysische Sinn noch verwirklicht hatte. Um die Rolle der ästhetischen Formen in Bezug auf die Erkenntnis der Wirklichkeit zu klären, habe ich über „Die Idee der Naturgeschichte“ hinaus *Die Theorie des Romans* mit einigen Fragmenten der Ästhetik von Hegel verglichen. Die Ähnlichkeit besteht in der Verbindung von Ästhetik und Geschichte, sowohl bei Hegel als auch bei Lukács. Der zentrale Unterschied liegt darin, dass Hegel die Kunst als sinnliches Scheinen des historischen Stadiums begreift, in dem die metaphysische Idee sich in ihrer geschichtlichen Verwirklichung findet, während Lukács die ästhetischen Formen als „Spiegelbild“ der verschiedenen historischen Wirklichkeiten auffasst. Was Lukács und Hegel verbindet, ist, dass beide die ästhetischen Formen in Verbindung mit der Geschichte denken. Aber die Verbindung mit der Geschichte – und hier geht Wiesengrund weiter – findet bei Lukács und Hegel anhand einer allgemeinen Geschichtsphilosophie statt, die die großen geschichtlichen Epochen mit ihren entsprechenden künstlerischen Darstellungsformen beschreibt. Diese Formen werden außerdem in *Die Theorie des Romans* nach dem abstrakten dialektischen Modell von These, Antithese und Synthese begriffen. Der Roman ist

für Lukács die Antithese der sinnvollen metaphysischen Welt des Epos. Die Synthese sind die epischen Romane von Tolstoi und Dostojewski. Sie werden für Lukács zum Modell einer neuen Gesellschaft und könnten deswegen die zweite Natur nicht nur erkennen, sondern in der Praxis überwinden. Die Romane von Tolstoi und Dostojewski werden von Lukács als Modelle einer Gesellschaft beschrieben, die zu einem natürlichen Zusammensein und zur Liebe zurückkehrt. Sie sind der Prototyp dessen, was Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* und schon im politischen Sinne als „klassenlose Gesellschaft“ thematisieren wird. Die Problematik der Erkenntnis der zweiten Natur, die zentral für die Bildung der Idee der Naturgeschichte bei Wiesengrund ist, wird dann von der Ästhetik – *Die Theorie des Romans* – zu der Geschichtsphilosophie – *Geschichte und Klassenbewußtsein* – übertragen. Für den Lukács von *Die Theorie des Romans* ist die zweite Natur theoretisch nicht erkennbar, überwindbar dagegen sind ihre Widersprüche und ihre Irrationalität in jener Gesellschaft ohne Klassen, welche die Romane von Tolstoi und Dostojewski schon vorwegnehmen und die die große Geschichtsphilosophie, die *Geschichte und Klassenbewußtsein* darstellt, voraussagt.

6

Gegenüber der Auffassung der ästhetischen Formen und ihrer notwendigen Verbindung mit einer klassischen Geschichtsphilosophie bei Lukács und Hegel bekräftigt Wiesengrund, dass Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* das Werk ist, nach dem er seine konkrete Auffassung der zweiten Natur und die Möglichkeit ihrer Erkenntnis gestaltet. Auch Benjamin geht von einer zur zweiten Natur gewordenen Wirklichkeit aus. Aber er definiert in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* die Form ‚Trauerspiel‘ nicht als „Spiegelbild“ der barocken

Wirklichkeit, sondern als chiffrierten Ausdruck dieses historischen Moments. Die barocke Form ‚Allegorie‘ wird von Wiesengrund als Modell für die Auskonstruktion der Idee der Naturgeschichte benutzt. Die Allegorie ist weder das „sinnliche Scheinen der Idee“ – Hegel – noch „Spiegelbild“ der historischen Wirklichkeit – Lukács. Die Allegorie ist chiffrierter Ausdruck der historischen Welt. Die Allegorie drückt in Form von Natur ein chiffriertes historisches Moment aus und damit ist sie das Modell von einer konkreten Einheit von Natur und Geschichte. Benjamin stellt die Allegorie den Auffassungen der Kunst als Symbol, in dem sich eine metaphysische Idee offenbart, gegenüber. Die Allegorie ist im Gegensatz zum Symbol keine Erscheinung eines metaphysischen oder transzendenten Sinns, vielmehr bringt sie in ihrer natürlichen Form die „Vergänglichkeit des Irdischen“ zum Ausdruck. Diese Auffassung der Allegorie von Wiesengrund ist dann als Modell für die Erkenntnis der zweiten Natur und Die Idee der Naturgeschichte als konkrete Einheit von Natur und Geschichte dargestellt worden. Es ist die „entscheidende Wendung“, die Benjamin gegenüber Lukács vollzieht, dass er die Allegorie als Ausdruck der chiffrierten historischen Wirklichkeit auffasst und sie, insofern Ausdruck in der Form der Natur des Geschichtlichen Naturgeschichte ist, dadurch zur immanenten Deutung der Wirklichkeit wird.

7

Trotz des großen Einflusses des benjaminschen Begriffs der Allegorie und seiner Beziehung zu der Idee der Naturgeschichte und der Deutung auf die Philosophie Adornos habe ich in diesem Kapitel die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen den philosophischen Projekten von Wiesengrund und Benjamin entworfen. Wiesengrunds Kritik konzentriert sich darauf, dass Benjamins Deutung der

Allegorien letztendlich einen Sinn in ihnen entdeckt, indem er behauptet, dass in den Allegorien die „Urbedeutungen“ wiederkehren, die ursprünglich vorhanden waren, im historischen Prozess verloren gehen, jedoch in Form von Natur als Bedeutung in die Allegorie zurückkehren. Das impliziert für Wiesengrund, dass Benjamin eine dialektische Auffassung von Natur hat, aber nur insofern die „Urbedeutungen“ historisch in den allegorischen Figuren wiederkehren. Wiesengrund akzeptiert jedoch nicht, dass die Urbedeutung „als das Buchstabenhafte wiederkehrt“. Ich habe versucht, diese Kritik an den Allegorien durch Wiesengrunds Kritik an dem *Exposé* des *Passagenwerkes* von Benjamin, zu erweitern. Die Idee der Allegorie kann in dem *Passagenwerk* mit der Idee des „dialektischen Bildes“ verglichen werden, obwohl das *Passagenwerk* sich nicht mehr mit dem Barock sondern mit dem Paris des 19. Jahrhundert beschäftigt. Wiesengrund kritisiert, wie schon bei der Allegorie, auch diese dialektischen Bilder, indem er argumentiert, dass das, was im *Passagenwerk* dialektische Bilder sein müssten, leider weiterhin ein archaisches Moment enthalten. Diese Kritik an den archaischen Momenten der angeblich dialektischen Bilder hat mir eine negative Abgrenzung von denjenigen Punkten erlaubt, von denen die Naturgeschichte sich distanzieren muss, um über diesen „Archaismus“ hinaus zu gehen. Wiesengrund kritisiert an Benjamin, dass dessen Bilder archaisch sind, weil sie in einem „kollektiven Bewusstsein“ platziert werden, das von der Zukunft als utopische klassenlose Gesellschaft träumt. Und darin sieht Wiesengrund eine archaische Wiederkehr der Urgeschichte und ihrer Urbedeutungen. Wiesengrund vergleicht die archaischen Bilder des kollektiven Bewusstseins, die im Traum wieder erscheinen, obendrein mit den Archetypen der Psychoanalyse von Jung. Bei Jung kehren die Archetypen in den Träumen wieder, geben unseren Träumen Sinn und ermöglichen so ihre Deutung. Entgegen dieser Wiederkehr des archaischen Moments, stellt Wiesengrund fest, dass die dialektischen Bilder durch

den Warenfetischismus produziert werden: das Moment des Fetischs der Ware ist keine Wiederkehr der Vergangenheit, sondern Ausdruck des abstrakten Charakters der Ware: die Abstraktion produziert diesen mythischen oder fetischistischen Charakter der Ware in der historischen Gegenwart. Mit Benjamin und über Benjamin hinaus stellt Wiesengrund in den zwei Kierkegaard-Büchern und konkret in der Deutung der Metapher des ‚intérieurs‘ von Kierkegaard ein dialektisches Bild auf.

8

Der Teil dieser Doktorarbeit, der sich mit den beiden Kierkegaard-Büchern befasst, ist nahezu essayistisch angelegt worden, da es in der Adorno-Rezeption kaum Sekundärliteratur über das Thema gibt. Eine Neuartigkeit dieser Dissertation besteht in der vorliegenden Veröffentlichung einiger Fragmente von Wiesengrunds ursprünglicher Habilitationsschrift, *Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie* und ihrem Vergleich mit dem veröffentlichten Version des Buches *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Die Thesen, die ich in diesem Teil zu beweisen versucht habe, dürfen als ziemlich neuartig betrachtet werden, was die Rezeption der Philosophie Adornos betrifft. Das Ziel meiner Deutung der Kierkegaard-Bücher ist gewesen, die Idee der Deutung und ihr Verhältnis zu der Idee der Naturgeschichte fertig zu bilden, um so das Dargestellte über „Die Aktualität der Philosophie“ und „Die Idee der Naturgeschichte“ hinaus zu erweitern und zu konkretisieren und zu zeigen, dass die Philosophie, die Wiesengrund zu dieser Zeit verteidigt, die naturgeschichtliche Deutung ist. Wiesengrund geht in diesen Texten von der hegelschen These der *Phänomenologie des Geistes* aus. Hegel – und mit ihm Wiesengrund – behauptet dort, dass jeder nicht-systematischen Philosophie der „Schein des Dichterischen“

anhaltet. Wiesengrund folgt Hegel in der These, dass jede Philosophie, die ihre Begriffe nicht von oben her definiert, diesen Schein des Dichterischen hat. Und als Dichtung wird in der Zeit die Philosophie Kierkegaards wahrgenommen. Wiesengrund argumentiert nichtsdestotrotz, dass auch diese nicht-systematische Philosophie, die wie die von Kierkegaard als Dichtung erscheint, kritisiert werden muss. D.h., sie hat dennoch einen Wahrheitsgehalt, den die Kritik vor Augen führen soll. Ich habe diesen Begriff der ‚Kritik‘ mit der Deutung und der Naturgeschichte in Verbindung gesetzt. Die Kritik, die Wiesengrund an dem poetischen Werk Kierkegaards übt, besteht nicht in der Deutung der Begriffe; und des Sinnes dieser Begriffe, was er kritisiert, sind die poetischen Metaphern in der philosophischen Landschaft des Dänen. Die Metaphern werden von Wiesengrund als etwas dargestellt, was außerhalb der Intentionen von Kierkegaard und eines Systems liegt, aus dem heraus sie definiert werden können. Gerade deswegen sind sie für Wiesengrund Ausdruck einer Objektivität in Kierkegaards Philosophie. Wiesengrund erläutert die Kritik als Kritik der „Wörtlichkeit“ der Metaphern. Sie legt die mythischen Momente offen, welche die Philosophie Kierkegaards versteckt und deren Kierkegaard sich nicht bewusst ist. Ich habe in diesem Kapitel die Auffassung der Sprache als Naturgeschichte eingeführt und zur Deutung der Metapher verwendet, die Adorno viel später in *Jargon der Eigentlichkeit* formuliert. Diese Auffassung von Sprache als Naturgeschichte hat mir gestattet, die Hypothese zu entwickeln, der zufolge die Sprache objektiver Geist und als solcher verdinglicht ist – sie selbst erscheint als zweite Natur –. Die Emanzipation des Subjekts gegenüber dem Objekt bringt eine Objektivierung hervor, eine Verdinglichung der Bedeutungen, die sich deswegen gleichzeitig in einen Ausdruck des Geschichtlichen verwandeln. Diese Auffassung der Sprache als zweite Natur erlaubt es, in den Metaphern nicht subjektive Produkte, sondern, jenseits der Intentionen des Subjekts, einen Ausdruck historischer Gehalte zu

sehen. Die Kritik, die Wiesengrund an diesen Metaphern übt, wird dann das mythische Moment in der sprachlich-geschichtlichen Gegenwart enträtseln, die diese objektivieren. Am Ende des Kapitels habe ich versucht, diese Auffassung der Sprache als Naturgeschichte und die Metaphern als sprachliche ästhetische Formen mit der Idee des ‚Symptoms‘ von Freud zu vergleichen, das ebenso auf chiffrierte und objektive Weise etwas zum Ausdruck bringt. Ich habe dabei einen Unterschied zu Freud betont, da, auch wenn die Metaphern mit den freudschen Symptomen in diesem Moment des objektiven Ausdrucks vergleichbar sind, die Kritik, die Deutung von Metaphern und Symptomen bei Freud und Wiesengrund verschieden ist. In der freudschen Psychoanalyse kann das Symptom gedeutet werden, indem sein objektiver Ausdruck auf die subjektive – unbewusste – Ursache reduziert wird, die das Symptom verursacht hat. Demgegenüber haben für Wiesengrund die Metaphern als Sprache ein Moment, das über das Subjekt und sein Unbewusstes hinaus geht und deswegen nicht auf Subjektivität zu reduzieren ist. Sie sind chiffrierter Ausdruck der Geschichte.

9

Im Kapitel 9 wurde beabsichtigt, Wiesengrunds Deutung der Metapher der ‚Schrift‘ in den Kierkegaard Büchern und ihre philosophische Implikationen darzustellen. Kierkegaard stellt fest, dass die Metapher der ‚Schrift‘, der Heilige Text, in seiner Epoche zu einem „historischen Kuriosum“, zu einer Art „Reiseführer“ geworden ist. Der wörtliche Sinn der Heiligen Schrift ist geschichtlich verloren gegangen und erscheint nur als Chiffre. Wiesengrund erklärt diese Chiffrewerdung des Textes nicht anhand einer Geschichtsphilosophie, die allgemein den historischen Prozess der Entfremdung und Verdinglichung in großen Kategorien erklärt, sondern aus der konkreten

Deutung der Metapher der ‚Schrift‘ heraus. Damit verschiebt er die klassische dialektische Geschichtsphilosophie zu der konkreten Deutung der Metaphern und ermöglicht dadurch, dass die Thesen des historischen Materialismus und vor allem die These der Verdinglichung nicht aus einer Geschichtsphilosophie abgeleitet werden, sondern sie sich als Resultat seiner bestimmten Deutung der Metapher der ‚Schrift‘ ergeben. Kierkegaard begreift die Dialektik als Bewegung der Innerlichkeit, um den geschichtlich verlorenen Sinn wieder zu gewinnen. Für ihn ist der Sinn nicht mehr in der Wirklichkeit zu finden, da er in seiner Gegenwart Chiffre geworden ist: die Wirklichkeit und die menschlichen Beziehungen dieser Epoche haben sich in „feindselige Mächte“ verwandelt. D.h., Kierkegaards Dialektik verwirft die historische Wirklichkeit als „feindselig“: sie findet nicht zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen Subjekt und Sinn statt. Der Sinn liegt nicht in der historischen Immanenz, sondern in der Transzendenz. Wiesengrund entdeckt in dem Begriff der ‚Sünde‘ von Adam den Ort, an dem Kierkegaards Dialektik sich mit der historischen Realität verbindet, obwohl sie die geschichtliche Wirklichkeit als „feindselig“ aus sich auszuschließen versucht. Er findet in dem Werk des Dänen zwei verschiedenen Anwendungen des Begriffes von ‚Sünde‘. Die erste stellt die Sünde von Adam als Geschichtlichkeit, d.h. als abstrakte Möglichkeit der Existenz in der Zeit dar. Damit aber wird die Geschichtlichkeit abstrakt aufgefasst und Adam selbst als erster Mensch aus der Gattung ausgeschlossen. Er wird als Geschichtlichkeit ein Bruchstück der Anthropologie. Die zweite Anwendung von ‚Sünde‘ wird als Ort entziffert, an dem die externe und historische Dialektik in die Innerlichkeit eindringt. Obwohl die Innerlichkeit und ihre Dialektik die Geschichte auszuschließen versuchen, gehen sie durch die Sprache in die Geschichte ein. Wiesengrund entziffert, dass der Begriff der ‚Sünde‘, indem die Sprache objektiver Geist ist, in die späteren Generationen nach Adam mit einem Gehalt – und zwar historischem Gehalt –

eintritt. Ohne diesen historischen Gehalt würden die späteren Generationen den Begriff der ‚Sünde‘ nicht verstehen können, sowenig sie ohne den Begriff der ‚Sünde‘ den Begriff von ‚Unschuld‘ erahnen könnten. Und so folgert Wiesengrund, dass die Innerlichkeit ohne Geschichte von der äußerlichen Dialektik und Geschichte durch die Konkretion der Sprache erreicht wird. Diese These der Sprache als Verbindung der Innerlichkeit mit der externen Geschichte hat zu erklären erlaubt, warum die Deutung der Metaphern als Sprache und objektiver Geist die geschichtlichen Gehalte in der Philosophie Kierkegaards, so sehr er sie auch verneint, entziffert. Die kierkegaardsche Innerlichkeit benutzt trotz allem eine Sprache, die schon geschichtlich vorhanden ist.

10

Dieses Kapitel stellt Wiesengrunds Deutung der Metaphern ‚Situation‘, ‚Reflexion‘ und ‚intérierur‘ in dem Werk Kierkegaards dar. Die ‚Situation‘ wurde als Metapher dargestellt, welche die Geschichte ausdrückt, die Kierkegaard aus seiner Philosophie auszuschließen versucht hatte und die als Sprache in diese Metapher zurückkehrt. Die ‚Situation‘ erscheint in der ‚Reflexion‘, d.h. vermittelt durch die Rationalität und die Sprache, welche die Innerlichkeit als Ratio benutzt. Die These von Wiesengrund lautet, dass es die Distanz der Reflexion ist, welche die ‚Situation‘ aus der Ferne der Sprache erscheinen lässt. Ich habe in diesem Kapitel versucht, eine Art „Sprachwende“ mit Elementen der materialistischen Dialektik einzuführen, um zu verdeutlichen, warum die Sprache und mit ihr die sprachlichen Metaphern aus der Distanz der Reflexion eine Wirklichkeit auszudrücken vermögen, die nicht mehr rational ist. Um diese schwierige These zu erläutern, habe ich Auffassung der Sprache und der Metapher als Naturgeschichte mit der These des Fetischcharakters der Ware von Marx

verglichen. Der Fetischcharakter der Ware wurde dafür deswegen nicht als These der Geschichtsphilosophie, sondern ebenso als Metapher eingeführt. Die These des Fetischcharakters der Ware ist als Korrektur der subjektiven Idee des Symptoms von Freud mittels der hegelschen These des objektiven Geistes und gleichzeitig als Korrektur des objektiven Geistes durch die Idee des irrationalen Symptoms von Freud gedacht worden. D.h., ich habe beabsichtigt, den objektiven Geist, die Gesellschaft und ihre Geschichte, mittels des Fetischcharakters der Ware von Marx als Ausdruck eines Symptoms zu deuten. Doch wurde das Symptom nicht subjektiv verstanden – wie Freud es noch tut – sondern als Ausdruck der chiffrierten Geschichte oder zweite Natur, d.h. als objektiver Geist, ohne aber seine Rationalität zu postulieren – wie Hegel es tut –. Die Tatsache, dass die Warenform bei Marx Ausdruck der sozialen Verbindungen zwischen ihren Produzenten ist, sowie deren Beziehung zur Totalität der Produktionsverhältnisse, haben mir dazu gedient, Wiesengrunds These der Metaphern und die Sprache als Ausdruck einer objektiven historischen Wirklichkeit zu erweitern. Darüber hinaus wurde versucht, Wiesengrunds Auffassung der Deutung der Metaphern mit der marxischen Philosophie in Verbindung zu setzen, da Marx' Idee der Warenform auch Ausdruck von etwas Historischem ist, etwas, was sich unabhängig von der Warenform nicht beschreiben und sich nicht auf eine intentionale Bedeutung reduzieren lässt. Der Mittelpunkt des Kapitels und der vielleicht enigmathischste Teil dieser Doktorarbeit ist die Deutung der Metapher des ‚intérieurs‘ als dialektisches Bild gewesen. In der Metapher des ‚intérieurs‘ interpretiert Wiesengrund die Philosophie Kierkegaards und entziffert kritisch mit ihr die mythischen Momente zu dem historischen Zeitpunkt, zu dem der Däne schreibt. Ich habe intendiert, das Moment des Scheins, des Bildes im dem ‚intérieur‘, mit dem Fetischcharakter der Ware zu vergleichen. Dieses Moment des Fetischs oder Scheins wurde nicht als Wiederkehr der mythischen Vergangenheit gedeutet. Er

wurde vielmehr als mythische Figur entziffert, welche z.B. die Metapher des ‚intérieurs‘ in der historischen Gegenwart und durch die Sprache ausdrückt. Innerhalb des ‚intérieurs‘ ist der ‚Reflexionsspiegel‘ als Stellung der Entfremdung von Subjekt und Objekt enträtselt worden. Die kierkegaardsche Innerlichkeit kann nur die Wirklichkeit erkennen, die der Reflexionsspiegel in dem ‚intérieur‘ wiederspiegelt. Die Innerlichkeit enthüllt sich daher als konkrete und historisch entfremdete Innerlichkeit, die das Objekt an sich nicht mehr zu erkennen vermag. Genauso tritt das Objekt in das ‚intérieur‘ nur durch den Spiegel reflektiert ein, also nur als Schein. Die Gegenstände, die Kierkegaard in dem ‚intérieur‘ beschreibt, haben keinen Gebrauchswert und keine Bedeutung. Sie erscheinen in diesen Innenräumen nur als Dekoration. Damit kommt auch zum Ausdruck, dass die von Kierkegaard in dem ‚intérieur‘ beschriebenen Gegenstände Waren geworden sind: sie sind keine Gegenstände der klassischen Ontologie mehr. Und Wiesengrunds Meinung nach ist es in letzter Instanz die Einordnung, mit der Kierkegaard diese zum Schein gewordenen Gegenständen sprachlich und metaphorisch beschreibt, die einen nicht-intentionalen und objektiven Ausdruck des geschichtlichen Moments produziert. In diesem Sinn ist das ‚intérieur‘ das dialektische Bild in diesem Kapitel dargelegt worden.

11

In den letzten Kapiteln dieser Dissertation ist mein Ziel gewesen, eine doppelte These zu beweisen. Die erste ist das Ergebnis dessen, was in den Kapiteln 1 bis 10 dargestellt wurde: d.h. die zwei Kierkegaard Bücher sind Ausübung und Praxis der naturgeschichtlichen Deutung. Die zweite These hat zu zeigen beabsichtigt, dass Wiesengrund mit der naturgeschichtlichen Deutung der kierkegaardschen Metaphern die Dialektik der Aufklärung schon in den zwei Kierkegaard-Büchern

dechiffriert. Es ist diese Deutung, die es Wiesengrund erlaubt, schon in den beiden Kierkegaard-Büchern die Thesen zu formulieren, die später Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* berühmt machen werden. Die Deutung der Metaphern enträtselt ein mythisches Moment in seiner geschichtlichen Figur in der Philosophie Kierkegaards. Ich habe angestrebt, diese These mit der weit bekannten These der *Dialektik der Aufklärung*, nämlich „die Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, zu vergleichen. Adornos Deutung der Homerischen *Odyssee* wurde als Deutung des Epos und seines Verhältnisses zum Mythos dargestellt, um die These der *Dialektik der Aufklärung*, „schon der Mythos ist Aufklärung“ auch in Verbindung zu den zwei Kierkegaard-Büchern zu bringen. Was beide Thesen verbindet, ist, – und das war die Haupthypothese dieser Doktorarbeit –, dass beide nicht aus einer allgemeinen Geschichtsphilosophie heraus festgestellt werden, sondern sie das Resultat der Ausübung der naturgeschichtlichen Deutung sind. Oder anders formuliert: es ist die Deutung der kierkegaardschen Metaphern oder der Homerischen *Odyssee*, die es Wiesengrund und später Adorno erlaubt, das mythische oder natürliche Moment und das geschichtliche Moment in der Philosophie Kierkegaards oder in dem Homerischen Epos zu entziffern und damit die Dialektik der Aufklärung darzustellen. Die *Odyssee* als Epos, als sprachliches Kunstwerk, oder die Metaphern in der Philosophie Kierkegaard drücken die Dialektik der Aufklärung aus und Wiesengrund deutet sie naturgeschichtlich, indem er das mythische und das historische Moment bei beiden darstellt. Im Fall von „Odysseus, oder Mythos und Aufklärung“ geht es um den Prozess der Bildung der eigenen Identität, die im homerischen Epos durch den Widerspruch erzählt wird, welche die verschiedenen Gefahren bergen, denen sich Odysseus erst aussetzen und die er dann überwinden muss, um als Held nach Ithaka zurückkehren zu können. Aber die Bildung seiner Identität wird Adornos Meinung nach in dem Epos und als Sprache erzählt: es handelt sich um keine Beschreibung

eines historischen oder anthropologischen Moments, sondern es geht Adorno um die naturgeschichtliche Deutung des homerischen Epos. Sie erlaubt ihm, die Dialektik zwischen dem erst jetzt entstehenden Selbst und den verschiedenen Gefahren und Abenteuern, die seine Identität und sein Überleben bedrohen, aufzuzeigen. Adornos Deutung zeigt deswegen diese zwei Momente der Dialektik der Aufklärung: „schon der Mythos ist Aufklärung“ und „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“. Meine Deutung von „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ hat, gegenüber der klassischen Rezeption der *Dialektik der Aufklärung*, zu verdeutlichen versucht, dass es sich bei diesem Werk nicht um eine Geschichtsphilosophie handelt. Dafür habe ich die naturgeschichtliche Deutung außerdem näher an Nietzsches Modell der Deutung der Antike gerückt. Nietzsches Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos für die Interpretation der Kunst der Antike ist mit Adornos Gegenüberstellung von Natur und Geschichte verglichen worden, die schon 1932 in „Die Idee der Naturgeschichte“ ins Spiel gebracht wird. Diese Deutung der griechischen Kunst mittels der Gegenüberstellung von Apollo-Dionysos, Natur-Geschichte oder Mythos-Epos ist, was es Adornos Meinung nach Nietzsche erlaubt, den zweideutigen Charakter der Aufklärung zu entziffern. Das Moment der Rationalisierung, das das Epos durch seine erzählerische Form dem Mythos auferlegt, ist bereits von Nietzsche als nicht notwendigerweise fortschrittlich beschrieben worden, vielmehr ist dieses Rationalisierungsmoment gleichzeitig mythisch. Homer formt in dem Epos das Mythos, doch impliziert diese Formgebung in dieser epischen Erzählung gleichzeitig einen Ausgang aus dem Mythos und wird von Adorno gleichzeitig als mythisch kritisiert, da die Formgebung immer ein Moment der Herrschaft beinhaltet. Adornos Deutung des homerischen Epos wurde auch in diesem Kapitel von der in *Die Theorie des Romans* erfolgten Gegenüberstellung Epos und Roman unterschieden, die in den Kapiteln 4 und 5 dieser Doktorarbeit dargelegt wurde.

Im Gegensatz zu Lukács beschreibt Adorno keine geschichtliche Entwicklung der ästhetischen Formen. Er deutet konkrete Kunstwerke oder Metaphern und entdeckt darin, sowohl ein mythisches wie auch ein historisches Moment; oder besser gesagt: ein historisches Moment im Mythischen und ein mythisches Moment im Historischen und verwirklicht damit die Idee der Philosophie als naturgeschichtliche Deutung.

12

Das Kapitel 12 ist ein immanenter Vergleich von Fragmenten aus den Kierkegaard-Büchern und dem Exkurs „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“. Darin habe ich in extremer Konkretion zu zeigen versucht, wie naturgeschichtliche Deutung funktioniert und wie eigentlich nur ihre konkrete Ausübung und nicht ihre abstrakte Theoretisierung sie wahr oder falsch macht. Dieses Kapitel lässt sich deswegen und zum Glück nicht zusammenfassen.

17. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Ein Versuch, die Geschichte der Verlierer zu schreiben

Die Tatsache, dass die Rezeption der Kierkegaard-Bücher noch nicht begonnen hat, bestätigt abermals Benjamins These, dass die Geschichte von den Gewinnern geschrieben wird⁶⁵³. Das historische Faktum des Nationalsozialismus, Horkheimers ursprüngliches Programm einer kritischen Theorie in „*Traditionelle und kritische Theorie*“ sowie die massive, von der *Dialektik der Aufklärung* ausgehende Rezeption von Adornos Gesamtwerk sind die drei Punkte, denen ich versucht habe, meine Rezeption des frühen Werkes von Wiesengrund kritisch gegenüber zu stellen. Die Erläuterung des Einflusses dieser drei Punkte hatte zum Ziel, indirekt zu erklären, warum die Wirkungsgeschichte der zwei Kierkegaard-Bücher noch nicht richtig angefangen hat. Der Nationalsozialismus hatte die Rezeption der beiden Kierkegaard-Bücher verstummen lassen und Wiesengrund ins Exil gezwungen. Die Idee der Deutung und ihre exotische Verbindung zu der Philosophie von Marx in den Kierkegaard-Büchern wurden, zumindest um 1930, von Horkheimer nicht akzeptiert und fanden deswegen kein Echo in den Veröffentlichungen der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Der Zwang zur Emigration und darüber hinaus die Zusammenarbeit mit Horkheimer im Institut für Sozialforschung sowie das gemeinsame Verfassen der *Dialektik der Aufklärung* zwischen 1939 und 1944 haben auch nicht direkt zur Rezeption der Kierkegaard-Bücher und, was Adorno betrifft, zur Forschung über ihren Einfluss auf die *Dialektik der Aufklärung* beigetragen. In der Vorrede der *Dialektik der Aufklärung*

⁶⁵³ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gérard Raulet (Hrsg.), *Werke und Nachlaß, Kritische Ausgabe*, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, These VII.

ist der Verzicht auf das Programm der kritischen Theorie als "interdisziplinärer Materialismus", das Horkheimer in *"Traditionelle und kritische Theorie"* 1937 dargestellt hatte, explizit. Dieses Programm ist von der Mehrheit der Rezeption als erstes Programm einer kritischen Gesellschaftstheorie verstanden worden. Der Verzicht darauf wird in der *Dialektik der Aufklärung* wie folgt dargestellt: „Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung bezahlt werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben müssten. Bildet die aufmerksame Pflege und Prüfung der wissenschaftlichen Überlieferung, besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis, so ist dafür im gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation nicht bloß der Betrieb sondern der Sinn von Wissenschaft fraglich geworden.“⁶⁵⁴ Trotz dieses ausdrücklichen Verzichts auf das ursprüngliche Projekt einer kritischen Theorie von Horkheimer in *„Traditionelle und kritische Theorie“* führte die massive Rezeption der *Dialektik der Aufklärung* als Geschichtsphilosophie, insbesondere durch den großen Einfluss von Habermas, zu einer Verbreitung von Missverständnissen. Diese Missverständnisse haben, was Adorno betrifft, eine von den beiden Kierkegaard-Büchern, „Die Aktualität der Philosophie“ und „Die Idee der Naturgeschichte“, ausgehende Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* verhindert und darüber hinaus die Kritik, die

⁶⁵⁴ 3, 11

Wiesengrund schon in diesen Texten an der Geschichtsphilosophie übt, unsichtbar gemacht. Eine Kritik, deren Rezeption eine Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* aus der Geschichtsphilosophie heraus vielleicht hätte ersparen können. Eine Alternative sowohl zu dem ‚interdisziplinären Materialismus‘ von Horkheimer als auch zu der klassischen oder weniger klassischen Auffassungen der Geschichtsphilosophie findet bei Wiesengrund schon um 1930 statt. Gegenüber diesen Auffassungen der Geschichtsphilosophie schlägt Wiesengrund die Idee der Philosophie als Deutung vor. Wie ich in den Kapiteln 11 und 12 zu beweisen versucht habe, sollte man die *Dialektik der Aufklärung* im Falle Adornos als Ausübung dieser naturgeschichtlichen Deutung verstehen, die er programmatisch in „Die Aktualität der Philosophie“ und „Die Idee der Naturgeschichte“ dargestellt hat und die er in den zwei Kierkegaard-Büchern verwirklicht. Unabhängig davon, was Horkheimer betrifft, ist die *Dialektik der Aufklärung* und innerhalb dieser insbesondere Adornos Deutung der *Odyssee* keine Geschichtsphilosophie und kein „interdisziplinärer Materialismus“, sondern Ausübung einer Philosophie, die er als Deutung umdefiniert hat.

Die Rezeption der Gewinner: Habermas und der frühe Honneth

Diese Dissertation ist deswegen und indirekt auch als Kritik einiger der vorherrschenden Rezeptionen der Philosophie Adornos, vor allen Dingen innerhalb der Tradition der Kritischen Gesellschaftstheorie heute zu verstehen: d.h. vor allem die Rezeption der Zweiten Generation der Frankfurter Schule - Jürgen Habermas - und die erste Rezeption der Dritten Generation - Axel Honneth. Die Kritik hat nicht nur das Ziel, die fehlerhaften Momente dieser Rezeptionen zu explizieren, sondern sie möchte darüber hinaus aufzeigen, dass das kritische Potential der Philosophie als naturgeschichtliche Deutung größer ist

als das Potential der Positionen von Habermas und Honneth, die sich als Überwindung der Unzulänglichkeiten der Philosophie Adornos präsentieren. Dazu hat diese Dissertation versucht, die Aktualität der naturgeschichtlichen Deutung gegenüber den Positionen innerhalb der Zweiten und Dritten Generation der Frankfurter Schule für das philosophische Panorama der Gegenwart wieder zu gewinnen. Die Rezeption von Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns*⁶⁵⁵ und *Der philosophische Diskurs der Moderne*⁶⁵⁶ sieht in *Dialektik der Aufklärung* eine Geschichtsphilosophie, die immer noch im Paradigma der Bewusstseinsphilosophie gefangen bleibt. Diese Rezeption von Habermas spielt eine so zentrale Rolle, weil sie weltweit großen Einfluss auf die Rezeption von Adornos Philosophie hat und Habermas daraus die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels innerhalb der Tradition der Frankfurter Schule ableitet: d.h., einen Wechsel vom Paradigma der Bewusstseinsphilosophie, in der Adorno seiner Meinung nach weiter verharre, zum Paradigma der kommunikativen Vernunft⁶⁵⁷, die die Philosophie von Habermas kennzeichnet⁶⁵⁸. Habermas behauptet, dass das Ziel der *Dialektik der Aufklärung* darin bestehe, eine Kritik der instrumentellen Vernunft zu üben. Diese Kritik wird von Habermas als Folge der Kritik der Verdinglichung verstanden, die Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* darstellt. Aber im Gegensatz zu Lukács, so Habermas, versuchten Horkheimer und

⁶⁵⁵ Jürgen Habermas, „Von Lukács zu Adorno. Rationalisierung als Verdinglichung“, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1*, a.a.O.

⁶⁵⁶ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, a.a.O.

⁶⁵⁷ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., S. 518.

⁶⁵⁸ Vor der Rezeption von Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns* hatten schon Albrecht Wellmer y Axel Honneth das Werk Adornos in diese Richtung gedeutet. So: A. Wellmer „Communication and Emanzipation. Überlegungen zur „sprachanalytische Wende“ der Kritischen Theorie in: U. Jaeggi / A. Honneth (Hrsg.) *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main. 1985. A. Honneth „Comunication and reconciliation. Habermas' critique of Adorno“ in *Telos* 39/1979. Und Axel Honneth *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main 2000.

Adorno auf die klassische Geschichtsphilosophie von Lukács zu verzichten.⁶⁵⁹ Sie projizierten, nach dem Misslingen der von Lukács vorgeschlagenen Revolution, trotzdem die lukácssche These der Verdinglichung auf den Anfang der Gattungsgeschichte und reduzierten damit die Geschichte als Geschichte der Entwicklung auf ein und dieselbe Vernunft: die instrumentelle Vernunft. Das bedeutet, Habermas Meinung nach, dass Horkheimer und Adorno nicht in der Lage sind, sich von der lukácsschen Geschichtsphilosophie zu trennen. Mit dieser Auffassung der Geschichte als Entwicklung der instrumentellen Vernunft ließen sie die intersubjektiven Beziehungen und die Rolle der Sprache und der Kommunikation außer Acht⁶⁶⁰. Habermas schreibt: „Bei diesem Versuch verstricken sich Horkheimer und Adorno ihrerseits in Aporien, aus denen wir lernen und *Gründe für einen Paradigmenwechsel* in der Gesellschaftstheorie herauslesen können.“⁶⁶¹ Aus dem Scheitern des in der *Dialektik der Aufklärung* ausgedrückten Projektes leitet Habermas die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels innerhalb der Kritischen Gesellschaftstheorie ab. Er deutet *„Odysseus oder Mythos und Aufklärung“* als Geschichtsphilosophie, welche die Entwicklung der instrumentellen Vernunft vom Epos bis zur Gegenwart beschreibe. Der Unterschied zu Hegel und Lukács liegt für Habermas darin, dass es für Adorno am Ende der Geschichte keine Versöhnung mehr, sondern eine Selbstzerstörung der instrumentellen Vernunft gebe. Habermas schreibt: „Horkheimer und Adorno betrachten hingegen diese Bewußtseinsstrukturen, also das, was sie subjektive Vernunft und identifizierendes Denken nennen, als grundlegend; die Tauschabstraktion ist lediglich die historische Gestalt, in der das identifizierende Denken seine welthistorische Wirkung entfaltet und die

⁶⁵⁹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., S. 489.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 489.

⁶⁶¹ Ebd., S. 489.

Verkehrsformen der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt.“⁶⁶² Wenn Adorno den gesamten historischen Prozess auf instrumentelle Vernunft reduziert, dann kann er Habermas Meinung nach keine Kritik an der instrumentellen Vernunft üben, da es keine Instanz außerhalb der instrumentellen Vernunft gibt, welche die Kritik üben könnte. Für Habermas ist die kommunikative Vernunft die einzige Instanz, welche die Kritik möglich machen könnte⁶⁶³.

Naturgeschichtliche Deutung und “Paradigmenwechsel”

In Opposition zu Habermas’ Deutung der *Dialektik der Aufklärung* als Geschichts- und Bewusstseinsphilosophie habe ich in den Kapiteln 3, 4 und 5 zu zeigen versucht, dass es schon in “Die Idee der Naturgeschichte” das Ziel von Wiesengrund war, die damals vorherrschenden Geschichtsphilosophien und Ontologien zu kritisieren. Die Naturgeschichte wird als konkrete Einheit von Natur und Geschichte um jedes zu deutende Phänomen herum dargestellt und ermöglicht es dadurch, sowohl die Unzulänglichkeiten der Geschichtsphilosophien als auch die der Ontologien zu korrigieren. Gegenüber der Habermas-These – die *Dialektik der Aufklärung* sei eine Projektion der lukácsschen These der Verdinglichung auf den Anfang der Gattungsgeschichte – habe ich aufgezeigt, dass Wiesengrund schon vor 1930 *Geschichte und Klassenbewußtsein* kritisiert, gerade weil Lukács eine abstrakte Auffassung der Geschichte und Verdinglichung in diesem Werk voraussetzt. Wiesengrund übernimmt von Lukács die Idee der

⁶⁶² Ebd., S. 506.

⁶⁶³ „Die Kritik der instrumentellen Vernunft, die den Bedingungen der Subjektphilosophie verhaftet bleibt, denunziert als Makel, was sie in seiner Makelhaftigkeit nicht erklären kann, weil ihr für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit fehlt.“ Ebd., S. 522.

zweiten Natur aber aus *Die Theorie des Romans*⁶⁶⁴, beginnt jedoch sofort, sie durch Benjamins Allegorie-Begriff zu korrigieren, weil er selbst in *Die Theorie des Romans* eine für ihn nicht zu akzeptierende Verbindung des Begriffs der „zweiten Natur“ mit einer klassischen Geschichtsphilosophie aufdeckt. Die ‘Allegorie’ wird entgegen der allgemeinen These von Lukács, der zufolge die Wirklichkeit in ihrer historischen Entwicklung zweite Natur wird, als Konzeption einer konkreten Einheit von Natur und Geschichte oder als konkreter Ausdruck der Geschichte in Form von Natur konzipiert. Die Allegorie verliert so die Verbindung mit einer allgemeinen Geschichtsphilosophie, die Habermas noch in der *Dialektik der Aufklärung* sieht. In Bezug auf Habermas’ These – die *Dialektik der Aufklärung* sei eine Erweiterung der lukácsschen Verdinglichungsthese am Anfang der Gattungsgeschichte – habe ich in den Kapiteln über die Kierkegaard-Bücher dargestellt, dass Wiesengrund dort die marxsche These des Fetischcharakters der Ware und der Verdinglichung durch die naturgeschichtliche Deutung der Metapher des ‘intérieurs’ konkret darzustellen vermag. Es ist die konkrete Deutung dieser Metapher und nicht eine theoretische Konstruktion der Gattungsgeschichte, die es Wiesengrund ermöglicht, das ‚intérieur‘ als Ausdruck der Entfremdung und der dazu gehörigen Verdinglichung für die Zeit zu entziffern, zu der Kierkegaard schreibt. Die Sprache selbst spielt eine sehr wichtige Rolle für die Deutung und sie wird als Naturgeschichte aufgefasst, weswegen Habermas’ These – Adornos Philosophie verharre in der Bewusstseinsphilosophie und betrachte die Sprache nicht – ausgehend von dieser Darstellung der Sprache in Frage zu stellen ist. Denn Wiesengrund betrachtet nicht nur die Sprache in seiner Philosophie sondern hat eine Auffassung der Sprache als Naturgeschichte, die den

⁶⁶⁴ Es ist ein Missverständnis der gesamten Adorno-Rezeption, dass sie Lukács’ Einfluss auf die Philosophie von Adorno an *Geschichte und Klassenbewußtsein* fest macht. Diese Dissertation hat zu beweisen versucht, dass das Wiesengrund beeinflussende Werk hingegen seine historische Ästhetik ist, also *Die Theorie des Romans*.

fetischistischen Moment der Sprache ins Bewusstsein bringt. Es handelt sich um eine Konzeption der Sprache, die man Habermas' Idee der kommunikativen Vernunft und ihrer „natürlichen Sprache“ kritisch gegenüber stellen sollte. Was ich hier betonen möchte, ist nicht so sehr die problematische Deutung von Habermas, sondern das kritische Potential der naturgeschichtlichen Rezeption gegenüber Habermas' "Paradigmenwechsel" – von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie – innerhalb der philosophischen Tradition der Kritischen Gesellschaftstheorie. Ich habe zu zeigen versucht, dass die Sprache und ihre "Wörtlichkeit" eine zentrale Rolle in den zwei Kierkegaard-Büchern spielen und Wiesengrunds Kritik diese Wörtlichkeit an der Auffassung der Sprache als "Kommunikation" erläutert. Wiesengrund konzipiert schon Kierkegaards Metapher als chiffrierte Sprache und gerade diese Sprache ist der Gegenstand seiner Philosophie als Deutung. Es ist schon richtig, dass die Auffassung von Sprache als Naturgeschichte wenig mit der "natürlichen Sprache", die Habermas für die Formulierung seiner Idee der „kommunikativen Vernunft“ postuliert, zu tun hat. Aber gerade deswegen lautet meine Hypothese, dass die Sprache als Naturgeschichte über die "sprachanalytische Wende" von Habermas hinaus geht und man mittels dieser These der Sprache als Naturgeschichte Adornos Philosophie neu lesen sollte. Die kommunikative Vernunft geht von einer natürlichen Auffassung der Sprache aus, die, im Gegensatz zu Wiesengrunds Sprache als Naturgeschichte, das Moment der Chiffre und des Fetischs der Wörter nicht vor Augen hat. Ausgehend von diesem Moment des Chiffrehaften und des Fetischs könnte man Habermas' Idee der Kommunikation und des Konsenses, die immer noch eine Art Natur in der Sprache voraussetzt, die nicht von der Verdinglichung berührt wird, in Frage stellen. In diesem Fall liegt Habermas richtig, wenn er sagt, dass Horkheimer und Adorno in ihren Philosophien keinerlei Rest von Natur oder "natürlicher Sprache" sehen, die der Kommunikation oder

dem Konsens dienen könnte.⁶⁶⁵ Doch ist es meinen Hypothesen nach gerade das, was die Philosophie als naturgeschichtliche Deutung kritischer macht als ihre angebliche Überwindung innerhalb der Tradition der kritischen Theorie: ihr Selbstbewusstsein des Moments der Entfremdung und Verdinglichung in der Sprache als Naturgeschichte gegenüber der Voraussetzung von "Natürlichkeit" und "Verständlichkeit" der Sprache, die der kommunikativen Vernunft von Habermas den Konsens gestattet. Auch wenn ich in dieser Dissertation dieses Problem nicht weiter vertiefen kann, denke ich, dass es in eine Richtung zeigt, in die weiter zu forschen wäre.

Die Kritische Theorie am Institut für Sozialforschung heute

Der jetzige Direktor des Instituts für Sozialforschung und Mitglied der Dritten Generation der Frankfurter Schule, Axel Honneth, vollzieht im Jahr 2000 in *Das Andere der Gerechtigkeit* eine Wende bezüglich seiner eigenen früheren Interpretation der *Dialektik der Aufklärung* in *Kritik der Macht* von 1985. *Das Andere der Gerechtigkeit* interpretiert die *Dialektik der Aufklärung* als „welterschließende Kritik“ mit rhetorischen Mittel⁶⁶⁶. Damit distanziert er sich von seiner eigenen Interpretation in *Kritik der Macht*, die in der *Dialektik der Aufklärung* eine objektive Geschichtsphilosophie sah und im Wesentlichen der

⁶⁶⁵ „Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen. Dabei bewegen sich die kommunikativ Handelnden im Medium einer natürlichen Sprache, machen von kulturell überlieferten Interpretationen Gebrauch und beziehen sich gleichzeitig auf etwas in der einen objektiven, ihrer gemeinsamen sozialen und jeweils einer subjektiven Welt.“ Ebd., S. 525.

⁶⁶⁶ Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Surhkamp 2000, S. 82 und S. 84.

Rezeption von Habermas teilte. So schreibt er in: „Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik“⁶⁶⁷: „Der Argumentationsgang der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verfolgt dann nicht das Ziel, sozialtheoretisch eine andere Interpretation der Gattungsgeschichte vorzuschlagen, sondern eine veränderte Wahrnehmung von Beständen unserer scheinbar vertrauten Lebenswelt zu provozieren, durch die wir auf deren pathologischen Charakter aufmerksam werden.“⁶⁶⁸ Diese neue Lesart der *Dialektik der Aufklärung* definiert die Kritische Theorie neu als eine Rhetorik, welche die Wahrnehmung des Lesers verändert. Diese neue Wahrnehmung ermöglicht die subjektive Kritik, indem sie die Wirklichkeit als pathologisch erscheinen lässt. Das Ziel der Kritik der instrumentellen Vernunft wird nicht mehr durch eine Geschichtsphilosophie erreicht sondern durch eine Interpretation, die sich „rhetorischer Mittel“ bedient und so dem modernen Leser der *Dialektik der Aufklärung* die Pathologien der Gattungsgeschichte vor Augen führt. Honneth distanziert sich in dieser neuen Rezeption gleichzeitig von allen Versuchen, die *Dialektik der Aufklärung* als „Ästhetisierung“ zu retten, also von allen postmodernen Interpretationen dieses Werkes, da für ihn eine totale Ästhetisierung der *Dialektik der Aufklärung* keinen Platz für eine wahre „Gesellschaftskritik“⁶⁶⁹ lassen würde. Auch wenn für Honneth sich die *Dialektik der Aufklärung* nicht auf eine „eschatologische Geschichtsdeutung“ reduzieren lässt, könne sie deswegen aber auch nicht als Ästhetisierung der Theorie gedeutet werden, so wie dies beispielsweise Bert van den Brink in „Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst“ tut. Die Kritische Theorie kann Honneths Meinung nach nicht auf Kunst reduziert werden, da sie

⁶⁶⁷ Ebd., S. 71-72.

⁶⁶⁸ Ebd. S. 84.

⁶⁶⁹ Ebd., S.72.

ihre Objekte in der Wirklichkeit findet und diese Objekte deswegen immer mit der Wahrheit in Verbindung treten müssen. Als Versöhnungsversuch zwischen der Rezeption der *Dialektik der Aufklärung* als Geschichtsphilosophie und seiner Rezeption als "welterschließende Kritik" mit rhetorischen Mitteln stellt sich Honneth folgende Frage: „[...] welchen besonderen Typus von welterschließender Kritik die ‚Dialektik der Aufklärung‘ repräsentiert, ohne mit bloßer Kulturkritik oder fiktiver Literatur zusammenzufallen.“⁶⁷⁰ Honneth versucht einen Mittelweg zwischen einerseits der Normativität der kommunikativ orientierten Kritischen Theorie von Habermas und andererseits des absoluten Relativismus der Ästhetisierung der *Dialektik der Aufklärung* als "fiktive Literatur" zu gehen. Das prinzipielle Problem dieser neuen Auffassung der Kritischen Theorie wird Honneth zufolge in diesem Satz zusammengefasst: „Ob die Rechtfertigung der normativ zugrunde gelegten Gerechtigkeitsstandards die Form einer hermeneutischen Interpretation oder einer rationalen Begründung annehmen muss – kurz, ob die herangezogenen Normen der lokalen Kultur entstammen oder universellen, kontexttranszendierenden Prinzipien entsprechen müssen.“⁶⁷¹ Honneth hat auf jeden Fall das Problem gesehen, mit dem sich jede Auffassung der Kritischen Theorie auseinandersetzen muss: wie kann man ein objektives Wahrheitskriterium für die Kritik finden und festlegen. Um eine bestimmte Gesellschaft zu kritisieren und zu einem Wahrheitskriterium für diese Kritik zu gelangen, muss eine Vorstellung der totalen und perfekten Gesellschaft vorausgesetzt werden, die als normatives Kriterium für diese Kritik gilt. Das Problem ist in diesem Fall, dass diese perfekte Gesellschaft sich auf ein metaphysisches Kriterium begründen muss: sei es die menschliche Natur, die Fähigkeit der Sprache als natürliche Eigenschaft der Menschen oder die

⁶⁷⁰ Ebd., S. 72-73.

⁶⁷¹ Ebd., S. 78-79.

Normativität bestimmter moralischer Kriterien. Ohne die Voraussetzung dieser menschlichen Natur oder anderer metaphysischer Kriterien zur Begründung der Kritik geraten wir in die Gefahr eines Pluralismus der Werte, was für Honneth das Verschwinden eines objektiven Wahrheitskriteriums für die Kritik bedeuten würde. Genau dasselbe passiert, wenn man „*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*“ als bloßen Ästhetizismus, also als „fiktive Literatur“ liest. Honneth schlägt folgende Lösung des Problems vor: „Es ist nun meine These, dass die ‚Dialektik der Aufklärung‘ eine angemessene und überzeugende Auflösung dieses Dilemmas darstellt, weil sie die Pathologiediagnose in Form einer welterschließenden Kritik durchführt: das normative Urteil wird bei Verzicht auf metaphysische Präsuppositionen nicht rational gerechtfertigt, sondern beim Leser gewissermaßen nur intentional evoziert, indem von den sozialen Lebensbedingungen eine so radikale Neubeschreibung geliefert wird, dass schlagartig alles die neue Bedeutung eines pathologischen Zustandes annehmen soll.“⁶⁷² Das zentrale Moment dieser „welterschließenden Kritik“ liegt darin, dass sie kraft der der „rhetorischen Mittel“ eine neue Wirklichkeit erschließt, welche die Veränderung der Wahrnehmung der Wirklichkeit bei den Lesern verursacht. Dieses Erschließen neuer Bedeutungen begrenzt sich auf die „faktischen Zwänge der sozialen Reproduktion“⁶⁷³, d.h. auf die Pathologien in der Wirklichkeit. Diese Kritik ist nicht mit dem klassischen Wahrheitskriterium verbunden. Nichtsdestotrotz bewahrt sie in dieser Änderung der Wahrnehmung des Lesers eine besondere Verbindung zur Wahrheit. In Übereinstimmung mit dieser „welterschließenden Kritik“ interpretiert Honneth „*Odysseus oder Mythos und Aufklärung*“ als „narrative Metapher“ wie folgt: „Die Identifikation mit dem tragischen Helden, die durch erzählerische Veranschaulichung an einzelnen

⁶⁷² Ebd., S. 81.

⁶⁷³ Ebd. S. 83.

Episoden der Geschichte erzeugt wird, soll uns dazu anstoßen, vertraute Vorgänge an uns selber als etwas monströs Fremdartiges zu erfahren und dadurch in ihrer ganzen Zumutung zu durchschauen; so verliert etwas das alltägliche Maß an selbstauferlegter Disziplinierung in dem Augenblick alle historisch gewachsene Selbstverständlichkeit, in dem es gleichnishaft als genau dieselbe Anstrengung begreifbar wird, mit der Odysseus sich im Schutz vor den todbringenden Verführungen der Sirenen an den Mast gebunden hat.“⁶⁷⁴ Honneth versteht auch die Idee der Naturgeschichte bei Adorno als “narrative Metapher”, als Beispiel einer “welterschließenden Kritik”. Das bedeutet laut Honneth, durch den metaphorischen Gebrauch der Naturgeschichte erfahre„[...] der Prozess der menschlichen Geschichte, der doch im Kontext von Hermeneutik und Historismus als eigentliches Dokument der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen galt, unversehens eine neue Bedeutung, durch die er in seinen rohen, naturhaften Elementen durchschaubar wird.“⁶⁷⁵

Metaphern und kritische Theorie

Gegen Honneths Rezeption der *Dialektik der Aufklärung* als “welterschließende Kritik” und “narrative Metapher” sollte man in der gleichen Weise argumentieren, wie dies Wiesengrund gegenüber den Rezeptionen des Werkes von Kierkegaard als “Dichtung” tut und ich mit Wiesengrunds Thesen in den Kapiteln 8, 9, 10 und 11 darzustellen versucht habe. Wiesengrund billigt den Metaphern eine zentrale Rolle in seiner Idee der Philosophie als Deutung zu. Sie sind chiffrierter Ausdruck der historischen Wirklichkeit. Sie gehen als Sprache, indem die Sprache Objektiver Geist und Naturgeschichte ist, über die subjektive Schöpfung oder Rezeption

⁶⁷⁴ Ebd., S. 84-85.

⁶⁷⁵ Ebd., 85.

hinaus. Wiesengrund warnt schon in den Kierkegaard-Büchern davor, dass die Rezeption der Philosophie Kierkegaards als bloße Dichtung ihren Wahrheitsgehalt verfehlt und sie dadurch der Kritik entzieht. Dieselbe Argumentation könnte man bei Honneths Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* als „welterschließende Kritik“, die einen subjektiven Effekt beim Leser verursacht und ihn auf die Pathologien aufmerksam macht, anwenden. Entgegen den poetischen Rezeptionen von Kierkegaard, die in den Metaphern nur subjektive Schöpfungen des Autors sehen, interpretiert Wiesengrund die kierkegaardschen Metaphern als objektiven Ausdruck, indem er die Sprache als Naturgeschichte und objektiven Geist auffasst. Sie sind daher objektiver und chiffrierter Ausdruck der konkreten historischen Wirklichkeit. Die Tatsache, dass die Metaphern objektiv und chiffriert etwas Historisches ausdrücken, ist der Maßstab für Wiesengrunds Kritik an Kierkegaard. Die Metaphern sind der wirkliche Gegenstand der Interpretation und der Kritik von Wiesengrund, dadurch dass sie etwas Objektives ausdrücken, das sowohl über die subjektiven Intentionen Kierkegaards als auch über das hinausgeht, was Honneth bei seiner Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* als „narrative Metapher“ oder als das „beim Leser Evozierte“ privilegiert. Formuliert in der Terminologie Honneths, wird für Wiesengrund „das Pathologische“, das die Metapher des „intérieurs“ ausdrückt, nicht bloß beim Leser hervorgerufen, sondern es ist Ausdruck eines pathologischen Zustandes der historischen Wirklichkeit, in der Kierkegaard schreibt – so man die Entfremdung von Subjekt und Objekt als Pathologie begreifen kann. So wie ich im Kapitel 10 darzustellen versucht habe, drückt die Metapher des ‘intérieurs’ ein historisches Moment aus, in dem eine konkret entfremdete Subjektivität in dieses ‘intérieur’ zu fliehen versucht, um sich von einer verdinglichten Wirklichkeit zu schützen. Das “intérieur” ist keine Metapher, die eine bloße Wirkung beim Leser verursacht, sondern es drückt, indem die Sprache Naturgeschichte ist, die Entfremdung und Verdinglichung des

historischen Moments, in dem Kierkegaard schreibt, aus. Und es ist Wiesengrunds Deutung dieser Metapher, die diesen konkreten Zustand der Entfremdung und Verdinglichung entziffert und dadurch objektiv kritisieren kann. Das Kriterium der Kritik ist weder normativ noch universell, sondern die Tatsache, dass die Deutung in der Lage ist, zu entziffern, was diese Metaphern chiffriert ausdrücken. Das Kriterium der Kritik, die die Metaphern deutet, ist immanent: es geht darum, das Chiffrierte in den Metaphern zu entziffern, das Rätsel zu lösen. Leider können hier in dieser Dissertation diese Thesen nicht weiter vertieft werden, weswegen ich mich darauf begrenzen muss, neue Richtungen für zukünftige Forschungen aufzuzeigen.

Jenseits der Debatten innerhalb der Rezeption

Über die notwendigen Debatten innerhalb der Rezeption der Philosophie Adornos hinaus habe ich in dieser Dissertation zu zeigen versucht, dass die Idee der naturgeschichtlichen Deutung, ausgehend von „Die Aktualität der Philosophie“, „Die Idee der Naturgeschichte“ und vor allem den zwei Kierkegaard-Büchern, eine relativ neue Lektüre der Philosophie Adornos ermöglicht. Diese neue Lektüre könnte die anhaltende Wirkung der Nicht-Rezeption in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts aufgrund der Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus, die Ablehnung der Idee der Deutung seitens Horkheimers im Institut für Sozialforschung sowie das Beharren der klassischen Adorno Rezeption, seit 1980 in der *Dialektik der Aufklärung* das erste ernst zu nehmende Werk Adorno zu sehen und sie prinzipiell als Geschichtsphilosophie und Bewusstseinsphilosophie aufzufassen, in Frage stellen. Über diese Debatte zwischen den einzelnen Interpretationen von Adornos Werk hinaus, bestand das Ziel dieser Doktorarbeit darin, die Auffassung der Philosophie als

naturgeschichtliche Deutung, die Wiesengrund um 1930 artikuliert, zu konstruieren, um ihr kritisches und philosophisches Potential für das heutige philosophische Panorama wieder zu gewinnen. Es handelt sich um eine Philosophie, die, wie in der Einleitung zu dieser Dissertation gesagt wurde, infolge der Geschichte und der Rezeption noch nicht intensiv erforscht wurde und die es verdient, neu durchdacht zu werden, ausgehend sowohl vom jungen Wiesengrund als auch vom reifen Adorno und sogar von gegenwärtigen philosophischen Positionen aus. In den einzelnen Kapiteln habe ich in schematischer Art zu verdeutlichen beabsichtigt, wie Wiesengrund bereits um 1930 seine Idee der Deutung Horkheimers Programm für das Institut für Sozialforschung gegenüberstellt und sich den Materialismus mittels einer exotischen Auffassung der Ästhetik und der Sprache als Naturgeschichte aneignet. Gleichmaßen wurden die Unterschiede zwischen dieser Idee der deutenden Philosophie und den Hermeneutiken von Dilthey und Heidegger dargelegt. Wie gezeigt wurde, deckt Wiesengrund schon um 1930 die Unzulänglichkeiten dieser Hermeneutiken auf. Die kritischen Momente, die er entdeckt, verwandeln sich in Momente, welche die naturgeschichtliche Deutung vermeiden muss und tatsächlich auch vermeidet. Meiner Hypothese nach ist es nicht nur das kritische Potential der naturgeschichtlichen Deutung, sondern auch ihre Auffassung der Sprache als eine Art Symptom des Objektiven Geistes, was „durchzudenken“ und mit einigen gegenwärtigen Philosophien zu vergleichen wäre. Ich verweise in diesen Schlussfolgerungen auf diese Punkte vor allem, um zu betonen, in welche Richtung diese Forschung weiter gehen könnte.

“Unzulängliches”

Selbstverständlich und in Übereinstimmung mit einer Philosophie, die keine ontologischen Konstanten und keine Metaphysik akzeptiert, ist der „reife“ Adorno nicht absolut mit allem einverstanden, was er in “Die Idee der Naturgeschichte”, “Die Aktualität der Philosophie” und den zwei Kierkegaard-Büchern geschrieben hat. In der Vorrede zur italienischen Veröffentlichung von *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* schreibt Adorno 1962 diesbezüglich: “Soviel Unzulängliches an dem einst Geschriebenen stört, es mag dafür auch Möglichkeiten erhalten, die er in seiner Entwicklung nicht einlöste und die ihm selber gar nicht offenbar sind. Jedenfalls glaubt der Autor, daß in dem Kierkegaardbuch wenig sich findet, was nicht, unter dem Aspekt seiner gegenwärtigen Position, durchdacht zu werden verdient, anstatt daß er es als bloßes Vorstadium verwürfe.”⁶⁷⁶ Zu den Unzulänglichkeiten der Bücher über Kierkegaard zählt Adorno in dieser Vorrede den exzessiv metaphysischen Ton und die fehlende Tiefe bezüglich der Kenntnis der hegelschen Philosophie. Daneben sehe ich in ihnen ein extremes Vertrauen in eine dialektische Auffassung der Natur, veranschaulicht in seiner Behandlung der Melancholie als Krankheit seiner Zeit. Ich habe versucht, diese problematischen Teile der Kierkegaard-Bücher in dieser Doktorarbeit außer Acht zu lassen, da Adorno sie meiner Meinung nach in den späteren Texten teilweise verbessert. So korrigiert beispielsweise schon die *Dialektik der Aufklärung* nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus und der durch ihn hervorgerufenen menschlichen Katastrophe diese Metaphysik. Es kann natürlich auch sein, dass dieses “Unzulängliche” gleichzeitig eine Unzulänglichkeit meiner Darstellung der zwei Kierkegaard-Bücher ist. Und deswegen hoffe ich nun, dass dieses unzulängliche Moment sich in „Möglichkeit“ für weitere Forschungen verwandelt. Wovon man jedoch mit Gewissheit ausgehen kann, ist, dass die

⁶⁷⁶ 2, 262

beiden Kierkegaard-Bücher zu den vielleicht komplexesten und enigmatischsten Texten gehören, die Adorno jemals verfasst hat. Er selbst schreibt dazu: „Niemand weiß besser als ich, wie maßlos die Schwierigkeiten sind, die mein nun einmal doch geistig recht exzessives Elaborat jeglicher Darstellung machen muß [...]“⁶⁷⁷ Meine Darstellung der zwei Kierkegaard-Bücher hat sich tatsächlich noch größeren Schwierigkeiten gegenüber gesehen, als dies bei Wiesengrund der Fall war: an erster Stelle sprachlichen Schwierigkeiten, aber auch kulturellen und eigentlich philosophischen. Ich habe versucht, einen ersten Zugang zu den zwei Büchern zu schaffen, der der Adorno-Rezeption hoffentlich neue Möglichkeiten eröffnet. Jede Forschung ist höchst begrenzt, weshalb ich in dieser Doktorarbeit den Wunsch von Wiesengrund, die zwei Kierkegaard Bücher „unter dem Aspekt seiner gegenwärtigen Position“ zu durchdenken, nicht habe erfüllen können. Gerade deswegen möchte ich, wenn auch bedingterweise nur in schematischer Form, im Folgenden kurz einige der Möglichkeiten darstellen, die für eine zukünftige Forschung lohnenswert wären. Ich begrenze mich auf einige davon und zeige sie nur als Forschungsrichtung. Sie in ihre Tiefe zu untersuchen erforderte mehr als nur eine Doktorarbeit.

Mehr über die zwei Kierkegaard-Bücher

Im ursprünglichen Forschungsprojekt für diese Dissertation hatte ich eine ausführlichere Darstellung und einen vollständigeren kritischen Vergleich der zwei Kierkegaard-Bücher vor. Dieses Ziel konnte in seiner Ausführlichkeit und Vollständigkeit leider nicht erreicht werden, da es extrem komplex war und jede Forschung ihre zeitliche Begrenzung hat. Gerade deswegen möchte ich an dieser

⁶⁷⁷ Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer, *Briefwechsel* 1923-1966, Wolfgang Schopf (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. Brief von 14.03.1933.

Stelle als „Möglichkeit“ dennoch kurz die Probleme skizzieren, die in dieser Doktorarbeit nicht behandelt werden konnten. Nach der Darstellung des ‚intérieurs‘ als Modell eines dialektischen Bildes verwirklicht Wiesengrund eine ausführliche Kritik am Existenz-Begriff von Kierkegaard und Heidegger. Diese Kritik wird meiner Meinung nach dank der Ausübung der naturgeschichtlichen Deutung ermöglicht. Die Kritik entziffert in der ‚Existenz‘ von Kierkegaard und Heidegger ein mythisches Moment, das Wiesengrunds These nach die Überwindung des hegelschen Systems durch das „Dasein“, eigentlich ein wichtiges Ziel von Kierkegaard und Heidegger, scheitern lässt. Sehr interessant ist auch Wiesengrunds Auffassung der Dialektik der Natur und der Melancholie als geschichtliche Krankheit der Gegenwart zu Zeiten Kierkegaards. Eine Auffassung der Schwermut, die sehr nah am benjaminschen Begriff der Melancholie liegt und die man tiefer erforschen sollte, weil sie eine wichtige Rolle für Die Idee der Naturgeschichte spielt. Das Kapitel VI „Vernunft und Opfer“, das ich nur fragmentarisch und im Vergleich zu „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ habe darstellen können, nimmt eine der bekanntesten Thesen der *Dialektik der Aufklärung* vorweg: die Vernunft, die durch Opfer und als Naturbeherrschung entsteht, verwandelt sich in starres Opferritual und ist selbst mythisch. Auch dieser These sollte einmal anhand eines genaueren Vergleichs der zwei Kierkegaard Büchern und der *Dialektik der Aufklärung* nachgegangen werden. Von zentraler Bedeutung, nicht allein in den Büchern über Kierkegaard, sondern auch für Adornos Denken allgemein, ist das Kapitel VII „Konstruktion des Ästhetischen“, in welchem Wiesengrund eine erste ausführliche Darstellung seiner Auffassung des Ästhetischen zu diesem Zeitpunkt gibt. Eine Vision der Ästhetik als Erkenntnis und untrennbar vom Moment der Deutung. Eine Auffassung der Ästhetik, die zu konkretisieren und weiter zu denken er bis zur

unvollendeten *Ästhetischen Theorie* nicht aufhört. Auch in die Richtung könnten weitere Forschungen sich begeben.

Metakritik der Erkenntnistheorie

In den ersten Jahren seiner Emigration in Oxford (1934 bis 1937) beginnt Wiesengrund, sein Husserl-Buch zu schreiben, um den Dokortitel an der dortigen Universität zu erlangen. Er legt das Manuskript über Husserl jedoch beiseite und fängt in dieser Zeit an, *Versuch über Wagner* zu verfassen. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* wurde dann erst 1956 veröffentlicht. Schon in der Einleitung zur *Metakritik der Erkenntnistheorie* kann man lesen, wie in diesem Werk über die Phänomenologie Husserls einige Gedanken der zwei Kierkegaard-Bücher „durchdacht“ werden. Eine wichtige Neuartigkeit besteht in seiner besseren Kenntnis der Philosophie Hegels, die er in *Metakritik der Erkenntnistheorie* dem phänomenologischen Formalismus Husserls gegenüberstellt. Wiesengrund argumentiert wieder hier mit dem hegelschen Begriff der zweiten Natur gegen den Formalismus der phänomenologischen Logik. Er schreibt in Bezug darauf: „Sein geschlossener Kreis bewirkt den lückenlosen Schein des Natürlichen, schließlich den metaphysischen von Sein. Dialektik macht aber diesen Schein wieder zunichte.“⁶⁷⁸ Im Unterschied zu Hegel, der alle gesellschaftlichen Produkte als vermittelt auffasst, vertraut Husserl Wiesengrunds Meinung nach immer noch auf die erste Philosophie und das „Gegebene“, was für Wiesengrund nur eine weitere Metapher für eine zur zweiten Natur gewordene Geschichte ist, die von Husserl wiederum unkritisch als „Gegebene“ akzeptiert wird. Die schon in den Kierkegaard-Büchern entworfene Idee der Sprache als Naturgeschichte wird in

⁶⁷⁸ 5,12

der *Metakritik der Erkenntnistheorie* aufgegriffen und erweitert. Wiesengrund kritisiert dort die Begriffe – und die Metapher – der husserlschen Phänomenologie, indem er ein Moment der Verdinglichung, ein Moment der Geschichte als zweite Natur in ihnen aufdeckt. Wiesengrund erkennt in der Sprache eine Schrift der Geschichte und unterzieht sie einer kritischen Deutung, ebenso wie er dies bei den Metaphern von Kierkegaard getan hatte. „Zärtlichkeit ist der Psychoanalyse zufolge die Reaktionsbildung auf den barbarischen Sadismus, aber sie wurde zum Modell von Humanität. Auch die hinfälligen Begriffe der Erkenntnistheorie weisen über sich hinaus. Bis in ihre obersten Formalismen hinein, und vorab in ihrem Scheitern, sind sie ein Stück bewußtloser Geschichtschreibung, zu erretten, indem ihnen zum Selbstbewußtsein verholfen wird gegen das, was sie von sich aus meinen. Diese Rettung, Eingedenken des Leidens, das in den Begriffen sich sedimentiere, wartet auf den Augenblick ihres Zerfalls. Es ist die Idee philosophischer Kritik. Sie hat kein Maß als den Zerfall des Scheins. Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt Philosophie Abschied, und im Abschied halten die Begriffe inne und werden zu Bildern.“⁶⁷⁹ Die Begriffe, in diesem Fall die der Phänomenologie Husserls, verwandeln sich in Bilder und die Aufgabe der Philosophie ist die Kritik dieser zu dialektischen Bildern geworden Begriffe. Die Kritik, die diese Bilder deutet, erlaubt im Fall des Husserl-Buchs gleichzeitig, das Leiden auszusprechen. Ein Leiden, das in der Deutung der Wörtlichkeit der Metaphern in den Kierkegaard-Büchern noch nicht zu Wort kommt. Inwiefern diese in Bilder verwandelten Begriffe mit den dialektischen Bildern in Verbindung treten, wäre ebenso eine Aufgabe für zukünftige Forschungen.

⁶⁷⁹ 5,47

Versuch über Wagner

Die Fragmente "Phantasmagorie" und "Mythos" aus *Versuch über Wagner* könnten gleichfalls als neuer Versuch verstanden werden, den schwierigen Begriff des 'Mythos' in den zwei Kierkegaard-Büchern und seine Beziehung zum Fetischcharakter der Ware weiter zu denken. Sie sind zugleich Ausdruck der Komplexität und der Unzugänglichkeit dieses Begriffes des 'Mythos' in den Kierkegaard-Büchern. Die Problematik der Verbindung des Mythos-Begriffs mit dem Fetischcharakter der Ware und mit dem Ästhetischen beschäftigt Adorno mehrere Jahre und auch er hat große Schwierigkeiten, diese Verbindung zu verdeutlichen. Meine Hypothese lautet, dass man beweisen könnte, dass die Interpretation des wagnerschen Werks in *Versuch über Wagner* wieder eine konkrete Ausübung der Aktualität der Philosophie als naturgeschichtliche Deutung ist. Diese naturgeschichtliche Deutung erlaubt es, wie schon im Fall der Kierkegaard-Bücher und der *Dialektik der Aufklärung*, das mythische und das aufgeklärte Moment im Werk Wagners zu entziffern. Es fällt auf, dass Wiesengrund beim Schreiben des „Wagners“ das Werk von Marx weitaus besser kennt, weswegen auch seine Deutung des Fetischcharakters der Musik von Wagner ausführlicher ist als in den Kierkegaard-Büchern, wie dieses Zitat vor Augen führt: „Jedoch die Wagnersche Phantasmagorie gewinnt ihren Kontur erst, indem sie von der romantischen Zaubermusik sich scheidet [...] Lässt man die fragwürdige ‚Wahrheit im künstlerischen Sinne‘ und die Wagner unangemessene Kategorie der Verinnerlichung beiseite, so wird der Begriff der Illusion als der absoluten Wirklichkeit des Unwirklichen umso fruchtbarer. Er trifft die unromantische Seite der Phantasmagorie. In ihr wird der ästhetische Schein vom Charakter der Ware ergriffen. Als Ware ist sie illusionär; die absolute Wirklichkeit des Unwirklichen ist keine andere als die des Phänomens, das nicht bloß seine

eigene Genesis in Arbeit beschwörend fortzubannen trachtet, sondern in eins damit, vom Tauschwert beherrscht, geflissentlich seinen Gebrauchswert als echte Realität, als ‚keine Imitation‘ pointieren muß, nur um den Tauschwert durchzusetzen. Wie die ausgestellten Konsumgüter von Wagners Epoche den Käufermassen einzig noch ihre phänomenale Seite verlockend zukehren und damit ihren bloß phänomenalen Charakter, nämlich ihre Unerreichbarkeit, vergessen machen, so tendieren die Wagnerschen Opern in der Phantasmagorie zur Ware.“⁶⁸⁰ Ich tendiere dazu, zu behaupten, dass die Phantasmagorie im Wagner-Werk als dialektisches Bild gedeutet werden könnte. Selbstverständlich ist natürlich auch, dass dies an dieser Stelle nicht mit ein paar Zeilen zu machen ist. Auch das wäre wiederum eine Aufgabe für zukünftige Forschungen: das Abgrenzen des ‚*intérieur*‘ als dialektisches Bild in den Kierkegaard-Bücher von dem Fragment „Phantasmagorie“ aus *Versuch über Wagner*.

Negative Dialektik

Abschließend möchte ich einige der „Möglichkeiten“ in der *Negativen Dialektik* skizzieren, die Adorno “in seiner Entwicklung nicht einlöste und die ihm selber gar nicht offenbar sind“⁶⁸¹. Diese Möglichkeiten könnten meiner Meinung nach die Gelegenheit einer kritischen Auseinandersetzung der naturgeschichtlichen Deutung mit einigen gegenwärtigen Auffassungen der Hermeneutik bieten und so vielleicht dazu beitragen, das kritische Potential der naturgeschichtlichen Deutung gegenüber diesen Hermeneutiken wieder zu erlangen. Diesbezüglich lesen wir in *Negative Dialektik* über die Verbindung der Deutung mit der Tradition, die dem Begriff der Tradition in der Hermeneutik von Gadamer gegenüber zu stellen wäre:

⁶⁸⁰ 13, 86

⁶⁸¹ 2, 262

„Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung. Sie wird gestiftet von den Texten, die sie kritisiert. An ihnen, welche die Tradition ihr zuträgt und die die Texte selbst verkörpern, wird ihr Verhalten der Tradition kommensurabel. Das rechtfertigt den Übergang von Philosophie an Deutung, die weder das Gedeutete noch das Symbol zum Absoluten erhöht, sondern was wahr sei, dort sucht, wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisiert. Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen.“⁶⁸² Diese 'Rhetorik' sollte in Verbindung mit der Auffassung der Sprache als Naturgeschichte und der "Wörtlichkeit" der "Schrift" gestellt werden. Gleichzeitig könnte sie auch indirekt als Alternative zur Honneths Begriff der Rhetorik in *Das Andere der Gerechtigkeit* erläutert werden. Auf jeden Fall scheint der "Übergang der Philosophie zur Deutung", den Wiesengrund schon in „Die Aktualität der Philosophie“ verteidigt, in der *Negativen Dialektik* immer noch seine Gültigkeit zu behalten. In dieser Richtung möchte ich die wichtige Stellung des Begriffs der Rhetorik, den Adorno in der *Negativen Dialektik* darstellt und die nachdrückliche Rolle der Sprache und der Darstellungsform für die Philosophie betonen. Es ist für die Diskussion innerhalb der verschiedenen Generationen der Frankfurter Schule vielleicht außerdem noch interessant, dass Adorno diesen Begriff der Rhetorik als Sprache der Idee der Sprache als Kommunikation gegenüberstellt. Er schreibt: „Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann. Sie behauptet sich in den Postulaten der Darstellung, durch welche Philosophie von der Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte sich unterscheidet [...] Denn die Abschaffung der Sprache im Denken ist nicht dessen

⁶⁸² 6, 64

Entmythologisierung. Verblendet opfert Philosophie mit der Sprache, worin sie zu ihrer Sache anders sich verhält als bloß signifikativ; nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen [...] Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“⁶⁸³ Die kritische Rettung dieses rhetorischen Moments und seine Verbindungen mit der Sprache als Naturgeschichte und mit einer Philosophie, die als negative Dialektik den Übergang der Philosophie zur Deutung bestätigt, ist die letzte Möglichkeit, die in dieser Doktorarbeit auf der Zungenspitze liegen bleibt.

⁶⁸³ 6, 64-66

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA Y SECUNDARIA:

Igual que he hecho en toda la tesis de doctorado, la bibliografía en alemán será citada en ese idioma y la española tal y como se cita en castellano.

OBRAS DE THEODOR WIESENGRUND-ADORNO:

Manuscritos mecanografiados con la signatura del Archivo W. Adorno de Berlín:

Ts0432 *Die Konstruktion des Ästhetischen in Kierkegaards Philosophie*

Ts10070-10071 *Jargon der Eigentlichkeit*

Obras completas:

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Detallo a continuación los distintos tomos y su número correspondiente:

1. *Philosophische Frühschriften*
2. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*
3. *Dialektik der Aufklärung*
4. *Minima Moralia*
5. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*
6. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*
7. *Ästhetische Theorie*
8. *Soziologische Schriften I*
9. *Soziologische Schriften II*
10. *Kulturkritik und Gesellschaft*
11. *Noten zur Literatur*
12. *Philosophie der neuen Musik*
13. *Die musikalische Monographien: Wagner, Mahler, Berg*
14. *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*
15. *Komposition für den Fil. Der getreue Korrepetitor*
16. *Musikalische Schriften I*
17. *Musikalische Schriften II*
18. *Musikalische Schriften III*
19. *Musikalische Schriften IV*
20. *Vermischte Schriften*

Obras póstumas. Lecciones:

Adorno, Theodor W., *Nachgelassene Schriften. Abteilung IV. Vorlesungen*, Herausgegeben von Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

IV.2. *Einführung in die Dialektik (1958)*, Herausgegeben von Christoph Ziermann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

IV.3. *Ästhetik (1958/59)*, Herausgegeben von Eberhard Ortland, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

IV.4. *Kants »Kritik der reinen Vernunft« (1959)*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

IV.6. *Philosophie und Soziologie (1960)*, Herausgegeben von Dirk Braunstein, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

IV.7. *Ontologie und Dialektik*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

IV.10. *Probleme der Moralphilosophie (1963)*, Herausgegeben von Thomas Schröder, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

IV.12. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*, Herausgegeben von Tobias ten Brink und Marc Phillip Nogueira, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen - Band 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.

IV.13. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen – Band 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

IV. 14. *Metaphysik. Begriff und Probleme (1965)*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen – Band 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

IV. 15. *Einleitung in die Soziologie (1968)*, Herausgegeben von Christoph Gödde, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 15, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

IV. 16. *Vorlesung über Negative Dialektik*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen – Band 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

IV.17. *Kranichsteiner Vorlesungen*, Herausgegeben von Klaus Reichert und Michael Schwarz, Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen - Band 17, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.

-Correspondencia:

Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, Herausgegeben von Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1. *Theodor W. Adorno/Walter Benjamin. Briefwechsel 1928–1940*, Herausgegeben von Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

2. *Theodor W. Adorno/Alban Berg. Briefwechsel 1925–1935*, Herausgegeben von Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

3. *Theodor W. Adorno/Thomas Mann. Briefwechsel 1943–1955*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Thomas Sprecher, Briefe und Briefwechsel - Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

4.I. *Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band 4.I: 1927–1937*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

4.II. *Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band 4.II: 1938–1944*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

4.III. *Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band 4.III: 1945–1949*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

4.IV. *Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band 4.IV: 1950–1969*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

5. *Briefe und Briefwechsel - Band 5: Briefe an die Eltern. 1939–1951*, Herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Briefe und Briefwechsel - Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

7. *Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923-1966, "Der Riß der Welt geht auch durch mich..."*, Herausgegeben von Wolfgang Schopf, Briefe und Briefwechsel - Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.

8. *Theodor W. Adorno/Gershom Scholem, Briefwechsel 1939-1969, "Der liebe Gott wohnt im Detail"*, Herausgegeben von Asaf Angermann, Briefe und Briefwechsel. Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.

Otros textos:

Adorno, Theodor W., *Kindheit in Amorbach*, Pabst Reinhart (Hrsg.), Leipzig: Insel Verlag 2003.

Frankfurter Adorno Blätter, Band I bis Band VII, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, München: Edition Text und Kritik 1991 bis 2001.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA. SELECCIÓN:

Allkemper, Alo, *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 1981.

Anarson, Johann Pall, *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1971.

Beck, Max, "Sprache und Eigentlichkeit. Theodor W. Adorno Polemik *Jargon der Eigentlichkeit* in der *Neuen Rundschau*. Überlegungen zu einem viel beredeten und wenig verstandenen Text." En: *Wirkendes Wort, Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre*, 63. Jahrgang. November 2013. Heft 3.

Beck, Max/Nicholas Coomann (Hrsg.), *Sprachkritik als Ideologiekritik : Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2015.

- Beckett, Samuel, *Waiting for Godot*, Stuttgart: Reclam 1987.
- Behrens, Roger, *Adorno-ABC*, Leipzig: Reclam 2003.
- Beier, Christel, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1977.
- Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften, Band V.1, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften, Band V.2, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* Band I, Teil 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 471–508.
- Über den Begriff der Geschichte*, Gérard Raulet (Hrsg.), Kritische Gesamtausgabe Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.
- “Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* Band 2, Teil 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Bialas, Wolfgang, *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zu einer Teleologie der Apokalypse. En Die Frankfurter Schule und die Geschichte*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994.
- Bloch, Ernst, *Briefe 1903-1975, Erster Band*, Carola Bloch (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Bochardt, Rudolf, *Pindarische Gedichte*, München: Deschler 1929/1939.
- Böckelmann, Frank, *Über Marx und Adorno*, Frankfurt am Main: Makol-Verlag 1972.
- Bollnow, Otto Friedrich, „Heideggers neue Kehre“, *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 2, 1949-1950, S. 113-128, Versión digital en: <http://otto-friedrich-bollnow.de/doc/HeideggerKehre.pdf>
- Bollnow, Otto Friedrich, „Kierkegaard und die Existenzphilosophie“, *Meyers Lexikon*, Band IV, S. 555. Versión digital en: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/Kierkegaard.pdf>
- Borges, Jorge Luís, *Ficciones*, en: *Cuentos completos*, Barcelona: De bolsillo (Random House Mondadori) Colección Contemporánea 2013.
- Braun, Katharina Eberlein: *Erkenntnis und Interpretation. Kritisches Denken unter den Voraussetzungen der Moderne bei Theodor W. Adorno und Karl Barth*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Braunstein, Dirk, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: transcript Verlag 2011.
- Brink van den, Bert, „Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der ‚Dialektik der Aufklärung‘“, en: *Neue Rundschau*, 1/1997, S. 37-59.
- Brunkhorst, Hauke, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München: Piper 1990.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics, Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Sussex: Hassocks 1977.

Buck-Morss, Susan, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Buchholz, René/Kruse, Joseph A., *„Magnetisches Higezogensein oder Schauernde Abwehr“. Walter Benjamin (1892-1940)*, Stuttgart – Weimar: Metzler 1994.

Cabot, Mateu, „La idea adorniana de ‚dominio de la naturaleza‘ y su repercusión en la estética.“, *Taula, Quaderns de pensament*, Nr. 31-32, 1999, p. 33-48.

Carnap, Rudolf, *„Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“*, *Erkenntnis* 2, 1931, S. 220-241.

Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer 2003.

Cochetti, Stefano, *Mythos und Dialektik der Aufklärung*, Hain: Königstein 1985.

Croce, Benedetto, *Grundriß der Ästhetik. Vier Vorlesungen*. Autorisierte deutsche Aufgabe von Theodor Pope, Leipzig: Felix Meiner 1913.

Danneman, Rüdiger, *Georg Lukács. Zur Einführung*. Hamburg: Junius 1993.

Dembski, Tanja, *Paradigmen der Romantheorie zu Beginn des 20. Jahrhundert. Lukács, Bachtin und Rilke*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Deuser, Hermann, *Dialektische Theologie. en Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München: Kaiser, Mainz: Grünewald 1980.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Fernández Gijón, Eduardo, *Walter Benjamin. Iluminación mística e Iluminación profana*, Valladolid: Secretariado de publicaciones Universidad de Valladolid 1990.

Freud, Sigmund, *„Das Unheimliche“*, Alexander Mitscherlich, u.a. (Hrsg.), in: *Bildende Kunst und Literatur, Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband*, Band 10, Frankfurt am Main: Fischer 2007.

Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung, Studienausgabe*. Band II, Alexander Mitscherlich (Hrsg.), Angela Richards, James Strachey, Frankfurt: Fischer 1972.

Freud, Sigmund, *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*, Frankfurt am Main: Fischer 1969.

Friedeburg von, Ludwig / Jürgen Habermas, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme 1992.

Glauner, Friedrich, *Sprache und Weltbezug; Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Freiburg – München: Alber 1997.

Gómez Ibáñez, Vicente, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, Tesis de doctorado dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sevilla Segura, Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Valencia 1990.

- *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid: Cátedra 1999.

- *“La liquidación de la Filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas”*, *Convivium* 6, 1994.

- *“‘Mundo administrado’ o ‘colonización del mundo de la vida’. La depotenciación de la Teoría crítica de la sociedad en J. Habermas”*, *Δαίμων, Revista de filosofía*, nº 10, 1995.

- “La ‘Dialéctica de la Ilustración’ de Max Horkheimer y Th. W. Adorno. Una nueva lectura”, *Anábasis* 3, 1995/2.
- “Contra la irracionalización del arte. La idea de artisticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa”, *Taula, quaderns de pensament (UIB)* núm. 23-24, 1995.
- “Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad. Sobre la adecuación de objeto y método de la crítica social”, *Estudios Filosóficos*, 129, 1996.
- “Die letzte Chance der Theologie. Über den ‚Standpunkt der Erlösung‘ in Th. W. Adornos ‚Minima Moralia‘”, *Prima Philosophia*. Junghaus-Verlag Cuxhauen, 1996.
- “Zeitschrift für kritische Theorie, un nuevo foro filosófico”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 30, 1996.
- „Die Kritische Theorie in Spanien. Aspekte einer Rezeption“, *Zeitschrift für kritische Theorie* 3, Lüneburg, 1996.
- „Pensar el arte que piensa. Hegel y Adorno“, reformulación de la ponencia que fue presentada el 7.3.1997 en el Seminario interdisciplinar „Historia y Narración“, en el marco del Programa de Doctorado 165 D („Modernidad y Teoría de la razón. Críticas y Deconstrucciones“) de la Universidad de Valencia.
- „La escritura de la diferencia. G. Bataille, J. Derrida y Th. W. Adorno“, *Convivium* 8.
- „Skoteinos o „Cómo debería leerse“. Para una crítica de la irracionalización de la filosofía de Adorno en los actuales círculos frankfurtianos“, *Estudios filosóficos*, 135 (1998).
- Gómez Ibáñez, Vicente/Wellmer, Albrech, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Theodor W. Adorno*, Valencia: Col.lecció estètica & crítica 1994.
- Grenz, Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- Guattari, Félix/Deleuze, Gilles: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós 1985.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- *La lógica de las ciencias sociales*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos 1996.
- Hager Frithof/Pfütze, Hermann, *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno – Tagung*, Lüneburg: zu Klampen 1990.
- Hammond, Guy B., “Tillich, Adorno and the Debate about existentialism”, en: *Laval théologique et philosophique*, 47, 3 (octubre 1991).
- Hebing, Niklas, *Unversöhnbarkeit. Hegels Ästhetik und Lukács' Theorie des Romans*, Duisburg-Essen: Universitätsverlag Rhein-Ruhr 2009.
- Heiseler von, Heinrich/Steigerwald, Robert/Schleifstein, Josef (Hrsg.), *Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas*, Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter 1970.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (Hrsg.), Hamburg: Meiner 1991.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.

- *Phänomenologie des Geistes*, Werke. Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- *Fenomenología del Espíritu*, Trad. De Wenceslao Roces, México: F.C.E., 1966.
- *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke. Band 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke. Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Mit der "Einführung" von Hans-Georg Gadamer und der ersten Fassung des Textes (1935), RoteReihe Band 48, Frankfurt am Main: Klostermann 2012.
- *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- "Vom Wesen der Wahrheit" in: Gesamtausgabe, Band 34, Herman Mörchen (Hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- „Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins“, *Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes. Band 80*, Tietjen, Hartmut (Hrsg.) Frankfurt am Main (pendiente de publicación)
- Hernández, Isabel/Vedda (Ed.), Miguel, *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik*, Berlin: Weidler 2011.
- Herrera Guevara, Asunción, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva 2005.
- Hillebrand, Bruno, *Theorie des Romans*, München: dtv 1980.
- Hogh, Philip, *Kommunikation und Ausdruck: Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück 2015.
- Homero, *La Odisea*, Traducción Luis Segalá y Estadella, Barcelona: Aguilar 1964.
- Honneth, Axel, (Hrsg.), *Schlüsseltexte der kritischen Theorie*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- "Communication and reconciliation. Habermas' critique of Adorno" en Telos 39/1979.
- Hörisch, Jochen, "Symbol, Allegorie, Fetisch – Marx mit Benjamin und Goethe", in: Gérard Raulet/Uwe Steiner (Hrsg.), *Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern: Peter Lang 1998.
- Horkheimer, Max (Hrsg.), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1963.
- Horkheimer, Max, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.), *Schriften 1931-1936, Gesammelte Schriften, Band 3*, Frankfurt am Main: Fischer 2009.
- „Traditionelle und kritische Theorie“, *Schriften 1936-1941*, Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.), *Gesammelte Schriften Band 4*, Frankfurt am Main: Fischer 1988.

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Elmar Holenstein 1975.
- *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ursula Panzer (Hrsg.), Elmar Holenstein 1985.
- Jäger, Lorenz, *Adorno. Eine politische Biographie*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003.
- Jaeggi, Urs, *Literatur und Politik. Ein Essay*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
- Jay, Martin, *The dialectical imagination*, Boston: Little, Brown, 1973.
- Jordão Machado, Carlos Eduardo, "La crítica (materialista) del mundo (discontinuo) de las cosas. Sobre *Dirección única* (Benjamin), *Rastros* (Bloch) y *Los empleados* (Kracauer)", publicada en: Miguel Vedada, *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Herramienta 2008, p. 67-79.
- Jung, Carl Gustav, *Traum und Traumdeutung*, München: dtv 2001.
- Kafka, Franz/Brand, Karl, *Die Verwandlung. Die Rückverwandlung des Georg Samsa*, Postdam: Grillenfänger 12, 2010.
- Khatib, Sami, „Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus. Ein Postkriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre.“ In: Duttlinger, Carolin, *Walter Benjamins anthropologisches Denken*, Freiburg - Berlin – Wien: Rombach 2012.
- Kaufmann, Kai, *Rudolf Borchardt und der Untergang der deutschen Nation: Selbstinszenierung und Geschichtskonstruktion im essayistischen Werk*, Berlin: De Gruyter 2003.
- Kierkegaard, Søren, *Philosophische Brocken, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, Jena: Eugen Diederichs 1910.
- *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg 1929.
- *Entweder – Oder. Teil I und II*, München: dtv 1993.
- *Furcht und Zittern*, Frankfurt am Main: Syndikat 1984.
- Kirschhoff, Christine/Schmieder, Falco (Hrsg.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2014.
- Klein, Richard/ Kreuzer, Johann/Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler 2011.
- Klein, Richard, "Ideologiekritik oder kritische Hermeneutik? Methodologische Aspekte einer Musikphilosophie nach Adorno", in: Oliver Decker/Tobias Grave (Hrsg.), *Kritische Theorie zur Zeit. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag*, Springe: Zu Klampen 2008.
- Kracauer, Siegfried, „Georg von Lukács' Romantheorie“, *Neue Blätter für Kunst und Literatur V.I*, 1921, S.1-5.
- „Der enthüllte Kierkegaard“, Inka Mülder-Bach und Ingrid Belke (Hrsg.) *Werke*, Band 5: Essays, Feuilletons, Rezensionen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.
- Kramer, Sven, „Adornos Begriff der Deutung und die Stellung der Hermeneutik zur kritischen Literaturwissenschaft“, in: Kramer, Sven (Hrsg.), *Bild, Sprache, Kultur. Ästhetische Perspektiven kritischer Theorie*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009.

- Kunemann, Harry/de Vries, Hent (Hrsg.): *Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung': zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1989.
- Künzli, Arnold, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach 1971.
- Lang, Peter Christian, *Hermeneutik – Ideologiekritik – Ästhetik: über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Hanstein: Athenäum 1981.
- Lindner, Burkhardt, „Habitationsakte Benjamin. Über ein 'akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der 'Frankfurter Schule' (Horkheimer, Adorno), in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 53 / 54*, 1994.
- Löbig, Michael / Schweppenhäuser, Gerhard, *Hamburger Adorno – Symposion*, Lüneburg: 1984.
- López Álvarez, Pablo, *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid: Biblioteca Nueva 2000.
- Lüdke, W. Martin, *Anmerkungen zu einer ‚Logik des Zerfalls‘: Adorno-Beckett*, Frankfurt am Main: 1981.
- Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Mit dem Vorwort von 1962*, Hamburg: dtv, 1963.
- *Die Seele und die Formen. Essays*, Frank Benseler und Rüdiger Daneman (Hrsg.), *Werkauswahl in Sechs Bänden*. Band 1, Bielefeld: Aisthesis Verlag 2011.
- *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik 1923.
- Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra 1987.
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1932.
- Marcuse, Herbert „Reflexion zu Th. W. Adorno – Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe“, Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- Martinson, Matthias, „Ontology of Hell: Reflections on Theodor W. Adorno's Reception of Søren Kierkegaard“, *Literature and Theology*, Oxford University Press, November 21, 2012.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1969.
- Menninghaus, Winfried, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Menke, Bettine, *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen*, Bielefeld: transcript 2010.
- „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, Burkhardt Lindner (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Frankfurt am Main: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 2006.
- Menke, Christoph, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Menke, Christoph, „Zweite Natur. Kritik und Affirmation“, in: Malte Völk u.a. (Hrsg.), „...wenn die Stunde es zuläßt“. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012.

- Monrad, Olaf Peder, *Søren Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*, Jena: Eugen Diederichs 1909.
- Morgan, Marcia, „Adorno's reception of Kierkegaard: 1929-1933“, <http://sartreonline.com/adornokierkegaard.pdf>
- Morgan, Marcia, *Kierkegaard and Critical Theory*, Virginia: Lexington Books 2012.
- Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta 1981.
- Mörchen, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart: Klett-Cotta 1980.
- Müller-Doohm, Stefan, *Die Soziologie Theodor W. Adornos: eine Einführung*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 1996.
- Müller, Ulrich: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988.
- Natorp, Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig: B. G. Teubner, 1910.
- Noh, Soung-Suk, *Die Selbstkritik und 'Rettung' der Aufklärung: Untersuchungen zum Begriff der Aufklärung in der 'Dialektik der Aufklärung' von Horkheimer und Adorno*, Frankfurt am Main: Lang 2000.
- Oelmüller, Willi, *Weiterentwicklungen des Marxismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977.
- Paiva Duarte, Rodrigo Antonio, *Zum Begriff der Naturbeherrschung bei Theodor W. Adorno*, Kassel: Dissertation, Gedruckt mit Unterstützung des D.A.A.D. 1989.
- Petazzi, C., *Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florencia: La nuova Italia 1979.
- Reschke, Renate (Hrsg.), *Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Nietzscheforschung, ein Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 2*, Berlin: Akademie Verlag 2004.
- Rantis, Konstantin, *Psychoanalyse und Dialektik der Aufklärung*, Lüneburg: zu Klampen 2001.
- Reijen van, Willem/Schmid Noerr, Gunzelin, *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule*, Hamburg: Junius 1990.
- Rius, Mercé, *Theodor W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona: Laia 1984.
- Rohrmoser, Günter, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach 1970.
- Romero, José Manuel, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid: Síntesis 2005.
- Scheible, Hartmut, *Theodor W. Adorno*, Hamburg: Rowohlt 1989.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Hamburg: Meiner 2014.
- Schleifstein, Joseph (Hrsg.), *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus*, Frankfurt am Main: Marxistische Blätter 1971.
- Schmidt, Alfred, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: Hanser 1976.
- Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung*, Stuttgart: Reclam 1981.
- Schmid Noerr, Gunzelin, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

- Schnädelbach, Herbert, „Adorno und die Geschichte“, in: Müller Doohm, Stefan / Kohler, Georg (Hrsg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2008.
- Schoeller, Wilfried F. (Hrsg.), *Die neue Linke nach Adorno*, München: Kindler 1969.
- Scholze, Britta, *Kunst als Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH 2000.
- Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg: Echter Verlag 1971.
- Schrempf, Christoph, *Sören Kierkegaard. Eine Biographie*, Jena: Diederichs 1927.
- Schröder, Thomas, *Poetik als Naturgeschichte. Hölderlins fortgesetzte Säkularisation des Schönen*, Lüneburg: zu Klampen 1995.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius 2000.
- Schweppenhäuser, Gerhard/Wischke, Mirko (Hrsg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg: Argument 1995.
- *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Lüneburg: zu Klampen 1986.
 - „Verleumdete Aufklärung. Zur ontologischen Adornokritik.“ In: *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
 - *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
 - *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
 - *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
 - „Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang? Ein Gespräch mit Hermann Schweppenhäuser“, Sagriotis, Georg/Terzakis, Fotis (Hrsg.), *Planodion*, Heft 23, Juni 1996, S. 418-428.
- Sevilla Segura, Sergio, „Crítica, historia y política“, Madrid: Cátedra 2000.
- „La hermenéutica materialista“, en *Quaderns de filosofia i ciencia*, Nr. 35, Valencia 2005.
 - „Identidad y experiencia: hacia una hermenéutica crítica“, Mercedes Torrevejo Parra y Angel Manuel Faerna (Ed.), *Individuo, identidad e historia*, Madrid: Pre-Textos 2003.
 - „Teoría crítica y racionalidad“, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Número 30, 1996.
 - „Las verdades en los intersticios. La epistemología como crítica“, Conferencia pronunciada en el Congreso: Historia y Teoría Crítica: Siegfried Kracauer y todavía no publicada.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, *Gesamtausgabe in 24 Bände: Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Soeller, Wilfried F., *Die neue Linke nach Adorno*, München: Kindler 1969.
- Specht, Silvia, *Erinnerung als Veränderung*, Mittenwald: Mäander Kunstverlag 1981.
- Steinert, Heinz, *Adorno in Wien*, Frankfurt am Main: Fischer 1993.
- Steinhagen, Harald, „Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie“, in: *Formen und Funktionen der Allegorie*, Walter Haug (Hrsg.), Stuttgart: Metzler 1979.
- Szondi, Peter, *Theorien des modernen Dramas (1880-1950)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

Tiedemann, Rolf, *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*, München: text & kritik 2011.

Tiedemann, Rolf, (Hrsg.), *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Tiedemann, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

- *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, München: edition text + kritik im Richard Boorberg Verlag GmbH & Co KG 2009.

Tillich, Paul, *Vorlesung über Hegel. Frankfurt 1931-1932*, Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VIII, Berlin – New York: De Gruyter, 1995.

Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Vidal, Vanessa, "Adornos Wertschätzung der Größe Nietzsches", in: Renate Reschke/Volker Gerhart (Hg.): *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzscheforschung - Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 17, Berlin: Akademie Verlag 2011.

-„Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno“, in: Renate Reschke/Volker Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche - Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment. Nietzscheforschung - Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 13, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

-“Historia Natural de Odiseo”, en: *Dilema: Revista de Filosofía 2*, València: Publicacions de la Universitat de València 2001.

-“La idea de historia natural en Th. W. Adorno: algunas consideraciones críticas a la lectura habermasiana de *Dialéctica de la Ilustración*”, en: *XIII Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià 2000.

-„Zweideutigkeit der Aufklärung: Nietzsche und Adorno“, in: Renate Reschke (Hg.) *Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Nietzscheforschung - Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 2*, Hg. v. Renate Reschke, Berlin: Akademie Verlag 2004.

Vidal, Vanessa, Basaure, Mauro y Fath, Thorsten (2005): “La Herencia de la Dialéctica de la Ilustración. Entrevista con Axel Honneth”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 26: 107-128.

Walther, Dietmar, *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno (Jargon der Eigentlichkeit) und Pierre Bordieu (Die politische Ontologie Martin Heideggers)*, Inauguraldissertation 1983.

Wellmer, Albrecht, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra 1996.

- *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

- „Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur „sprachanalytischen Wende“ der Kritischen Theorie“. In: Urs Jaeggi y Axel Honneth (Hrsg.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Wieggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München: Hanser Verlag 1988.

Wischke, Mirko, „Keine Erkenntnis von Dingen“. Adorno über das Begriffslose am Begriff“, en: *Zeitschrift für kritische Theorie 17* / 2003.

Wizisla, Erdmut/Opiz, Michael (Hrsg.), *Benjamins Begriffe, Band 1*, Herausgegeben von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Wizisla, Erdmut/Opiz, Michael, *Benjamins Begriffe, Band 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Wussow von, Philipp, *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

Yagi, Tsutomu B., „*Beyond Subjectivity: Kierkegaard's Self and Heidegger's Dasein*“.

Versión digital en:

<http://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/TBen%20Yagi.pdf>

Zahn, Lothar, *Die letzte Epoche der Philosophie*, Stuttgart: Klett 1976.

Zamora, José Antonio. “El enigma de la racionalidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno.”, en: Mateu Cabot, *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears 2007.

Zamora, José Antonio. “El enigma de la racionalidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno.”, en: Mateu Cabot, *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears 2007.