

# El lenguaje en la Teoría Crítica.

Language in Critical Theory

**Sergio Sevilla**<sup>1</sup>

Universitat de València, España

Recibido 8 septiembre 2023 · Aceptado 7 diciembre 2023

## Resumen

El artículo elabora la tesis de que las aportaciones de Benjamin y Adorno realizan su propio "giro lingüístico", diferenciado de la tradición analítica, tanto como de la hermenéutica y de las filosofías de la conciencia. Compara la concepción del lenguaje de Benjamin con la de Adorno, y valora la apropiación que realizan de Schlegel y Freud. Adorno rechaza entender la *Deutung* como reconstrucción de un hipotético sentido de la realidad, puesto que falsea a su juicio nuestra experiencia del sinsentido estructural en las sociedades contemporáneas que tiene su expresión en ciertas obras de arte de las vanguardias. Para captar su verdad introduce la noción de "imagen dialéctica".

*Palabras clave:* Transcendental; Giro lingüístico; Imagen dialéctica, Teoría Crítica.

## Abstract

The article elaborates the thesis that the contributions of Benjamin and Adorno carry out their own "linguistic turn", differentiated from the analytical tradition, as well as from hermeneutics and the philosophies of consciousness. It compares Benjamin's conception of language with that of Adorno, and assesses the appropriation they make of Schlegel and Freud. Adorno refuses to understand the *Deutung* as a reconstruction of a hypothetical sense of reality, since it fails to grasp the experience we make of structural nonsense in contemporary societies that has its expression in certain works of art of the avant-garde. In order to capture the truth of it, he introduces the notion of "dialectical image".

*Keywords:* Transcendental; Linguistic turn, Dialectical image; Critical Theory.

1. Sergio.Sevilla@uv.es

## 1 · Introducción

**El telos de la filosofía, lo abierto y no asegurado, su libertad para interpretar los fenómenos con los que se enfrenta sin armadura, es antisistemático. (...). Pero la necesidad sistemática: la de no contentarse con los *membra disiecta* del saber [...] fue alguna vez algo más que la pseudomorfosis del espíritu (Adorno 2020 238).**

Me propongo defender y concretar la tesis de que, al abandonar la estrategia kantiana de una lógica trascendental, la teoría crítica –aquí representada por las aportaciones de Benjamin y Adorno– lleva a cabo su propio “giro lingüístico”, alejado de lo que por eso se entiende en la tradición analítica, tanto como del modo de proceder propio de las filosofías de la conciencia.

No se trata de refutar una simplificación del problema como la que plantearía a la filosofía la necesidad de optar entre la conciencia o el lenguaje como terreno para sus análisis. Lo que intento es conceptualizar, desde la concepción del lenguaje que Benjamin y Adorno formulan en diálogo con Schlegel y con Freud, la función que adquiere la consideración del lenguaje para la teoría crítica. Esa función cumple la *Deutung* que Adorno rechaza entender como interpretación que reconstruye el sentido correspondiendo a un hipotético sentido de la realidad. La investigación de la verdad en términos de sentido falsea la experiencia del sinsentido estructural en las sociedades contemporáneas que tiene presencia significativa en ciertas muestras de las vanguardias literarias. Frente a una hermenéutica que se legitima por la comprensión del sentido, procedente de la lectura heideggeriana de Dilthey, el análisis de lo inconsciente presenta un constructo filosófico que accede a lo conflictivo de lo real descifrando el lenguaje que lo expresa.

La posibilidad de hablar de “figuras inconscientes de la conciencia” (Vidal 2021 194) expresaría una tensión entre las nociones de *conciencia* (Hegel) y de *inconsciente* (Freud) que solo puede evitarse en términos de una filosofía lingüística que las articule entre sí, sin reducir la una a la otra. Así entendida, la interacción no se instaura en términos de una traducción entre lenguajes con sentido, sino como desciframiento del inconsciente por la

conciencia, y nunca es exhaustiva. Por eso ha de articular la imagen con el concepto.

El modo crítico del proceder filosófico como interpretación (*Deutung*) se aleja de la hegeliana “ciencia de la experiencia de la conciencia” al proponer un modo de proceder constructivista para la filosofía, y en la misma medida se aleja del análisis filosófico al colocar en el centro de su propuesta la noción de “*imagen dialéctica*”. Solo si se adopta ese punto de vista se hace inteligible la frase que Adorno dirige a Benjamin en forma de tesis: “Las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exacta, detenidas en el momento de la indiferencia entre muerte y significación” (Adorno 1998 122).

Las diferencias sobre la *Deutung*, sin embargo, están conectadas con el respectivo modo de concebir su conexión con el tiempo histórico. La crítica por Benjamin de los límites de la noción kantiana de experiencia está vinculada al hecho de que excluya la conexión con la verdad de la experiencia del arte o de la religión.

En el caso del arte, se trata de que la racionalidad del saber de experiencia no dependa de la elección de un modelo de lenguaje, el de la teoría de Newton u otro cualquiera, sino de su capacidad para elaborar (*durcharbeiten*) la experiencia lingüísticamente. Un paralelismo con Hegel en su modo de ampliar el concepto kantiano de experiencia queda corto en cuanto a la extensión y pluralidad con que Benjamin concede al lenguaje como condición de posibilidad de toda experiencia cuando afirma: “Hay una lengua de la escultura, de la pintura, de la poesía [...]. Para el conocimiento de las formas artísticas es válida la tentativa de concebirlas a todas como lenguas y de buscar su relación con lenguas naturales” (Benjamin 1970 152). Con ello, el dualismo kantiano entre una forma lógico-trascendental y un contenido de la experiencia pasivamente recibido se transforma en un lenguaje siempre en actividad creativa que configura y expresa una experiencia que, sin él, no llegaría a serlo de modo pleno. La condición de posibilidad de un conocimiento de experiencia es su configuración en uno de los lenguajes propios de la cultura.

En el segundo caso, considera Benjamin que por lo que se refiere a la noción de “*experiencia religiosa*” es necesario tener en cuenta que exclu-

ye la por otra parte antinómica noción de experiencia de lo trascendente al mundo:

**La filosofía parte del supuesto de que en la estructura del conocimiento se encuentra también la estructura de la experiencia, y de que corresponde extraerla de ella. Esa experiencia comprende también a la religión –a saber: a la verdadera religión– donde ni Dios ni hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino donde esa experiencia reposa en un conocimiento puro a partir de cuya esencia la filosofía solo puede y debe pensar a Dios. (Benjamin 1970 12)**

Falta, en cambio, un tratamiento explícito de la dimensión histórica de las figuras de la conciencia, que se relaciona con una concepción del tiempo claramente opuesta a la de la dialéctica idealista, y que Benjamin formula en conexión explícita con la cábala en las tardías *Tesis de filosofía de la historia*. Al conectar la idea de emancipación del género humano con la de redención desvincula a la primera de su carácter de producto de la acción histórica de los hombres y la conecta con un tiempo-ahora que acaece con independencia de esa acción. Es la mayor proximidad de Adorno al planteamiento hegeliano lo que le permite evitar la confusión, que reprocha a Benjamin, entre un momento crítico emancipatorio y un momento mítico-originario que equipara la progresión a la regresión. Tal vez la crítica de la concepción del progreso en la historia haya tenido esa consecuencia que Adorno piensa que desvirtúa la teoría crítica.

El sentido de subrayar esa discrepancia viene marcado por la hipótesis de que si la crítica adorniana tiene razón al señalar que para Benjamin no está suficientemente clara la separación entre mito y emancipación o, dicho literalmente que “bajo la mirada mítica y no dialéctica, la de la Medusa, el momento subjetivo de la dialéctica se petrifica” (Adorno 1998 118), la teoría crítica ha de valorar el carácter histórico de los lenguajes en su teoría, y su conexión con la concepción de tiempo histórico. Si la leemos así –y solo si lo hacemos– también puede decirse que la *Deutung* freudiana de los sueños está en la estela de la cábala, lo cual no significa que el psicoanálisis pueda reducirse a ella. Lo que importa es su concepción evolutiva y no-dualista del tiempo. Analizaré esta propuesta interpretativa al hilo de mi lectura de

los escritos juveniles de Benjamin. La presencia de estos en la concepción del lenguaje de Adorno ha de distinguir dos momentos. En el primero, sus escritos juveniles parecen motivar la reflexión de Adorno sobre el lenguaje; en el segundo, en cambio, es Adorno quien formula reparos a su manera de entender las imágenes dialécticas en su borrador de los *Pasajes*.

## 2 · La función del lenguaje en el diálogo crítico con Kierkegaard

El escrito sobre Kierkegaard ocupa un lugar destacado en la filosofía lingüística de Adorno. Su segundo capítulo lleva a efecto la crítica de Adorno a una filosofía que sitúe en la base la perspectiva del existente humano, incluso si, como es el caso en Kierkegaard, “la subjetividad no aparece como el contenido de la ontología sino como su escenario” (Adorno 2006 34). El existencialismo filosófico no es consistente ni siquiera en la obra de Kierkegaard puesto que “la imagen arcaica de la escritura en la que la humana existencia está registrada, expresa más que la mera existencia del existente” (Adorno 2006 34). Ese plus de expresividad depende de la escritura como tal y en Kierkegaard aparecen ejemplos del excedente que le da esa prioridad filosófica: la distancia entre su “actividad personal” y el uso de los seudónimos que reclaman atención mediante lo que llama su “irónica atención”. El escenario de la escritura es ya el de una tensión entre lo subjetivo de la acción y la autoría del texto que reclama, incluso mediante el uso de seudónimos.

Lo único inalterable, el texto, se convierte en “escritura cifrada” por los cambios históricos habidos entre él y el lector. Si no hay sentido compartido entre ambos –como supone la hermenéutica– el recurso a una experiencia originaria en que fundamentar la comprensión es ilusorio. La reducción del valor del texto al mensaje explícito del autor oculta el contenido no deliberado que, no obstante, contiene para un lector que eventualmente filosofe con el martillo. Para interpretar críticamente hay que incorporar la denuncia de la ideología, que practica Marx, junto con la interpretación de sinsentidos superficiales, que lleva a cabo Freud y también el modo de filosofar con el martillo que pide a su lector Nietzsche. No hay reducción posible a la noción de *existente*. Incluso para Kierkegaard, descifrar la escritura se convierte en una actividad parecida a la de resolver el crucigrama en el periódico del do-

mingo. Y ahí comienza el trabajo de la *Deutung* que, para el lector, es una actividad de construcción de conocimiento.

A poco que meditemos estos ejemplos nos encontramos con que “lo oculto por excelencia es comunicado en la cifra. Como toda alegoría –según la interpretación de Benjamin– la cifra no es significado, pero no es tampoco mero signo; contiene la expresión de una experiencia. Ni pertenece al dominio de los arquetipos ontológicos ni se deja reducir a determinaciones intrahumanas. Ella constituye un dominio intermedio” (Adorno 2006 36), que ocupa el lenguaje cifrado y que impide convertir la prioridad del lenguaje para la reflexión filosófica meramente en un “giro lingüístico” que lo coloca en el lugar que tenía en el periodo moderno la conciencia. Lo que excede a la conciencia (no solo lo inconsciente; también los efectos activos de las estructuras sociales objetivas) sobrepasa también al significado intencional del lenguaje. El resultado de esa elección de escenario para la reflexión obliga a alterar de forma importante la dialéctica –en su vertiente cognitiva y en la ontológica–, a la vez que replantea la demarcación entre la teoría y la acción. Por eso afecta de un modo decisivo al estatuto y al modo de proceder propios del discurso filosófico.

Para repensarlo sigue Adorno el itinerario recorrido por Kierkegaard, a través de algunos autores del idealismo alemán, en su intento de reformular nociones clásicas como sujeto/objeto, ‘historia’, ‘sentido’, ‘verdad’ y ‘dialéctica’. Su posición sobre la ruptura existente entre la escritura y quien la lee como una guía para su experiencia actual marca, no obstante, una importante diferencia con Kierkegaard que tiene su núcleo en la denuncia por Adorno de que su ontología “está llena de supuestos teológicos; no es una antropología que se baste a sí misma” (Adorno 2006 36). Para este, en cambio, “solo la historia ha cavado el foso entre la cifra ilegible y la verdad misma” y, por tanto, el acceso a la verdad para una filosofía actual no puede depender ni de una ontología ni de una antropología. La interpretación no atribuye un sentido a lo real, ni lo convierte en una suerte de universal antropológico<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Resulta de ello un esclarecimiento histórico-filosófico de algunos motivos que él toma como líneas maestras de lo que es actual en la filosofía. Tomaré como su tesis central, la ya citada: “[...] la cifra no es mero signo, sino expresión. Ni pertenece al dominio de los arquetipos ontológicos ni se deja reducir a determinaciones intrahumanas” (Adorno 2006 36). La afirmación contiene, a mi parecer, algunos puntos oscuros que conviene aclarar.

Descartado el ejercicio de una interpretación que se fundamente en el supuesto de que la experiencia del mundo está organizada de acuerdo con el sentido, asociada al idealismo y, sobre todo, no justificable en y por la experiencia, puede seguirse a Adorno en la afirmación de que “Kierkegaard sabe de antemano que la ontología está oculta a la *ratio*”, sus análisis de afectos tales como la angustia o la desesperación no tienen un estatuto primordialmente psicológico sino que valen como “reflejos de la ontología”, es decir, como indicios cifrados de la experiencia de la carencia de sentido<sup>2</sup> (Adorno 2006 37). El crítico de Hegel no escapa a una traslación del análisis de la existencia a términos de una dialéctica que la lee como un texto cifrado que expresa el sinsentido de ciertas experiencias.

La reformulación de la dialéctica se deriva de abandonar su interpretación en términos del par “sujeto/objeto” que Adorno analiza a partir del supuesto de que “lo que Kierkegaard denomina descomposición de las relaciones fundamentales de la existencia humana es, en el lenguaje filosófico de su época, la alienación del sujeto y el objeto” (Adorno 2006 37). Es interesante analizar la forma en que la dialéctica sujeto-objeto en la teoría de la alienación, característica en Hegel del mundo moderno, al interpretarse como texto cifrado se desprende de su dinámica hacia una síntesis superadora, es decir abandona el esquema de la dialéctica afirmativa. Se convierte en una antinomia sin salida que afecta, justamente, al sentido: “Kierkegaard concibe contradictoriamente el sentido como algo que recae radicalmente en el yo, en la pura inmanencia del sujeto, y a la vez como trascendencia perdida, inalcanzable” (Adorno 2006 38). La antinomia dialéctica da lugar a entender la angustia o la desesperación como síntomas cifrados expresivos de una alienación que ha de ser interpretada no solo con el lenguaje del concepto.

Tal vez el análisis de esos afectos pueda ser tomado como ejemplo para la construcción de imágenes dialécticas, si lo entendemos desde “la interpretación crítica de Kierkegaard” que Adorno nos propone. Pero su aportación a nuestro tema consiste en la diferencia entre *signo* y *expresión* con que

<sup>2</sup> Adorno por su parte interpreta esos indicios como expresivos de la alienación que caracteriza la experiencia en las sociedades actuales: “Lo que Kierkegaard denomina descomposición de las realidades fundamentales de la existencia humana es, en el lenguaje filosófico de su época, la alienación del sujeto y el objeto. De esta alienación tiene que partir la interpretación crítica de Kierkegaard” (Adorno 2006 37).

caracteriza la *cifra*. En ese sentido se entiende la afirmación de que la cifra no se deja reducir a *determinaciones intrahumanas*, es decir, ni se reduce a la interioridad del sujeto ni es un rasgo genérico de carácter antropológico. Tal vez por eso hayan de entenderse como enigmas a descifrar filosóficamente. Y tal vez también por eso se puede aceptar que “el ocultamiento de la ontología la cifra no son en verdad determinaciones para el hombre natural” (Adorno 2006 38); esto es, no son propias de un ser humano caracterizado como ser histórico y concebido sin postular una dimensión sobrenatural. La lectura inmanente a la historia del ser humano permite cambiar algunas nociones de la hermenéutica clásica: “Mientras que, según toda doctrina integralmente teológica, el significar y el significado se unen en la palabra simbólica, en Kierkegaard el «sentido» se separa de la cifra en el texto” (Adorno 2006 38).

Ese carácter central reconocido a la “escritura cifrada” permite a Adorno afirmar que “Kierkegaard ni es un filósofo de la identidad ni reconoce un ser positivo trascendente a la conciencia”. Basta con ello para comprender que la noción de “dialéctica” no es ya la immanente a la interioridad propia de Kierkegaard, ni tampoco la ley formativa de la sustancia-sujeto que culmina en saber absoluto superando toda negatividad. La dialéctica pasa a ser la elaboración del desgarramiento que produce la ruptura entre una escritura cifrada y un sentido que no se identifica ni con la realidad social ni con la interioridad. Ello hace inteligible el contenido de la tesis según la cual “toda crítica filosófica es hoy posible como crítica lingüística” (Adorno 2006 338), y de la invitación “la filosofía tiene que volverse hacia la unidad de lenguaje y verdad” (Adorno 2006 339), todo un tránsito para la reflexión filosófica desde la dialéctica de la conciencia hacia la interpretación del lenguaje. El paso entre una y otra está franqueado por la interpretación que Benjamin hace de la noción de “alegoría”.

### **3 · Las Tesis sobre el lenguaje del filósofo**

Los editores alemanes de la *Obra Completa* hablan de las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* como un escrito que parte de “la prehistoria de la filosofía de Adorno” y ofrecen dos caracterizaciones que me parecen acertadas. La primera sitúa el escrito en lo que llama “la transición de la filosofía de Adorno

desde el idealismo trascendental al materialismo” y añade “si se quiere dar nombres, con el distanciamiento de Cornelius y la aproximación a Walter Benjamin”; de esta “aproximación” da los siguientes datos:

**Es cierto que Adorno conocía a Benjamin desde 1923, y que había leído tanto el trabajo sobre las afinidades electivas de Goethe, como *El origen del drama barroco alemán* antes de su publicación, pero la honda influencia del pensamiento de Benjamin en su propio pensamiento solo parece haberse hecho efectiva entre 1927 [...] y 1931” en los *Escritos tempranos* que, en opinión de los editores, “anticipan y [...] forman pareja con la *Dialéctica negativa*. (Adorno 2010 338, 339)**

La aproximación a la concepción del lenguaje de Benjamin que, según Tiedemann, separa a Adorno de la concepción neokantiana de la crítica, queda justificada en la argumentación que encontramos en el trabajo del primero “Sobre el programa de filosofía futura” escrito por Benjamin en 1917, inmediatamente después de su reflexión “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en 1916. Había iniciado su propio camino hacia el lenguaje una década antes de las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*. Carece de interés teórico una hipotética cuestión sobre las influencias entre ellos; lo que cuenta aquí es la elaboración con que reformula Benjamin el programa crítico trascendental kantiano en términos de una filosofía lingüística, en la estela de Hamann, Herder y el romanticismo temprano de Schlegel. La estrategia de Benjamin le lleva a privilegiar el lugar del lenguaje en la elaboración de la experiencia de un modo tal que le permite prescindir de la superación hegeliana del idealismo trascendental. El alcance de esta operación teórica ha de medirse por el precio que impone a la nueva noción de “crítica” el hecho de abandonar una teoría normativa de la razón. Lo que acaba por diferenciar sus respectivos modos de proceder es –o eso pretendo mostrar– una noción de experiencia que, en Benjamin, no es tributaria de la *Fenomenología del espíritu* y, en Adorno, lleva a pensar a fondo la dialéctica en términos que renuncian a la salida de las contradicciones. Tal vez en ello

reside la diferencia de fondo sobre la textura lógica de los procesos históricos que Adorno detecta en la carta de 1935.

En Benjamin, la tesis del carácter esencialmente lingüístico de la experiencia amplía el espacio trascendental de la reflexión: “Un concepto de experiencia alcanzado en una reflexión sobre su esencia lingüística, permitirá elaborar un concepto de experiencia correspondiente, que permitirá abarcar regiones cuya sistematización efectiva Kant no logró” (Benjamin 1970 16). Lo no previsto en ella es el orden lógico que habrá de tener, o no, ese nuevo espacio de experiencia. Es el problema que Adorno resuelve al adoptar la perspectiva de la dialéctica como articulación lógica del tiempo.

El único teórico del lenguaje citado por Benjamin en el texto que comentamos –y en otros de sus textos juveniles– es Hamann, cuya influencia sobre autores como Schlegel o Herder justifica que haya que señalar su incidencia sobre algunas tesis de Benjamin acerca del significado o de la traducción, e incluso sobre la función expresiva que caracteriza al lenguaje, que no es reductible a la hipotética función de corresponder a los estados de cosas en el mundo. Ello hace posible considerar el lenguaje de la obra de arte como una “entidad indisoluble, orgánica” y la afirmación de la verdad del arte.

La presencia de Hamann facilita a Benjamin la sustitución, en el programa de filosofía futura, de la lógica trascendental kantiana por una filosofía del lenguaje que acepta algunas tesis básicas de su escrito *La metacrítica sobre el purismo de la razón pura* al declarar “al lenguaje, el único, primero y último, instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso” (Hamann 1993 38). A ello añade Hamann esta crítica al pensamiento de Kant: “Ciertamente debería inferirse de tal cantidad de juicios *analíticos* un odio *gnóstico* a la materia, así como un amor *místico* a la forma” (Hamann 2021 131). El viraje hacia el lenguaje pone en cuestión la dualidad materia/forma, y propone con ello una salida no hegeliana al kantismo. En la misma dirección opera la obra de Herder al que Benjamin cita en varios momentos de *El origen del drama barroco alemán*.

La opción por una dimensión expresiva del lenguaje, más allá de la estructura lógica de los juicios sintéticos a priori, es la adoptada por Schlegel para no volver a una metafísica de la cosa-en-sí. En las *Ideas*, tercer grupo de fragmentos publicados en 1800, la relación entre las formas diferentes de nuestras experiencias y el modo en que se expresan en las diversas formas de

lenguaje. El fragmento 150 establece una estrategia claramente postkantiana cuando afirma que “El universo no puede ser explicado ni comprendido, sino simplemente contemplado y revelado” (Schlegel 2011, 136 137).

Aquello que no puede “ser explicado ni comprendido”, en última instancia la cosa-en-sí como fundamento de la experiencia de multiplicidad a la que organiza como unidad, ha de abrir un acceso, contemplación y/o revelación, que impida una lectura dogmática de la cosa-en-sí pero permita un acceso en que el lenguaje exprese esas dimensiones de la experiencia humana que exceden al sistema categorial del juicio científico. Las categorías dejan de ser la “clave de toda experiencia posible” posibilitando la elaboración de la experiencia de esas otras dimensiones de la realidad en términos del lenguaje de experiencia artística y religiosa. Las nociones de “Dios”, o de “libertad”, no son solo postulados de una razón práctica que guíe la conciencia puesto que hablan de experiencias –por tanto, immanentes– que son expresadas, o reveladas, o contempladas, en los lenguajes del arte y de la religión producto de la cultura. El fragmento 147 vincula esas experiencias a la libertad “Todo aquello que el hombre libre constituye de modo absoluto, y a lo que el hombre que no es libre refiere todo, eso es su religión” (Schlegel 2011 136); poco más adelante, el fragmento 151 aclara que “la religión puede aparecer en todas las formas de sentimiento”, de las que propone ejemplos como “la ira salvaje y la pena más dulce, el odio devorador y la risa del niño” (Schlegel 2011 137).

El fragmento 149 propone una interacción entre la religión, el arte y la filosofía que no comparten la perspectiva teórica del hegelianismo: “Sin poesía, la religión se vuelve oscura, falsa y maligna; sin filosofía, desenfrenada en todo tipo de impudicias, y lasciva hasta la auto-castración” (Schlegel 2011 136). Así evita el idealismo y organiza como totalidad la multiplicidad de las experiencias partiendo del concepto ‘obra’ en el estudio de Benjamin sobre el romanticismo temprano.

Benjamin y Adorno comparten la sustitución de una epistemología trascendental por una filosofía lingüística del conocimiento filosófico como constructo lingüístico, que permite evitar el idealismo y así ampliar su concepción de la experiencia más allá de las categorías, mediante la combinación de imagen y concepto. El lenguaje como hilo conductor quedará como propuesta estable en Benjamin en la tesis de la “autonomía de la obra” y de

la crítica como autorreflexión que defiende ya en su escrito juvenil sobre Hölderlin. Allí dice:

**Esta esfera, que adopta una forma específica para cada poema, ha de entenderse justamente como lo poetizado (*das Gedichtete*). En ella debe contenerse aquel espacio propio donde se encuentra la verdad (*Wahrheit*) del poema. Esta “verdad” [...] ha de entenderse precisamente como lo más objetivo de sus creaciones [...] (y cita a Novalis:) «Cada obra de arte posee un ideal *a priori*, una necesidad interna que le hace ser como es.» (Novalis). Tomado en su forma universal, lo poético representa la unidad sintética entre el orden intelectual y el intuitivo. Esta unidad contiene una configuración específica, que es la forma interna de la creación particular. [...] *Lo poetizado (das Gedichtete)* como categoría perteneciente a la investigación estética se distingue justamente del esquema forma/materia (*Stoff*) en que dicha categoría contiene en sí misma la unidad estética fundamental entre forma y materia. (Benjamin, 1993 138)**

Esta tesis ganará concreción en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, su tesis “escrita entre la primavera de 1918 y el verano del año siguiente” (Benjamin 1988 9), en la que, comentando a Schlegel y a Novalis, Benjamin habla de una “poesía trascendental”, que alude al debate filosófico entre el idealismo metafísico y el realismo, en que la poesía “queda redimida de su relatividad y es elevada al absoluto del arte mediante la crítica” (Benjamin 1998 138). En este contexto ya reconoce Benjamin que la relación con la teoría kantiana “no puede ser concebida a partir de aquí” (Benjamin 1998 99). Adorno la reformulará como punto de partida de su artículo *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*.

Importa tener presente la amplitud de registro teórico en que se mueve el Benjamin de 1916, autor del artículo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, para entender una epistemología y una teoría del lenguaje que incluye “el lenguaje de los hombres”, pero también “el lenguaje de las cosas”. El primero contiene “todos los campos de expresión espiritual del hombre” (Benjamin 1970 139). El segundo se generaliza

mucho más allá al afirmar que: “la realidad del lenguaje se extiende no solo a todos los campos de expresión espiritual del hombre – a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua–, sino a todo sin excepción”. Al incluir todas las formas comunicativas del espíritu, evita el problema del sujeto-sustancia hegeliano; pero exige un puente de comunicación entre el lenguaje del arte, el de la religión, el de la moral y el del conocimiento. Es el problema que abordará en términos de una teoría de la traducción.

La posición epistemológicamente estratégica que ocupa su teoría del lenguaje consiste en que Benjamin la usa para ir más allá de Kant, asumiendo su compromiso con la teoría de la racionalidad, al reemplazar por el lenguaje la función asignada al espacio de la lógica trascendental. Aunque limite el estatuto de su propuesta para ser “un programa para la investigación, y no una (...) demostración”, lo caracteriza como una “nueva lógica trascendental” comprometida con la tarea de dar cuenta de “la transición entre una teoría de la experiencia y una teoría de la libertad” (Benjamin 1970 13), así como con “la elaboración de un concepto de experiencia que pueda servir de lugar lógico a la metafísica” (Benjamin 1970 13).

Aunque esos objetivos incluyen cambios sustantivos en la arquitectura de la razón kantiana, como “suprimir la distinción entre lógica trascendental y estética”, la decisión de que “la tabla de las categorías [...] deberá ser enteramente revisada” (Benjamin 1970 14), o incluso suprima la separación estructural de la razón en teórica y práctica, en el momento de redacción de este “programa”, Benjamin cuenta con lo ya escrito en 1916 sobre el lenguaje para re-emplazar el formalismo de la lógica trascendental kantiana, y las inevitables limitaciones para la teoría de la experiencia que derivan de ese a priori.

## 4 · La posición en los escritos tempranos de Adorno

En el caso de Adorno, coincido con Tiedemann cuando afirma que el contenido de las *Tesis sobre el lenguaje del filósofo* es denso – “hay muchas cosas en muy poco espacio” – y yo añadiría que el lenguaje de este filósofo muestra una historia peculiar que no siempre puedo reconstruir. Intentaré configurar su posición partiendo de un doble esclarecimiento, primero sobre la rela-

ción entre palabra y objeto, después sobre la tesis del carácter histórico del lenguaje del filósofo, pues conviene retener que es de este del que se habla.

La relación palabra-objeto, lejos de las teorías de la verdad correspondencia, nos alerta al introducir una noción compleja de “objetividad” con el contraste entre estos dos textos: (1) “los objetos no se dan adecuadamente a través del lenguaje, sino que están adheridos (*haften*) al lenguaje y forman una unidad histórica con él (*stehen in geschichtliche Einheit*)” (Adorno 2010 336). El punto de vista crítico –materialista le llama también Adorno– se afirma en oposición a un idealismo que piensa el lenguaje como producción de una “forma” –lógica y, por tanto, intemporal– por parte del sujeto, y concibe consecuentemente la relación de la palabra con el objeto en términos de “relación simbólica”. Para evitar ese dualismo ahistórico, y la exterioridad entre lenguaje y objetividad que conlleva, es preciso construir una alternativa a “la abstracta exigencia idealista de la adecuación del lenguaje al objeto y a la sociedad (que) es exactamente lo contrario de la realidad efectiva del lenguaje” (Adorno 2010 336). La objetividad no es una representación mental del objeto, ni una constitución de este desde el sujeto que aporta una forma categorial a la materia suministrada por la percepción. La propia distinción entre “forma” y “contenido”, en que se apoya el *giro copernicano*, es valorada por Adorno como propia del idealismo: “En el idealismo, la relación entre los nombres y lo que ellos nombran es tan solo una relación simbólica, no una relación objetiva” (Adorno 2010 335). El significado de esa relación objetiva es lo primero que conviene determinar.

La crítica rechaza el significado habitual en nuestro lenguaje del concepto *objetividad*, tanto en su versión pre-crítica de *adecuación del intelecto a la cosa*, como en la versión trascendental de un objeto constituido por la configuración categorial de un contenido “exterior”. La dificultad a la que Adorno se enfrenta es la de ofrecer, en términos de una filosofía del lenguaje, una noción *materialista* de la objetividad que no incurra en la dualidad entre materia forma, que ya había abandonado Benjamin en su crítica al kantismo. Como hemos leído en el primer texto “los objetos no se dan adecuadamente a través del lenguaje, sino que están adheridos al lenguaje y forman una *unidad histórica* con él” (Adorno 2010 336, énfasis mío).

Que los objetos están adheridos al lenguaje es una tesis que entiende que cada forma de expresión lingüística produce una forma correspondiente

de la objetividad; ambas son inseparables: dos expresiones distintas de una experiencia hacen que deje de ser una y la misma, dado que la experiencia expresada es inseparable de la forma verbal de su expresión. Quizá haya que entender así la tesis de Benjamin según la cual “no podemos representarnos en ninguna cosa una completa ausencia de lenguaje” (Benjamin 1970 14), entendiendo el lenguaje humano como un caso particular del fenómeno general del carácter lingüístico de las cosas. Es obvio que Adorno no se compromete con una tesis tan general, y tan teológica, como la que Benjamin sostuvo ya en 1916, pero cuesta entender sin ella su tesis de la *adhesión* del lenguaje al objeto.

Es obvio que la ruptura con la tesis kantiana de la verdad, necesaria y universal, predicada de los juicios sintéticos a priori, entendidos como una sintaxis atemporal deducida de una lógica, la de Aristóteles, igualmente válida de modo intemporal para cualquier entendimiento humano, y su sustitución por la sintaxis propia de los lenguajes empíricos, de muy diferentes familias lingüísticas, exige una nueva formulación de lo que ha de valer como objetividad.

No hay una única sintaxis para todo entendimiento humano posible, lo que elimina la supuesta validez universal de las categorías. Benjamin lo había dicho de forma rotunda: “la tabla de categorías, tal como en general se la propone hoy, deberá ser enteramente revisada” (Benjamin 1970 14). El objeto –y con él la objetividad– pasa a depender del lenguaje concreto que lo expresa, como también la forma de subjetivación se hace culturalmente plural. La adhesión del objeto y la palabra pasa a ser la forma de entender toda la objetividad que cabe esperar de un lenguaje humano de palabras.

La segunda dificultad, ya planteada en el primer texto que he leído, consiste en determinar el sentido preciso en que Adorno habla de objetos y lenguaje formando “una unidad histórica”. El carácter histórico de la objetividad expresada es una consecuencia de esa concepción de la objetividad; pero es una consecuencia constituyente del modo de operar el lenguaje y, con él, de la verdad. El cambio histórico de la forma de expresión es también un cambio histórico de la objetividad inseparable de ella. El desarrollo teórico de ese carácter histórico, sin embargo, parece ocupar menos a Benjamin que a Adorno, lo que está en la base de que este critique a aquel la confusión entre mito y utopía.

Tal vez el texto clave de Adorno a ese respecto sea este:

**El lenguaje filosófico que busca la verdad no sabe de signos. La historia toma parte en la verdad a través del lenguaje, y las palabras no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino que la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad; la participación de la historia en la palabra determina pura y simplemente la elección de toda palabra, pues en la palabra se unen historia y verdad. (Adorno 2010 336)**

Lo que esta teoría del lenguaje abre es una concepción de la verdad y del conocimiento propias de la teoría crítica y frontalmente opuesta al concepto heideggeriano de *historicidad*. El pensamiento de la “historicidad” piensa la historia a través de un concepto formal y carente de contenido concreto, y se refugia en la distinción forma/contenido para rehuir ideológicamente la objetividad concreta de las sociedades. Ello afecta de forma directa a la manera de usar el lenguaje filosófico. En efecto, parece creer que el filósofo, en situación de crisis histórica, tiene la tarea de crear *ex novo* una terminología filosófica que huya de la tradición histórica tanto como del lenguaje propio de la cultura de su propio tiempo. A esta posición de crear un nuevo lenguaje desde la nada, como un nuevo comienzo del pensar, opone Adorno la “unidad histórica” de una objetividad “adherida” al lenguaje. Por eso afirma que “la única comprensibilidad que hoy puede permitirse el lenguaje filosófico es la concordancia fiel con las cosas de las que habla, y el uso fiel de las palabras conforme al nivel histórico de verdad alcanzado en ellas” (Adorno 2010 337). La unidad de lenguaje y objetividad es histórica no como mera constatación de que ambos tienen empíricamente historia, sino porque el filósofo crítico ha de alcanzar “el nivel histórico de verdad alcanzado en ellas [las palabras]”.

Esta exigencia le parece a Adorno particularmente *actual* por cuanto “el filósofo se enfrenta hoy a la descomposición del lenguaje” (Adorno 2010 337). Adorno parece distinguir con rigor la diferencia de crear ante la crisis un lenguaje artístico de vanguardia y la gestación, que se mueve entre la arbitrariedad y la ideología, de una jerga filosófica sin historia.

## 5 · La concepción crítica del lenguaje en el diálogo con Benjamin

Una consideración atenta de los problemas que ve Adorno en el *exposé* para los *Pasajes*, que Benjamin le envía, transmite la enorme importancia que concede al enfoque dialéctico del que depende la tesis de la imposibilidad de separar el fondo político de la forma lingüística en la elaboración de una teoría crítica del capitalismo del siglo diecinueve. El proceder lingüístico de la teoría crítica no evita en los escritos tempranos de Adorno un claro posicionamiento “materialista”, ni la noción decisiva del “fetichismo de la mercancía”, que aparecen en las sugerencias que hace a Benjamin, tras la afirmación de compartir lo esencial.

“Los dos últimos proyectos tradicionales de la dialéctica” (el de Hegel y el de Marx) convergen, según esto, en borrar la diferencia entre la dimensión material y la epistemológica en el tratamiento de sus temas. Resulta significativo que esa forma de tratarlos sin separación se coloque por encima de la distancia entre el uso idealista (Hegel) y el uso materialista (Marx) de la dialéctica. Y no es menor su peso si puede hacernos pasar por alto la contraposición entre una dialéctica afirmativa y otra negativa. Haciendo desaparecer la exterioridad del método y el objeto del pensar, de forma coherente con la eliminación del dualismo materia/forma, el lenguaje se convierte en el lugar en que se funden, al tratar un problema filosófico, el conocimiento y su objeto al que no queda otra vía de acceso. Al criticar la confusión a que da pie el análisis de Benjamin entre lo arcaico y lo moderno, Adorno afirma: “Entender la mercancía como imagen dialéctica significa entenderla también justamente como causa de su hundimiento y de su “superación” (*Aufhebung*), y no como simple regresión a lo más antiguo” (Adorno 1998 115). La noción “dialéctica” ha de esclarecerse, sin duda, para permitir que cumpla todas estas condiciones. Pero para Adorno es irrenunciable si hemos de evitar la “catástrofe” de fundir en una sola alegoría el mito de una edad dorada en los orígenes y el de una emancipación redentora situada en el futuro. La objeción a Benjamin es que no proporciona claridad conceptual suficiente para evitar que se fundan la “redención” y la “regresión”. Para localizar ese riesgo es necesario precisar el sentido de la tesis, enunciada en el *exposé* y compartida por ambos, “*Chaque époque rêve la suivante*”.

La discrepancia de Adorno se centra en la concepción del tiempo subyacente, dado que “en torno a esta frase cristalizan todos los temas de la teoría de la imagen dialéctica que me parecen fundamentalmente criticables, y concretamente por su carácter *no dialéctico*” (Adorno 1998 112). La discrepancia se produce en torno a la concepción dialéctica del tiempo histórico, indispensable para distinguir entre el momento del origen y el de la emancipación, que comparten las dialécticas afirmativas de Hegel y Marx, pero obviamente no un Benjamin poco sensible a la lógica evolutiva del proceso histórico. Puede tratarse de un efecto de la negativa a considerar el tiempo como un orden con alguna lógica propia y, entonces, deriva del camino elegido para salir de Kant sin asumir una dialéctica de la historia. Es bien conocido el texto de las *Tesis de filosofía de la historia* en que Benjamin contrapone la noción de “tiempo-ahora” como instante decisivo al “tiempo homogéneo y vacío” que supone el historicismo, al que se opone: “El historicismo plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico plantea una experiencia con él que es única” (Benjamin 1982 189). La distinción entre el paraíso perdido originario y el instante de la redención difiere si es concebida como parte de un tiempo dialécticamente ordenado –y entonces tiene sentido que opongamos “regresión” frente a “progreso”, o que entendamos el instante de plenitud como un acontecimiento que no está lógicamente vinculado a la historia como proceso unitario.

La oposición binaria entre la lógica de un tiempo del progreso y un tiempo del acontecimiento sigue dejando de lado el orden dialéctico de los fenómenos al entenderlo como asimilable a la concepción de un tiempo vacío propio de *cualquier* teoría del progreso. Pero, además del equívoco que Adorno señala, Benjamin deja de lado el hecho de que la dialéctica, en cualquiera de sus dos versiones, es una lógica de la producción de lo nuevo, que establece un orden en un tiempo no “homogéneo y vacío”.

De ese momento que confrontamos entre ambos pensadores hay que señalar algunos cabos sueltos en ambos planteamientos. Benjamin deja abierta la cuestión, por justificada que esté en la coyuntura histórica de 1940, de proponer una concepción de la historia como un proceso con sentido, que permita entender la conexión que establece entre “el materialista histórico” y el instante “mesiánico” que, siguiendo el concepto de “conmemoración”, tomado en préstamo a la Thora, tiene prohibido escrutar el futuro, aunque

“no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin 1982 191), afirma.

Por su parte Adorno, al dialogar con las dos tradiciones de la dialéctica, y asumir el concepto de “superación” de las contradicciones para no caer en el “infierno” de la no distinción entre el momento mítico y el momento revolucionario, adopta una posición no sostenible por la dialéctica negativa que acabará teorizando. El dilema que así se plantea permanece sin resolver, y la teoría crítica basada en *Dialéctica negativa* prescinde de una filosofía de la historia.

Ese carácter inconcluyente, abierto si se quiere, no impide que la reflexión de Adorno haya aportado elementos de los que no es posible prescindir. Volveré para ocuparme de ellos a los sentidos implícitos que, según él, tiene la tesis “*Chaque époque rêve la suivante*” y lo que aporta a la comprensión del vínculo entre la acción presente y lo que acaezca en el futuro. De ello depende, en buena medida, la noción de ‘imagen dialéctica’ como epicentro de su modo de ejercer la teoría crítica.

Como si tratara de responder a una pregunta que siempre se planteó Scholem acerca de cómo articuló Benjamin su proximidad a la Kabala con su marxismo, Adorno ofrece su propia versión al afirmar que el trabajo de su amigo falla al usar la noción de la *imagen dialéctica* de forma que “no solo se ve amenazada la fuerza inicial del concepto, que era de carácter teológico, [...] se pierde también ese movimiento social en cuyo nombre usted sacrifica la teología” (Adorno 1998 112).

Es claro que Adorno no ve contraposición entre el origen teológico y el contenido sociológico que Benjamin busca teorizar al analizar como imagen dialéctica el fetichismo de la mercancía como gramática profunda de los Pasajes parisinos del siglo XIX. El problema estriba en que Benjamin concibe “la imagen dialéctica como un contenido de consciencia, aunque este sea colectivo” (Adorno 1998 12).

Descartando la posibilidad de la noción de inconsciente colectivo propia de Jung, la objeción de Adorno se entiende como un rechazo de lo que, en términos hegelianos, llamaríamos *la mala subjetividad*, que se convertiría en el escenario para la crítica del fetichismo de la mercancía. Y su argumento adquiere aquí contundencia al señalar que “el concepto de imagen dialéctica no puede obtenerse a partir de ella, sino que la inmanencia de la conciencia,

en tanto que “*intérieur*”, es en sí misma la imagen dialéctica para el siglo diecinueve en tanto que alienación” (Adorno 1998 113). A pesar de lo que comparten, el debate sobre la imagen dialéctica pone de manifiesto dos zonas de argumentos en conflicto potencial, que escenifica la divergencia entre Benjamin y Adorno. Si la conciencia es el escenario del análisis, se produce una confusión entre la interpretación analítica del sueño, y la imagen dialéctica que construye el teórico crítico para descifrar una sociedad alienada. Adorno señala el problema recordando a Benjamin el capítulo segundo de su *Kierkegaard*. En esa confusión, la imagen dialéctica habría perdido la consistencia económica y social del fenómeno que analiza. Y también habría perdido su estatuto teórico que ha de evitar “la separación entre la cuestión «material» y la cuestión «epistemológica»” (Adorno 1998 112). Hasta ese punto la siente inseparable del lugar asignado al lenguaje en la construcción filosófica.

Es cierto que la noción de dialéctica que Adorno usa atiende a dos dimensiones de la tradición: el carácter no separable del contenido del saber y su forma, que hereda directamente el *descubrimiento* por Hegel de la dialéctica como lógica de la experiencia, y la perspectiva de Marx en el uso de nociones como la ya señalada “superación” a la que ahora se añade la de “alienación”. Y, como segundo rasgo, su modo de entender la forma como una cuestión de estatuto lingüístico de la crítica y, más en concreto, de la forma en que este construye en constelación imágenes y conceptos:

**la imagen dialéctica no debería trasladarse, pues, a la conciencia bajo la forma de sueño, sino que el sueño debería exteriorizarse mediante la construcción dialéctica, comprendiéndose a la vez la inmanencia misma de la conciencia como una constelación de lo real. (Adorno 1998 113)**

La reflexión sobre el tipo de lenguaje implicado en esa construcción de una constelación, del que sabemos que comporta una articulación entre el lenguaje del arte y el del concepto, ha de buscarse inmediatamente en el segundo capítulo del *Kierkegaard* de Adorno.

Una observación, para acabar, dirigida a un desarrollo ulterior: El acto de dar con la clave para descifrar propio de la *Deutung* basta, según Adorno, para disolver el enigma, que es el propósito de la interpretación filosófica.

En esa dirección trabaja el lenguaje de la obra de arte como escritura cifrada expresiva de una realidad que produce sufrimiento. Pero el arte puede diluir la distinción filosófica entre teoría y práctica, tal como la recoge el modelo del psicoanálisis. Aun cuando la prioridad marxiana de la práctica, como señala Adorno ya en “Actualidad de la filosofía”, no sea reductible a la política, tampoco se agota en la actividad de descifrar lo inconsciente. En cualquier caso, es una de las tareas abiertas para el desarrollo actual de la teoría crítica.

## 6 · Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Kierkegaard. Construcción de lo estético. Obra completa 2.* Madrid: Akal, 2006.
- Adorno, Theodor W. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1.* Madrid: Akal, 2010.
- Adorno, Theodor W. *Lecciones sobre dialéctica negativa.* Buenos Aires: Eterna cadencia, 2020.
- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin. *Correspondencia 1928-1940.* trad. J. Muñoz y V. Gómez. Madrid: Trotta, 1998.
- Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos.* Caracas: Monte Ávila, 1970.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I.* Madrid: Taurus, 1982.
- Benjamin, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán.* trad. y eds. J.F. Ivars y V. Jarque Barcelona: Península, 1988.
- Benjamin, Walter. *La metafísica de la juventud.* Barcelona: Paidós, 1993.
- Hamann, J.G. “La metacrítica sobre el purismo de la razón pura”, eds. A. Maestre, y J. Romagosa. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 1993.
- Hamann, J.G. *Memorables reflexiones socráticas y otros textos.* Madrid: Guillermo Escolar, 2021.
- Schlegel, Friedrich. *Ideas con las anotaciones de Novalis.* Valencia: Pretextos, 2011.
- Vidal, Vanessa. *Esto no tiene sentido. La interpretación materialista del arte.* Valencia: PUV, 2021.