

HACIA UNA FILOSOFÍA MATERIALISTA: LA IDEA DE *NATURGESCHICHTE* EN LA OBRA DE THEODOR W. ADORNO

Chaxiraxi Escuela Cruz
Universidad de La Laguna
Islas Canarias. España
cescuelac@gmail.com

Resumen / Abstract

Este artículo estudia la evolución del concepto de “historia natural” (*Naturgeschichte*) en la formación de la filosofía materialista de Adorno. Su lectura polemiza con la concepción de la historia dominante en las tendencias filosóficas de su época, como la ontología heideggeriana, y frente a ellas propone una “reorientación ontológica de la filosofía de la historia”. Para ello, Adorno recurrirá a la idea de “segunda naturaleza” que aparece en la *Teoría de la novela* de Lukács y a la de “alegoría” de Benjamin como antecedentes filosóficos de la problemática.

PALABRAS CLAVE: historia natural, ontología, materialismo, segunda naturaleza, alegoría.

TOWARDS A MATERIALISTIC PHILOSOPHY: THE IDEA OF *NATURPHILOSOPHIE* IN THE WORK OF THEODOR W. ADORNO

This paper investigates the evolution of Adorno's concept of "natural history" (Naturgeschichte) for the formation of his own materialistic philosophy. Adorno's lecture polemized against the conception of history dominant in contemporary philosophical schools as Heidegger's new ontology, and introduces an "ontological transformation of the philosophy of history". On the other hands, he develops the negative dialectical idea of natural history by way of reference to Lukács idea of second nature in The Theory of the Novel and Benjamins study of the baroque Trauerspiel, which had initiated the turn to a different, anti-idealistic form of history.

KEY WORDS: natural history, ontology, materialismus, second nature, allegory.

1. Introducción

RI Los primeros textos de Adorno dibujan un modo de entender la dialéctica materialista que hace frente a una situación concreta de crisis sociohistórica y filosófica. “Lógica de la descomposición” y “crítica inmanente” serán sus características principales. A través de ellas se va forjando un concepto específico de materialismo como interpretación que emerge de las ruinas y los fragmentos en los que se manifiesta la modernidad. La insistencia por desvelar la apariencia de pseudonaturalidad y de irreversibilidad de lo que se presenta como real, puede ser considerado un aspecto

determinante en la construcción de su materialismo y, también, el lugar en el que mejor se expresa su dimensión crítica y transformadora. Una dimensión que trata de leer en la realidad el resultado de una imbricación dialéctica de historia y naturaleza.

Mostrar la falsa apariencia de lo que se presenta como pseudonatural, descifrar su parálisis y poner al descubierto la imbricación dialéctica que tiene lugar en los fragmentos de lo real entre naturaleza e historia, serán algunas de las tareas que asigna a la interpretación materialista y que desarrolla a través del concepto de “historia natural” o *Naturgeschichte*. Desde su lectura de Lukács, pero, sobre todo, a través de Benjamin, el concepto de *Naturgeschichte* se convierte en canon de la interpretación histórico-filosófica que pondrá el acento en la relación entre historia y naturaleza a partir de las nociones de “transitoriedad” y “alegoría”. Y, precisamente por ello, se constituye también en un concepto clave para entender la orientación materialista de su filosofía.

2. El programa de una idea de *Naturgeschichte*

Adorno pronuncia la conferencia titulada “La idea de historia natural”¹ en el Congreso de la Sociedad Kantiana, celebrado en Frankfurt en 1932. En su exposición parte de la separación tradicional en la filosofía de la historia entre la naturaleza entendida como “ser dado de antemano” y la historia como esfera de lo nuevo. Se refiere a la comprensión mítica y ontológica de lo natural como orden o conjunto de principios generales, que “ha estado ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano” (GS 1, 346)². A ello se opone la idea de lo histórico como el ámbito del cambio, en el que aparece lo cualitativamente nuevo. El propósito del texto es ofrecer un correctivo dialéctico tanto a los planteamientos idealistas que separan el ser histórico del ser natural, como a los de ontologías –como la heideggeriana– que resuelven la tensión a través de un concepto de historicidad y que acaba por disolver la dimensión propiamente histórica. Frente a ambos, señala, se ha de insistir en que debe superarse la división entre el ser natural y el histórico para

¹ Adorno, Th. W. (1970), “Die Idee der Naturgeschichte”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 345-365. En adelante, la obra de Adorno será citada con las siglas *GS* seguidas del número de tomo y la página correspondiente.

² Como sucediera con su conferencia inaugural, este discurso no sale a la luz hasta la publicación de sus obras completas en 1973. No obstante, una parte de la bibliografía especializada ha tenido en cuenta la relevancia de este trabajo para el desarrollo de su filosofía, como por ejemplo, Grenz, F., “Die Idee der Naturgeschichte. Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos”, en Hübner, A./ Menne, C. (eds.) (1973), *Natur und Geschichte. X. Kongress für Philosophie. Kiel 8.-19. Oktober 1972*, Hamburg; Müller, U. (1988), *Erkenntnistheorie und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a.M., Athenäum; Weigelt, M. (1999) *Adorno: Denken zwischen Natur und Utopie*, Aachen, Schaker.

sustituirla por un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de naturaleza e historia.

Piensa que existe un momento de verdad en la separación tradicional entre naturaleza e historia, pues da cuenta de la degradación efectiva que se da en ambas cuando los procesos sociales, históricamente producidos, se presentan como pseudonaturales e inevitables. Sin embargo, esta separación se torna falsa cuando justifica el ocultamiento del carácter natural de lo histórico. Por eso, la idea de *Naturgeschichte* exige un cambio de perspectiva en la metodología de la filosofía de la historia, y una relación distinta entre ontología e historia. De este modo, podría disolverse el concepto ontológico de naturaleza y, lo que es más importante, la correspondiente apariencia mítica de lo social. La forma que propone de llevarlo a cabo será a través de un proceso de “historización de lo ontológico” en el que, de un lado, se abandone la concepción del ser natural como repetición mítica y, de otro, se muestren los peligros de la ontologización de la historia como ámbito de lo nuevo.

Pretende, pues, “re-transformar, en sentido inverso, la historia concreta en naturaleza dialéctica” (GS 1, 355). Esto significa insistir nuevamente en la mediación que existe entre ambos momentos, justo allí donde se presentan como antinómicos. Pues el ser histórico se convierte en natural donde más histórico pretende mostrarse, y lo natural se transforma en histórico cuando más persiste en sí mismo como esfera mítica. El problema al que apunta esta idea es el de la *interpretación* de lo que en apariencia se presenta como permanente y eterno para revocar su carácter mítico, y mostrarlo como históricamente devenido. Aquí aparece, por vez primera, la función crítica que ejerce la idea de *Naturgeschichte* en su pensamiento materialista. Pues si, por un lado, esta idea le sirve en su renuncia a la definición mítica de la naturaleza como ámbito de la necesidad, por otro, le ayuda a indagar las causas que han determinado la comprensión de la historia como proceso irreversible o, en otras palabras, como “segunda naturaleza”. Por eso, comprende la mediación material entre naturaleza e historia como modelo que orienta el comportamiento interpretativo en la filosofía. Esto explica la importancia que él mismo atribuye a las ideas aportadas en su conferencia, pues las entiende como una “contribución programática” a ciertos elementos de la dialéctica materialista.

3. *La historia natural como correctivo materialista de la ontología heideggeriana*

Adorno contribuye con su conferencia a las discusiones sobre historicismo y ontología que se desarrollaban en el seno de la Universidad de Frankfurt a principio de los años treinta³. En ellas se toma como punto de partida el análisis del papel representado por

³ La llamada “discusión de Frankfurt” hace referencia a los debates llevados a cabo dentro del círculo de intelectuales del que formaba parte Horkheimer, Tillich, Pollock, Mannheim, Riezler y Löwenthal. En el mismo congreso, Horkheimer presenta el artículo “Historia

las ontologías modernas tras el derrumbe del sistema idealista, tratando de insistir en las diferencias entre la comprensión de la historia por parte de la fenomenología y del materialismo histórico. La intención del planteamiento ontológico de la fenomenología tras Husserl es superar la posición subjetivista en la filosofía y la disolución de las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento que ésta había llevado a cabo. Y aquí reside, según Adorno, el componente crítico de la filosofía heideggeriana frente a la supremacía subjetiva del idealismo⁴. Pues cree que su “antisubjetivismo”, que interpreta además como base crítica frente a la ideología, lo acerca a las tesis materialistas. Lo que reconoce en ella es el intento de corrección de la dualidad historia/naturaleza y, por tanto, la apertura de la posibilidad de hablar de un proyecto del ser entendido como historicidad.

A diferencia de la fenomenología material de Scheler, a quien Adorno hace responsable de haber elaborado un concepto de verdad suprahistórico perteneciente a una esfera separada de la realidad, en Heidegger el ser es histórico, y la historia se determina como una estructura ontológica fundamental: es el proyecto del ser como *historicidad*. La pregunta ontológica por el ser se articula en un doble sentido: como pregunta por el ser mismo y como pregunta por el *sentido* del ser. En ella aparece, aunque de forma velada, el factor subjetivo. Es en este punto en el que se separa de la ontología fundamental, pues cree que en lugar de resolver la tensión entre naturaleza e historia, la incrementa cuando ésta queda transfigurada en un concepto ontológico cerrado. Y, si bien reconoce la existencia del fenómeno de lo histórico, éste queda frustrado al darle una determinación ontológica. Por eso, interpreta el concepto heideggeriano de “historicidad” como una des-historización de la historia. Cuando se entiende como una estructura del ser, esto es, como una esfera sobretemporal, la contingencia histórica desaparece. Si bien mantiene el objetivo de superar la antítesis idealista entre historia y ser, fracasa cuando ontologiza lo histórico y olvida lo que llama el “problema de la contingencia”. Heidegger, afirma, solo llega a determinaciones generales y vacías, por lo que adopta una posición formalista y tautológica insuficiente para comprender el

y psicología”, en el que reconstruye el desarrollo del concepto burgués de historia desde Maquiavelo hasta Hegel, prestando especial atención a sus elementos regresivos. Cfr. Horkheimer, M. (1985), “Geschichte und Psychologie”, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt a.M., Fischer, pp. 48-69. Algunos intérpretes como Wiggershaus, han visto en el texto de Adorno una respuesta a la conferencia que, años antes, había pronunciado Heidegger con el título *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (Wiggershaus, R. (1986), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, Hanser, p. 112).

⁴ En su trabajo sobre Heidegger y Adorno, Tietz insiste en la crítica al sujeto idealista como momento común a ambos autores. (Cfr. Tietz, U. (2003), *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Wien, Passagen). Para un acercamiento detallado a la relación entre las filosofías de ambos autores puede consultarse los dos estudios clásicos de Mörchen, H. (1980), *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart; y *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981.

significado concreto de lo histórico, que termina reducida a una estructura ontológica, a una clase de *qualitas occulta*.

De forma idéntica al idealismo, que anhela disolver lo real en la conciencia, también Heidegger hace lo propio con el Ser, ya que tanto éste como la absoluta objetividad, “no es nada más que la subjetividad escondida en sí misma, es decir, el pensamiento puro”⁵. Si bien la atención al momento del “aparecer” suponía para Adorno un correctivo contra el idealismo, que lo reducía al pensamiento, lo cierto es que al hacerlo también olvida la necesaria mediación subjetiva. Se evade del momento de síntesis necesario para el conocimiento, omite el impulso subjetivo y el momento de facticidad sobre el que opera la síntesis, con lo que también elimina los medios conceptuales y reflexivos para enfrentarse a la tradición filosófica. Por eso, lo que promete la filosofía heideggeriana, más allá del enfoque idealista, sigue siendo latentemente idealista: “el ser heideggeriano, casi indiscernible del espíritu, no es menos represivo que éste; sólo menos transparente que él cuyo principio era la transparencia” (GS 6, 105-106).

Si el mérito del planteamiento ontológico había consistido en elaborar radicalmente el entrelazamiento entre naturaleza e historia, Adorno cree necesario “purificar este proyecto de la idea de totalidad abarcadora y criticar, desde la realidad, la separación de posibilidad y realidad” (GS 1, 354), algo que ve posible a través de una idea de historia natural planteada como una reorientación ontológica de la filosofía de la historia. Reformular el concepto de historia significa, por tanto, abandonar su comprensión como una estructura racional y sustancial, para mostrar sus continuas irregularidades. Pues, frente a la historicidad heideggeriana, la interpretación materialista de la relación naturaleza-historia se basa en la recuperación del momento de temporalidad, de transitoriedad y de proceso. Por eso, la idea de una “historia natural” no es la construcción de una tercera figura intermedia junto a los conceptos de historia y de naturaleza, sino una indicación en la que ambos aparecen como opuestos dialécticos dirigidos a su mutua desmitificación, con el fin de superar tanto su habitual antítesis, como también la hipóstasis filosófica del ser y la historia en sentido ontológico.

4. *Metamorfosis de lo histórico paralizado en naturaleza: Lukács y el concepto de “segunda naturaleza”*

Los antecedentes de la formulación adorniana de los conceptos de “historia natural” y “segunda naturaleza” se encuentran en la filosofía de Lukács, aunque no en *Historia y conciencia de clase*, sino en la teoría estética y la crítica cultural de *Teoría de la*

⁵ Adorno, Th. W., “Ontologie und Dialektik. 1960-61”, *Nachgelassene Schriften*, Theodor W. Adorno – Archiv (ed.), Frankfurt a.M./Berlin, Suhrkamp, 2002, p. 85. En adelante, las obras que pertenecen a los *Nachgelassene Schriften* se citarán con las siglas NaS, seguidas del número de tomo y la página correspondiente.

*novela*⁶. Si bien Adorno concibe como problemáticas las formas de pensamiento estético que se desarrollan en esta obra, resalta su aportación para una filosofía de la historia basada en el fenómeno de la cosificación como expresión de la decadencia y el derrumbe del proceso sociocultural.

En el prólogo a la reedición de *Teoría de la novela* de 1963, que le sirve para matizar algunas de las cuestiones sostenidas con anterioridad, Lukács define el propósito de su obra como el intento de aplicar a los problemas estéticos los resultados de la filosofía hegeliana, resultados entre los se encuentra la historización de las categorías estéticas. Con esta indicación, analiza las diferencias que ve entre la epopeya y la novela, formas de la gran literatura épica, valiéndose del concepto hegeliano de “totalidad”. Si bien en la estructura de la epopeya ve un ejemplo de la totalidad armónica que se da en el mundo clásico entre lo exterior y la interioridad del hombre, la forma de la novela es el producto de nuevos datos históricos y filosóficos. Pues representa la desintegración de la totalidad que tiene lugar en el mundo moderno.

La distinción lukácsiana entre “mundo pleno de sentido” y “mundo de la convención” será destacada de manera especial por Adorno, pues expresa el deseo *históriconatural* de disolver la apariencia mítica de la realidad como ahistórica. Y es que, con la idea de *Naturgeschichte* no solo pretende poner de manifiesto el momento de mediación como correctivo dialéctico a la separación tradicional entre el ser histórico y el ser natural. Sino que, además, describe con ella la forma cosificada de la realidad histórica cuando se presenta como naturaleza. El fenómeno de la desintegración cultural y social, que impide su directa comprensión por parte de los individuos, convierte a los objetos históricos en signos paralizados e irrevocables. Y, por eso, ve en las categorías de la filosofía temprana de Lukács el intento de poner al descubierto la metamorfosis de lo histórico, en cuanto lo que ya ha sido, en naturaleza.

Sin embargo, Adorno no pretende presentar lo histórico como totalidad plena de sentido. Concebir la historia como *Naturgeschichte* no significa la construcción de una nueva metafísica de lo histórico, sino, al contrario, la exigencia de un cambio de perspectiva en la forma de interpretarlo. Trata de poner de manifiesto el verdadero carácter procesual y devenido de lo que se presenta como eterno. La idea de historia natural, que en adelante será comprendida como canon de interpretación materialista, pretende poner al descubierto las causas por las que se atribuye a lo histórico el carácter de “pseudonaturalidad”⁷. Pero, al mismo tiempo, insiste en la posibilidad de disolver

⁶ Para un estudio de la evolución del concepto de “segunda naturaleza”, véase Schmid Noerr, G., “Ein nicht-naturalistischer Begriff zweiter Natur”, en: Lutz-Bachmann, M. y Schmid Noerr, G. (1991), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen*, Frankfurt a.M., Nexus.

⁷ Una interpretación similar se encuentra en los trabajos de Arnason, J.P. (1976), *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekt*, Frankfurt a.M./Köln, Europäische Verlagsanst; Vidal Mayor, V., “Begriff der Aufklärung als Naturgeschichte” en Broese, K., Hütig, A., Immel, O. y Reschke, R. (2006), *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag; y Wiggershaus, R. (1996), “Antagonische Gesellschaft

la apariencia de la “segunda naturaleza” por medio de la dinamización de lo histórico mismo. Por eso, rechaza la solución lukácsiana de ver la historia como el movimiento de recuperación de la totalidad perdida. Lo que se puede leer en este rechazo es, en última instancia, la crítica a la concepción hegeliana de la historia que tiene presencia en las tesis de Lukács. Esto es, la idea de una historia que avanza, integrando sus antagonismos, hacia una identificación entre realidad y racionalidad. Ésta, al describir el proceso histórico como una totalidad superior repite, en términos metafísicos, las consecuencias del mundo alienado. Finalmente, Adorno recurre a la filosofía de Benjamin y a su visión de una historia que se ha desprendido del mito del progreso, para ofrecer categorías distintas que convierten el problema de la historia natural en un objeto de interpretación filosófica. Pues en ella, historia y naturaleza aparecen formando parte de una constelación dialéctica que, en su mutua complementación, ayuda a la desmitificación materialista de la realidad⁸.

5. *El Trauerspiel de Benjamin: historia y naturaleza como tránsito*

En 1925, Benjamin presenta *El origen del drama barroco alemán* con la pretensión de habilitarse en la Universidad de Frankfurt⁹. Si bien el trabajo es rechazado y no se publica hasta varios años después, sus tesis desempeñan un papel relevante en el proceso de elaboración de la teoría materialista adorniana¹⁰. Esto se puede observar tanto en su habilitación sobre Kierkegaard, como en sus conferencias de los años treinta, obras que, como se ha venido subrayando hasta el momento, esbozan las principales líneas de su dialéctica negativa. Además, el *Trauerspiel* será el tema de su primer seminario como

und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik” *Zeitschrift für kritische Theorie* 3, pp. 5-27.

⁸ Aguilera interpreta el paso de *La actualidad de la filosofía* a la formulación de la idea de *Naturgeschichte* como “salto decisivo (...) entre la descomposición y una lógica de la descomposición, entre la aparición filosófica del inconsciente freudiano y su elaboración filosófica, algo a lo que no es ajeno el elemento de autocrítica que contiene *Actualidad de la Filosofía*” (Aguilera, A. (1996), “El primer proyecto filosófico de Th. W. Adorno”, *Anales del Seminario de Metafísica* 30, p. 130).

⁹ Benjamin, W. (1972), “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Gesammelte Schriften*, vol. I-1, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Véase también: Lindner, B. (1985), “Habilitationssakte Benjamin”, *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein, Athenäum.

¹⁰ Esto no significa defender una disolución de las tesis del primero en las del segundo, planteamiento que se desprende de algunos textos de la literatura secundaria como, por ejemplo, el de la conocida obra de Buck-Morss. En alguna ocasión, Benjamin se quejaría de la utilización que hace Adorno de sus ideas “sin haber hecho suficiente referencia a la autoría original de los mismos” (Benjamin, W., 1966, *Briefe*, vol. IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 128 y p. 156). También Scholem expresó su malestar ante lo que consideraba un “sublime plagio” del *Trauerspiel* (Benjamin, W., y Scholem, G., 1980, *Briefwechsel, 1933-1944*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p.109).

Privatdozent en el semestre de verano de 1932. En estos trabajos persiste la voluntad de rescatar, junto a su valor estético o literario, el contenido histórico y filosófico del *Trauerspiel*. Y este contenido se convertirá en su modelo de interpretación filosófica concretado en una teoría materialista de la experiencia.

En el extenso prólogo del *Trauerspiel*, Benjamin no solo expone el método utilizado en sus investigaciones sobre el drama barroco, sino que, además, articula algunas de las premisas más importantes de su filosofía. Entre ellas destaca la distinción entre “conocimiento” y “verdad”, y la concepción del método expositivo de la filosofía frente a los rasgos comunicativos e instrumentales del lenguaje. Comprende el conocimiento como una forma de relación intencional entre el sujeto y las cosas, en el que los fenómenos son subsumidos bajo leyes conceptuales y acaban por perder su particularidad concreta. Por el contrario, la verdad representa un “estado no intencional del ser”, imposible de ser poseído por el sujeto y en el que las ideas se exponen a sí mismas. Por eso, ve en las “ideas” el auténtico objeto del discurso filosófico. La tarea de la filosofía consiste, pues, en restaurar la unidad originaria de las ideas y la fuerza “nominativa” de las palabras, pues éste es el lugar en el que la verdad es representada sin intencionalidad.

El “rescate del fenómeno” como tarea del pensar filosófico, con el que se distancia del sistema idealista tradicional, basado en la relación integradora del objeto por el sujeto, acerca a Benjamin a las premisas fundamentales de la fenomenología de Husserl. Pues éste entendía como el ejercicio de la *epoché* el abandono de la “actitud teórica” propia de las ciencias particulares que impedía el acceso a las cosas en sí mismas, frente al cual reivindicaba para la filosofía una actitud natural como forma de experiencia originaria. En el caso de Benjamin, se trata de una concepción distinta del conocimiento basada en una teoría de la “experiencia objetiva”, en la que los fenómenos no se encuentran integrados en una totalidad, sino que forman “constelaciones” en las que conservan su singularidad y autonomía. Por eso, pese a que el *Trauerspiel* parte de presupuestos fenomenológicos, lo hace para distanciarse críticamente de los métodos de Husserl. Pues, si bien en éste el proceso de conocimiento se entiende como fenómeno de la conciencia, en el caso de Benjamin, la atención se dirige al “peso específico de lo concreto”. Y es esto lo que le distingue, en opinión de Adorno, no solo de la fenomenología husserliana, sino del resto de filosofías de su tiempo contrarias al sistema idealista.

El ejemplo del *Trauerspiel* le sirve a Benjamin para explicar la relación constelativa que existe entre concepto e idea. Pues, al no ser resultado de englobar los dramas en un elemento común a todos, solo puede ser comprendido como idea, no como concepto ni como género literario. Pretende, así, rescatar su significado originario y sus momentos específicos frente a la tragedia clásica, evitando las degeneraciones que ha sufrido por parte de la crítica contemporánea. Entre estos momentos destaca la presencia de un concepto de historia y de temporalidad que caracteriza a los dramas barrocos como dramas de la inmanencia. Esta idea del *Trauerspiel* como “imagen abreviada del mundo” será el elemento a partir del cual se puede analizar la influencia de la filosofía benjaminiana sobre el concepto de *Naturgeschichte* desde una perspectiva materialista y dialéctica.

Pero, además, es necesario subrayar el papel de correctivo que ejerce esta idea benjaminiana sobre el exceso de idealismo que Adorno había diagnosticado en las tesis de *Teoría de la novela* de Lukács. Éste había mostrado la transformación del ser histórico en natural cuando el mundo social se presenta como extraño y enajenado al sentido. Las cosas se convierten en signos de la interioridad y, finalmente, lo nuevo histórico deviene “segunda naturaleza”, inexorable en un sentido mítico. Sin embargo, la posibilidad de un pensar histórico-natural depende no solo de abolir las interpretaciones ontológicas y metafísicas de la historia, sino también la comprensión mítica de la naturaleza. Se trata de disolver la concepción del ser natural como *horror* mítico, como ámbito de invariabilidad y de repetición. Por eso, finalmente, escribe Adorno: “si Lukács hace que lo histórico, en cuanto ha sido, se vuelva a transformar en naturaleza, con Benjamin se da la otra cara del fenómeno: es la misma naturaleza la que se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (GS 1, 358).

6. La mirada alegórica sobre la historia

La “alegoría” representa uno de los conceptos más importantes del *Origen del drama barroco alemán*¹¹. A diferencia de su comprensión distorsionada en la estética clásica y romántica como técnica de reproducción de imágenes, Benjamin pretende desarrollar una interpretación de lo alegórico como forma estilística por excelencia del Barroco. Trata de recuperar un concepto de alegoría no empobrecido que ponga de relieve la importancia de la temporalidad y la finitud. El protagonista del *Trauerspiel* es el soberano que ha de hacer frente a un destino catastrófico e ineludible que se abre ante él como expresión del derrumbe del mundo medieval. Por eso, comprende el *Trauerspiel* como alegoría, y la historia como su contenido concreto. En él se abre una experiencia distinta de la temporalidad basada en lo momentáneo de la naturaleza que se muestra y desaparece. Pero, también, en el “tiempo desgarrado” que provoca el lamento por la pérdida de sentido.

Benjamin recupera de los dramaturgos barrocos un uso específico de la alegoría para oponerla al modo simbólico de representación, basada en una relación de eternidad entre forma y contenido. A diferencia de la representación simbólica, la alegoría en el *Trauerspiel* quiebra esta relación armónica y presenta, en su lugar, a la naturaleza y a la historia de una forma distinta, como ruina y desmoronamiento. Y si aquí la *transitoriedad* se entiende como momento que diferencia la perspectiva alegórica de la simbólica, para Adorno se convierte en una categoría fundamental para comprender los momentos de mediación que detecta entre la imagen lukácsiana del “calvario” como expresión

¹¹ Para una introducción a la alegoría como concepto clave en estos trabajos, véase Naeher, J. (1977), *Walter Benjamins Allegorie: Begriff als Modell. Zur Konstitution philosophischer Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Klett-Cotta; y Lindner, B., “Allegorie”, en Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.), (2000), *Benjamins Begriffe*, 2 vols., Frankfurt a.M., Suhrkamp.

de lo histórico paralizado en naturaleza, y la benjaminiana de una naturaleza marcada por la catástrofe. Pues lo transitorio es el lugar donde se expresa en mayor medida la relación dialéctica entre historia y naturaleza. Bajo la mirada alegórica desaparece la imagen de la naturaleza como representación armónica y repetitiva de lo real, y se convierte en “tránsito eterno”, es decir, en histórica y discontinua. La naturaleza porta en sí el momento de lo histórico y, de forma similar, aquello que aparece bajo la forma de segunda naturaleza, ese “mundo de las convenciones”, se revela como histórico y transitorio. De esta forma, aquí quedan expuestas las bases sobre las que Adorno construye su programa; a saber, la interpretación dialéctica de los signos concretos de la historia como naturaleza, y los rasgos aparentemente míticos de lo natural como historia.

En el seminario dedicado al *Trauerspiel* que imparte en la Universidad de Frankfurt a comienzos de los años treinta, Adorno discute alguno de los temas principales de la filosofía benjaminiana, como las nociones de “intención” y “verdad”, la relevancia de lo fragmentario o, muy especialmente, el concepto de “imagen mítica”¹². Ya en su habilitación había hecho alusión al trabajo de Benjamin sobre *Las afinidades electivas* de Goethe y a la relación ahí expuesta entre mito y verdad. En su sentido originario, el mito no solo expresaba el destino ciego que se cierne sobre lo nuevo y que lo reduce a lo siempre-igual, sino también la posibilidad de resistir a esta reducción. Por eso, frente a la concepción platónica, Adorno verá en el concepto benjaminiano de “imagen mítica” un modelo materialista de rehistorización de lo mítico¹³. Esta idea muestra la continuidad de las tesis presentes en el proyecto adorniano de la *Naturgeschichte* con los trabajos preparatorios de la *Dialéctica de la Ilustración*, que elabora junto a Horkheimer; pues, como ambos sostienen en sus discusiones de los años treinta en torno a la dialéctica materialista, en el mito no solo se encuentra una confirmación del sometimiento del individuo a la naturaleza comprendida como *maná*, sino también, y lo que es más importante, la posibilidad real de su salvación. Este momento representa, en última instancia, el potencial histórico y dialéctico que cifra en el ser mítico-natural. Pues las imágenes míticas son concebidas como históricas allí donde se transforman dialécticamente, y el mundo se vuelve más mítico donde más pretende exponerse como histórico.

¹² La transcripción del seminario está publicada con el título: “Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Frankfurter Adorno Blätter* (1992), IV, München, text + kritik, pp. 52-77.

¹³ Define “la conciliación del mito” como el tema principal de la filosofía benjaminiana. Sin embargo, será en el concepto de “imagen dialéctica” del libro de los *Pasajes* donde se distancia de los planteamientos benjaminianos. En una carta a Horkheimer alude a los problemas que encuentra en este trabajo, y señala como el más significativo “la restricción en la formulación de pensamientos teóricos en comparación con el enorme tesoro de citas y extractos. Esto queda explicado en parte por la idea (problemática en mi opinión) que formula explícitamente como “puro montaje”. Es decir, como la creación a partir de la yuxtaposición de citas, de manera que la teoría surge sin necesidad de ser insertada como interpretación” (Adorno, Th. W./Horkheimer, M., 2005, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp).

7. Una lectura micrológica sobre la historia: la lógica del desmoronamiento

Adorno incorpora en su programa materialista la noción benjaminiana de “alegoría” como categoría de pensamiento, algo que le sirve para matizar las posiciones de Lukács. Y es que mientras que éste permanece anclado en la terminología idealista al conectar el problema de la falta de sentido con su deseo de restaurar la totalidad perdida, Benjamin dinamiza la “segunda naturaleza” al comprenderla como *transitoria* y poner de manifiesto los momentos históricos que la determinan. Insistirá, por tanto, en la relevancia significativa de lo particular y fragmentario. Con él, Adorno descubre en el lenguaje alegórico la posibilidad de un tipo distinto de experiencia que ahonda en los “signos de la transitoriedad” y que, en última instancia, afecta a la forma de comprender la filosofía misma.

Benjamin opone a la concepción tradicional de la filosofía como sistema, el tratado y la exposición. El pensamiento abandona la pretensión sistemática de reducir lo distinto a sus estructuras para, en su lugar, permanecer en la cosa misma. A esta forma de exposición de los fragmentos le corresponde, pues, una “técnica micrológica” de lectura contraria a la deducción sistemática y a la búsqueda de un primer principio. Pues en ella cree posible recuperar una práctica filosófica cuya tarea es la de la redimir aquellos sentidos que han quedado pendientes u olvidados, y que retoman manifestándose en los fenómenos y reclamando su valor de verdad, no como partes desintegradas de un todo social, sino referidos a su singularidad concreta.

Adorno asume de Benjamin el interés por un procedimiento micrológico capaz de leer los fenómenos en el instante de su desmoronamiento. Es importante destacar aquí el error que supondría comprender esta “lógica del desmoronamiento” como un diagnóstico pesimista de la situación de lo real. Se trata, por el contrario, de una toma de conciencia de las nuevas posibilidades que abre la ruina alegórica para rehabilitar la “segunda naturaleza”. Por eso, no existe un lamento por la pérdida de sentido ante la constatación de la experiencia desintegradora de lo moderno, sino el reconocimiento de las múltiples posibilidades que ello conlleva. La mirada benjaminiana sobre la transitoriedad se convierte para Adorno en la base desde la que elaborar una teoría de la experiencia no reducida, distinta tanto del primado idealista del sujeto como del empobrecimiento del objeto por parte de las escuelas positivistas. En esa teoría, lo fragmentario y escindido se convierte en portador de un significado que procede de las figuras de lo real. Y Adorno verá en ella los motivos fundamentales de una dialéctica no espiritual, sino materialista, basada en la interpretación históriconatural de los fragmentos en los que se muestra la realidad.

La idea de *Naturgeschichte* aparece como canon interpretativo y materialista en el que cada escritura cifrada en lo más pequeño se comprende como hilo conductor de significaciones objetivas. Ella no solo propone abrir las figuras enigmáticas de la realidad, sino encontrar en ellas mismas la posibilidad de su transformación. En otras palabras, la interpretación filosófica consiste para Adorno en “transformar la materialidad en alegoría”, para descubrir en ella un ensamble histórico-natural que contradiga su pretensión de eternidad y totalidad. La expresión alegórica es caracterizada, de este

modo, como forma de escritura enigmática de lo concreto, cuya estructura se asemeja a los jeroglíficos sobre los que se opera siguiendo la lógica interna de los materiales.

8. Historia y secularización de la melancolía

Adorno coincide con Benjamin en la afirmación de que cada idea contiene una “imagen abreviada del mundo”, pero dará un paso más al entenderla como expresión del deseo de ir más allá de la apariencia de inmediatez y de totalidad. El problema de la rehabilitación de lo paralizado constituye, como se ha visto, el postulado principal de la historia natural: la metamorfosis de lo histórico detenido en naturaleza. Pues, al igual que Benjamin buscaba despertar lo transitorio que se oculta en lo petrificado, para Adorno la dinamización de la segunda naturaleza hace posible superar su cosificación. Por eso, es la atención a la realidad histórica, que acontece bajo la forma de ruina y escombros, y la búsqueda inmanente de las causas que la han originado, lo que finalmente posibilita su transformación. Este momento de negatividad es el lugar crítico de su filosofía materialista, pues el gesto transformador del enigma (que se da en la confluencia de lo histórico y lo natural) está acompañado también por el impulso hacia su revocación.

Teoría de la novela había planteado el movimiento de la historia hacia una totalidad cerrada, pues veía en la unidad perdida la causa de la situación de desamparo. Con ello, Lukács reemplaza la mitología de la “segunda naturaleza” por unas nuevas, las de totalidad histórica y progreso. Frente a esta concepción escatológica de lo histórico, Benjamin insiste en los momentos de discontinuidad que se dan en el interior de la historia cuando no solo se apela a una naturaleza transitoria, sino también a una historia entendida como ruina y decadencia. Adorno reclama una *radicalización* de los presupuestos benjaminianos, pues “los planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino solo como interpretación de la historia concreta” (GS 1, 358). Esto no solo significa ver el ser natural en el momento de su desmoronamiento, sino también oponer a lo histórico total las discontinuidades de la facticidad concreta. De esta forma, la mirada alegórica hace desvanecer el mito de la historia como avance y como progreso, pues le opone la del mundo como “calvario” y tránsito eterno.

A diferencia del drama religioso que representa el curso de la historia como salvación y redención, el *Trauerspiel* abandona el ideal de esperanza en un tiempo final y, en su lugar, pone de manifiesto una ineludible y radical inmanencia. Una inmanencia que aparece, además, como contrapunto de la escatología y de cualquier sentido metafísico de lo histórico. La apelación lukácsiana a la totalidad histórica se sustituye en el *Trauerspiel* por la radicalidad de lo inmanente, de manera que la esperanza barroca renuncia a cualquier tipo de escatología para aceptar la catástrofe natural como inevitable. Por eso, su resultado es el sentimiento melancólico, que “emerge de las profundidades mismas del reino creatural” cuando la redención es imposible. La relación entre temporalidad e historia que se desprende de la mirada melancólica no desemboca en una negatividad absoluta o en un nihilismo paralizante. Pues si se admite

la posibilidad de redención, ésta ha de residir en esta misma fatalidad. Aquí ve Adorno un ejercicio secularizador de la melancolía, que pretende hacer suyo como momento específico en la construcción de su planeamiento materialista.

La utopía de la redención y la esperanza aparecen como consecuencias de la aspiración materialista a leer alegóricamente los fragmentos de la historia y la naturaleza, pues solo en sus grietas es posible vislumbrar el instante de su salvación. En la mirada del melancólico se encuentra contenido también el poder de la redención y de la transformación. Con Benjamin, ve en las ruinas no solo los signos de la descomposición y la prueba de la falsedad del progreso histórico como *continuum*, sino también las huellas de la esperanza. Ellas se muestran como historia viviente coagulada. De ahí que la redención se comprenda, de nuevo, como una forma de “despertar”. El “despertar de lo cifrado” se entiende ahora como el despertar de la indiferencia que estas ruinas provocan en las distintas teorías del progreso histórico.

El rechazo del concepto de historia hegeliano que pervive, en última instancia, en la filosofía de Lukács, supone distanciarse también de una concepción teleológica y optimista de lo histórico, que oculta la catástrofe bajo el progreso de lo nuevo. Pues al apelar a la totalidad de significado perdida olvida el componente crítico-negativo del concepto de naturaleza que sirve como correctivo a las implicaciones ideológicas ocultas en la noción de progreso histórico. Entre estas implicaciones se encuentra la justificación del sufrimiento. Solo la lectura de los antagonismos y de las brechas de la historia puede servir como contrapunto a la pretensión de unidad sistemática, para mostrar en ella la esencia misma del sufrimiento y la injusticia. Por eso, Adorno asume como tarea propiamente materialista el reconocimiento de lo que se ha desmoronado y no ha podido resistir en el proceso histórico con el fin de darle expresión.

En el *Trauerspiel*, la historia se convierte en texto incompleto, pues en sus ruinas prevalece una escritura que “habla de todo lo que desde el principio tiene la historia de intempestivo, de doloroso y de fallido”. La consideración de la historia con expresiones como *facies hippocratica* o “calavera” realza la coexistencia entre la historia natural y la historia del dolor, entre lo físico mortificado y el mundo en ruinas, consecuencia de la propia condición creatural del hombre. Sin embargo, esto no significa interpretar el sufrimiento como esencia de la historia, sino adoptar como tarea una radicalización de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual. La utopía materialista no solo ve en las ruinas el lugar en el que la teoría del progreso queda desmentida. Como destacará Adorno, el dolor y el sufrimiento, comprendidos también como formas de desmoronamiento, cuestionan la filosofía de la identidad al poner de manifiesto aquello que se resiste a ser identificado. Además, solo en ellos cree posible fijar un lugar de redención, cuando logre rehabilitar la historia que permanece coagulada en ellas. Pues, como dirá años después, la dialéctica negativa y materialista ha de insistir en sus objetos endurecidos, para recuperar en ellos sus potencialidades inmanentes que les han sido arrebatadas.