

HACER MEMORIA DE NUESTRO SUFRIMIENTO

Una lectura teológica de Adorno

MANUEL REUS CANALS, S.J.
Facultad de Teología. UPCo (Madrid)

JOSÉ A. ZAMORA, KRISE-KRITIK-ERINNERUNG. *Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Religion — Geschichte — Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien. Bd. 3 Münster 1994, pp. 507, ISBN: 3-8258-2389-X.

La obra que comentamos constituye la tesis doctoral de José A. Zamora. Es, por ello, un trabajo académico, serio y crítico. La influencia del director de la tesis, J. B. Metz, se deja notar en la temática tratada y en la dirección ideológica y crítica del libro.

El trabajo intenta mostrar la pertinencia de considerar a Adorno como un interlocutor válido para la teología actual. Para ello es necesario recuperar su pensamiento de las falsas interpretaciones que han elaborado Habermas y otros. El pensamiento anamnético que recogerá la teología política, se desarrolla a lo largo de toda la obra de Adorno, influido por Benjamín. El mismo Adorno, en una carta dirigida a Horkheimer, afirma que la salvación de los que no tienen esperanza constituye el motivo principal de su pensamiento. Adorno mostrará las aporías de la modernidad, pero sin presentarnos unas nuevas alternativas que las superen, sino señalando el sufrimiento olvidado y aquello que constituye «lo otro» de la realidad existente, con el motivo de que se pueda hacer memoria de ello. La obra de Adorno, *La Dialéctica de la Ilustración* se deja interpretar como el recuerdo de los desalojados. La misma teoría estética de Adorno quiere desatar una resistencia frente al olvido.

El punto de partida actual de la discusión de la teología es el de su discusión con el postulado moderno del antagonismo de la razón. Para el autor ello debe desembocar en una autocrítica, en confrontación con la experiencia histórica en que han desembocado tanto la teología como la modernidad. La misma teología se las ha de ver con las aporías de la modernidad, pues ha asumido históricamente sus postula-

dos de una filosofía de la historia y los mismos olvidos en que cae la modernidad. La teología no puede desengancharse del giro antropológico que realiza la modernidad, pero, por ello, tampoco de sus peligros, el peligro de tematizar al Sujeto. La teología podrá realizar dicha tarea cuando la estructura anamnética del discurso sobre Dios se apoye sobre la solidaridad con las víctimas de la historia. Ello supone una auto-crítica de la teología, que está dispuesta a pensar contra sí misma, constituyéndose en una teología postidealista.

El autor divide su trabajo en cuatro partes. La primera trata de exponer las alternativas que surgen al posible callejón sin salida de la Teoría Crítica, sobre todo las posmodernas y la de la teoría de la comunicación de Habermas. La segunda nos presenta el panorama de las aporías de la modernidad cultural y los intentos de superarlas, será el camino que prepare el pensamiento de Adorno. En la tercera nos presenta la génesis del pensamiento de Adorno, con la crítica inmanente de la Modernidad venida en crisis; y, por último, en la cuarta parte nos presenta una crítica de la teología y del pensamiento lidentitario, a través de la recuperación de la apocalíptica y el recuerdo del sufrimiento. La relación de las diferentes partes que constituyen el libro no es del todo clara, y está presa más de un trabajo analítico que de un esfuerzo de sistematización.

La primera parte es desigual en el tratamiento de los posmodernos y de Habermas. Acerca de los primeros, en tres páginas nos dice el autor que malinterpretan a Adorno, que no se le puede considerar como un posmoderno.

Contra Habermas dirigirá el autor sus principales críticas, sobre todo, porque se aparta del original proyecto de la Teoría Crítica, diferenciando el mundo de la vida y la racionalidad instrumental, pero el proyecto de Habermas lo tacha de formal, ya que no toca la realización histórica. En la separación entre trabajo e interacción cae Habermas en un antropomorfismo, ya que considera siempre a la naturaleza bajo la guía de la racionalidad instrumental; por ello, no elabora ninguna crítica a las ciencias de la naturaleza y su misma crítica a Marx la considera, el autor, como sumamente débil. Frente a lo que el mismo Habermas pretende, se ve forzado a convivir con las tradiciones religiosas, ya que la racionalidad comunicativa formal no asume el potencial semántico de las tradiciones. Su racionalidad comunicativa está interesada sólo en los procedimientos y no en contenidos. Por ello, frente al contenido de las tradiciones Habermas cae en un decisionismo. Su separación entre trabajo e interacción está hipostatizada. En su teoría social, que el autor considera insuficiente, no cabe la consideración del dolor, no hay lugar para el recuerdo; minimiza, por ello, las contradicciones del capitalismo.

En la segunda parte el autor nos presenta las aporías a las que llega la modernidad en sus dimensiones de filosofía de la historia, la crítica ideológica y las vanguardias artísticas. Frente a una filosofía de la historia, como la que presenta Hegel, todo intento de huida resulta vano, pues toda consideración social contiene una concepción de la historia. Pero, a su vez, la idea del progreso que está en la base de toda filosofía de la historia, sobre todo la de Hegel, contiene también sus propias contradicciones. Parece que no hay solución a la alternativa entre una filosofía de la historia o un historicismo relativista. Lo mismo ocurre con la crítica ideológica que, pretendiendo mostrar las falsedades del dogmatismo, no alcanza a señalar una correcta utilización de la comprensión y cae en la alternativa de tener que elegir entre una *cuasi* filosofía trascendental, o tener que justificar todo lo existente. Las vanguardias estéticas intentan ser un fenómeno de crítica social, pero se ven avocadas a entrar dentro de los mecanismos del capitalismo cultural.

Analizando dichas aporías es como surge el pensamiento de Adorno, que intenta sistematizar el autor en la tercera parte. Parece que el proyecto emancipador de la

modernidad no puede ser asegurado sin caer en sus aporías, lo que supondría sancionar el barbarismo en que vivimos, el proyecto de la modernidad sólo se puede realizar contra sí mismo. El concepto de totalidad es el que mejor resume el programa idealista, ello entra en contradicción con la desintegración global del contexto de sentido, por lo que la crítica del concepto de totalidad es la condición de posibilidad de todo intento de discusión crítica con la modernidad. Adorno siempre ha rechazado la pretensión de totalidad de la filosofía tradicional; por ello, acude a un concepto de dialéctica que no necesite recurrir a la identidad y a la totalidad. La crítica ideológica de Adorno es una crítica inmanente, que supone una dialéctica de la evolución social, en que se van produciendo las contradicciones. Adorno, en su teoría estética, critica una praxis falsa del arte, postulando un arte verdadero como reserva de la verdadera humanidad.

Por último, en la cuarta parte, el autor aborda una crítica de la teología y del pensamiento de la identidad desde la perspectiva de Adorno, ello lo tematiza como recuperación de la apocalíptica en la teología y como recuerdo anamnético del dolor. La teología actual, sobre todo después de la experiencia de Auschwitz, necesita de una crítica inmanente, que suponga una recuperación de la apocalíptica y considere, de forma crítica, la realización histórica de cristianismo. Si la escatología se historiza, la teología se desescatologiza, lo que supone un distanciarse de las premisas del mismo cristianismo, que siempre ha sido una crítica de una filosofía de la historia burguesa. Repasa el autor a una serie de teólogos cristianos que siguen dicho proceso de desescatologización del cristianismo como Barth, que llega a reducir todo el problema del dolor como realidad de pecado y culpa; como Bultmann que individualiza el telos de la historia; como Rahner que cae en el proceso de trascendentalizar la teología desde la identidad entre el ser y el conocer; Pannenberg que cae en un esquema ontoteológico tradicional de la metafísica, donde el dolor es apenas justificado. Para el autor el dolor es una condición de la realización del plan de salvación, por lo que se debe recuperar la apocalíptica y poder pensar la esperanza desde el dolor y no al revés. Todos los teólogos que comenta pecan de la ausencia de la apocalíptica, por lo que no justifican la negatividad de la historia, sino que más bien peligran el que tiendan a legitimar la barbarie existente.

Para el autor en la apocalíptica se recupera la posibilidad de una historia profética desde una estructura anamnética. Aquí la redención es pensada como ruptura radical, en que lo existente se piensa desde una crítica radical. Ello es lo que permite un nuevo comienzo, ya que la masiva negatividad permite sólo una discontinuidad o ruptura. En el cristianismo primitivo esa era la perspectiva que se seguía hasta que en la discusión con el judaísmo y el gnosticismo se llega a deshistorizar el cristianismo, con influencias del pensamiento helenístico. El pensamiento griego sigue una estrategia de dominio, en el sentido de una explicación intelectual de la realidad, que supera las aporías y contrariedades de sentido, desde un contexto general, coherente y racional. Frente a dicho pensamiento, la tradición de Israel se enreda dolorosamente en la realidad, con lo que no se distancia del horror, de las contradicciones y de los abismos de la realidad, no pretende hacer un pensamiento compensatorio. Supone una relación anamnética con la historia de sufrimiento. Ello permite el grito y la protesta frente a Dios, pues la historia de Yahvé con su pueblo no es una historia exitosa, sino que nos la encontramos llena de aporías. El mismo relato bíblico nos muestra unos planes de Dios llenos de contradicciones, de absurdo, de queja, de grito. La memoria del Exodo no es sólo una memoria de liberación, sino también de esclavitud. De ahí el peligro de toda teología que quiera, desde un pensamiento de la identidad, amortiguar dichas contradicciones. La cuestión de la teodicea se plantea entonces como crucial en la teología, ésta se puede abordar sólo

desde la praxis, aunque ello no supone una mera proyección de nuestra debilidad, sino que asume la realidad misma, para que ésta no llegue a ser instancia normativa, sino que desde la cercanía y la solidaridad se pueda tematizar la presencia de Dios en nuestra realidad.

No se trata de elaborar una metafísica de la salvación, sino de mantener abiertas las cuestiones que plantea la teodicea, ello supone que el sufrimiento no se deja absorber por ninguna totalidad. Adorno consideraba que el cristianismo era esencialmente antijudío, lo que le hace caer en una metafísica o filosofía de la historia burguesa, dentro de un optimismo de la salvación o de la razón, de ahí el carácter idealista de la teología cristiana. Ello se quiebra con la experiencia de Auschwitz, que nos muestra la discontinuidad de la historia. No se trata de ontologizar el sufrimiento, sino de asumir la perspectiva de las víctimas de la historia. Se trata de no divinizar la historia. Lo que persigue Adorno en su crítica al principio de identidad, es su tendencia a asentarse en todas las situaciones como absoluto. El sufrimiento se constituye, pues, en realidad y concepto límite.

El telos de la verdadera praxis, la desaparición del sufrimiento, es lo que caracteriza la utopía de Adorno. Dicha utopía tiene su origen en la situación sin esperanza del mundo, que viene determinada por el sufrimiento de la vida de los seres humanos. Ello no nos permite ninguna imagen de la realidad, es la prohibición judía de configurar imágenes de la divinidad, por lo que Adorno critica a la teología y a la metafísica, ya que cambian la esperanza por verdad. La única verdad existente es que la opresión no tiene la última palabra.

La obra que comentamos es ambiciosa en sus críticas, pero quizá peca también de los mismos defectos que ella critica. El pensamiento de Adorno es resbaladizo, poco sistematizable, por tanto, la crítica es difícil. Hay pretensiones que son sólo aclaraciones verbales, como el no caer en una metafísica de la historia. La misma pretensión de no caer en una concepción de reducir el dolor a la noción de culpa o de pecado, no muestra la forma posible de afrontar dicha problemática. Es decir, el mismo rigor con que se critica a los interlocutores en el pensamiento, luego no se utiliza para autocriticar los propios principios del autor que inspira dicho pensamiento, es decir, a Adorno.

Es de alabar la postura crítica del autor frente a toda pretensión de solución a las aporías de la modernidad. Pero la mera dialéctica negativa no deja de suscitar cuestiones e interrogantes que no pueden paralizar el pensamiento y la reflexión acerca de la praxis de la fe.

El recuperar un pensamiento anamnético, el reelaborar las relaciones entre teoría y praxis, son temáticas que se abordan en el libro, pero que quedan más insinuadas que elaboradas. ¿Qué epistemología subyace en la teología propuesta, qué teoría social es sugerida? El pretender huir de toda imagen positiva de la realidad social, no es óbice para el intentar dar respuesta a dichas cuestiones.

La crítica, al inicio del libro de la concepción de Habermas, no deja de ser sintomática. Son ciertas todas las aporías apuntadas, pero también es verdad, que desde ellas son posibles construir un discurso teológico, que supere dichas aporías y que permita avanzar en nuestra reflexión sobre la praxis de la fe.

La obra de Zamora hay que alabarla como un trabajo que presenta cuestiones ineludibles para una teología postidealista, por ello, sería deseable una pronta traducción al castellano de su tesis que contribuya al enriquecimiento, no sólo de nuestro pensamiento teológico, sino a la discusión acerca de la conceptualización de nuestra actual praxis de la fe.—MANUEL REUS CANALS, S.J.