Segunda naturaleza y apariencia en el joven Th. W. Adorno. Anotaciones programáticas sobre "La idea de historia natural"

Osvaldo Montero Salas

TRAMA

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

SEGUNDA NATURALEZA Y APARIENCIA EN EL JOVEN TH. W. ADORNO ANOTACIONES PROGRAMÁTICAS SOBRE "LA IDEA DE HISTORIA NATURAL"[1]

Second Nature and Illusion in the Young Th. W. Adorno: Programmatic Notes on "The Idea of Natural History"

Revista Trama
Volumen 13, número 1
Enero - Junio 2024
Páginas 25-45
ISSN: 1659-343X
https://revistas.tec.ac.cr/trama

Osvaldo Montero Salas[2]

Fecha de recepción: 25 de Agosto de 2024
Fecha de aprobación: 27 de Octubre de 2024

Montero Salas, O. Segunda naturaleza y apariencia en el joven Th. W. Adorno. Anotaciones programáticas sobre "La idea de historia natural". *Trama, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 13(1), 25–45. https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v13i1.7655

DOI: https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v13i1.7655

1. El apoyo de la Universidad de Costa Rica y su Oficina de Asuntos Internacionales y Cooperación Externa han hecho posible la realización de este trabajo.
2. Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente e investigador Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente, sección de Filosofía.

Correo electrónico: ronald.monterosalas@ucr.ac.cr.
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3655-8965

Resumen

El artículo explora el texto juvenil de Adorno “La idea de historia natural” como un protoprograma investigativo centrado en la problemática de la apariencia. A partir del marco teórico-metodológico y normativo de la teoría crítica, la hipótesis del artículo sostiene que el texto del joven Adorno brinda insumos importantes para entender su proyecto intelectual como una sofisticada teoría de la apariencia, capaz de desvelar las estructuras que soportan las formas aparentes de la realidad moderna. En primer lugar, se contextualiza la aparición del escrito, seguido de un análisis de la influencia de Lukács y Benjamin en la concepción de la segunda naturaleza en Adorno. Posteriormente, se aborda la apariencia como un “verdadero problema histórico-natural” y se rastrea la presencia de este tema a lo largo de la obra del filósofo frankfurtiano, sugiriendo que ésta podría interpretarse como una teoría crítica de la apariencia. Finalmente, se resalta la relevancia de este hilo conductor para interpretar su propuesta teórica, especialmente en un contexto contemporáneo donde descifrar la apariencia se vuelve esencial para comprender múltiples dimensiones y problemáticas de nuestras sociedades.

Palabras clave: Theodor W. Adorno; Teoría crítica; Apariencia; Segunda naturaleza; Fetichismo.

Abstract

This article delves into Adorno’s early text, “The Idea of Natural History”, which can be seen as a precursor to a research proto-program focused on the problem of illusion. From the theoretical, methodological, and normative framework of critical theory, this article’s hypothesis holds that Adorno’s early text provides essential resources for understanding his intellectual project as a sophisticated theory of illusion capable of uncovering the structures underlying the apparent forms of modern reality. The article begins by examining the context in which the text was developed and then analyzes the influence of Lukács and Benjamin on Adorno’s concept of second nature. It then discusses illusion as an “authentic problem of natural-history” and traces the presence of this theme throughout Adorno’s work, suggesting that it could be interpreted as a critical theory of illusion. Finally, the article emphasizes the relevance of this underlying theme for understanding Adorno’s theoretical proposal, especially in a contemporary context where deciphering illusion is crucial for understanding the multiple dimensions and challenges of our societies.

Keywords: Theodor W. Adorno; Critical Theory; Illusion; Second Nature; Fetishism

Im Schein verspricht sich das Scheinlose.
Th. W. Adorno

INTRODUCCIÓN

La Escuela de Frankfurt, fundada hace un siglo, en la década de 1920, representa un hito imprescindible en la filosofía y pensamiento social contemporáneo. Este grupo de intelectuales, influenciado por las teorías sociales y filosóficas más importantes del momento, vertió esfuerzos por descifrar las dinámicas y las estructuras fundamentales que vertebran las sociedades modernas, y en este afán, lograron diagnosticar de manera profunda y consistente un sin número de fenómenos que aún siguen mediando nuestras relaciones cotidianas. Entre sus figuras más destacadas, Theodor W. Adorno (1903-1969) se erige como una referencia central, cuyo trabajo en filosofía, estética y teoría social ha sido esencial para comprender las lógicas de dominación cultural y la dialéctica entre razón y barbarie en la modernidad. Su enfoque interdisciplinario y su agudo análisis de problemas culturales e históricos novedosos mantienen una relevancia indiscutible en las discusiones filosóficas actuales.

De la diversidad de temas desarrollados y de su extensa obra, este trabajo se centra en su teoría crítica de la apariencia y su tratamiento de la segunda naturaleza. En particular, se detiene en la conferencia titulada "La idea de historia natural" ("*Die Idee der Naturgeschichte*"), que, según Tiedemann, "traza de forma inusitada el programa de la filosofía de Adorno" (citado en Adorno, 1973a, p. 383/p. 349).[3] Partiendo de esta conferencia como eje central, este estudio propone la tesis de que es posible interpretar la obra de Adorno como una sofisticada teoría crítica de la apariencia. La hipótesis subyacente es que su pensamiento se articula en torno al desciframiento, análisis y rastreo de las formas de manifestación de una apariencia que atraviesa y configura múltiples dimensiones de las sociedades modernas. Desde los aspectos más abstractos y conceptuales, hasta las formas más inmediatas y cotidianas, esta apariencia puede considerarse como el objeto privilegiado de su incursión teórica. Se pretende mostrar que, desde los años de juventud y sus primeros escritos, hasta los últimos motivos de su producción intelectual, puede rastrearse un constante interés sobre el tema por parte de Adorno.

Como marco teórico-metodológico se implementará el programa de reflexión filosófica, de indagación social y orientación normativa llamado *teoría crítica*. En el texto fundacional de esta perspectiva teórico-metodológica, publicado en 1937 y que lleva por título *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer (1988) establece algunos elementos que distinguirían a este enfoque de otras formas de concebir la teoría. Esta orientación se distingue por poner en práctica un conjunto de proposiciones y valoraciones que se pliegan al movimiento y vida de la cosa misma, intentando captar las determinaciones fundamentales del objeto en su devenir. Es decir, contra la

3. Para la citación de los textos de Adorno, se seguirá la canónica edición *Gesammelte Schriften* en primer lugar. En segunda instancia, separada con una barra /, se indica la *página de la* edición castellana de la *Obra Completa.* En la Bibliografía se indican los detalles.

teoría tradicional que separa radicalmente el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, convirtiendo a la teoría en una actividad autorreferente del pensamiento, desconectada del universo social en el que existe y externa a la cosa misma, y transformando al objeto en una representación previamente constituida antes del acto de representación, la teoría crítica observa de forma detallada la interacción entre ese sujeto y ese objeto. Reconoce que las proposiciones y análisis poseen un núcleo temporal, ostentando un carácter sociohistórico básico. De este modo, consideramos, se posibilita un mejor acercamiento al problema de la apariencia.

Asimismo, otra característica de la teoría crítica, que posibilitaría una comprensión más consistente del problema de la apariencia y su presencia en la obra posterior de Adorno, es la implementación de un modelo conceptual de profundidad. Este modelo permite sacar a relucir relaciones y realidades que no son transparentes o evidentes de inmediato en la superficie social. Además, al considerar la vinculación de contenidos y formas, posiciona un modelo de comprensión de la sociedad como una totalidad interrelacionada, de modo que fenómenos aparentemente desconectados podrían llegar a tener relaciones esenciales en común. Al tener como objeto la sociedad y su complejidad inherente, concibe las conflictividades, irracionalidades, patologías, desgarramientos y problemáticas, como producidas socialmente, es decir, en última instancia, como transformables. Su carácter autorreflexivo e inmanente lo convierte en un marco adaptable y en continua evolución, alimentado por un diálogo crítico con los principales desarrollos intelectuales y los cambios constantes en el panorama social y académico. Adoptada de manera destacada por Adorno, esta perspectiva no solo permite una comprensión precisa de la estructura y dinámica de la realidad sociohistórica y su evolución, sino que también facilita la conexión y el diálogo crítico con una variedad de tradiciones y corrientes teóricas.

A pesar de que desde este enfoque teórico-metodológico la definición no es uno de los mecanismos gnoseológicos privilegiados, puesto que la iluminación de lo que la cosa es no puede aparecer si no es a partir de un proceso de acercamiento y modelado suyo, a partir del cual sus determinaciones abren su sentido y se muestran, en el presente se partirá con Rath (1982) concibiendo la apariencia como una categoría dialéctica que denota el modo en que la realidad social aparece como algo inmediato y autónomo, cuando en realidad está profundamente mediada por sus condiciones histórico-sociales. Esta mediación, sin embargo, se oscurece por la totalidad de su despliegue, generando formas aparición que disfrazan el carácter devenido y mutable de lo social como si fuera algo natural e inalterable. La apariencia, entonces, no solo encubre, sino que también contiene la posibilidad de desvelar la estructura de dominación subyacente al permitir una crítica que revele sus mediaciones internas y su naturaleza histórica. Al final de este trabajo, se espera arribar a una comprensión más plena y profunda de la apariencia, precisamente, a la luz del estatuto interrelacional del problema en la realidad analizada y en la obra del filósofo.

“LA IDEA DE HISTORIA NATURAL”

En esta conferencia dictada el 15 de julio de 1932 en la *Kant-Gesellschaft* de Frankfurt, Adorno atisbará tesis que serán centrales en su obra posterior.[4] En esta temprana comunicación, se presentan incipientes herramientas conceptuales para problematizar, criticar y tensionar la peculiar forma de aparición de las relaciones humanas en el mundo moderno, y la comprensión que sobre ellas se realiza. En el debate sobre el historicismo, que tenía lugar en la Universidad de Frankfurt durante los años veinte y treinta, atmósfera en la que es posible ubicar a Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Paul Tillich, entre otros, despuntan Max Scheler y Ernst Troeltsch como participantes que, por un lado, a pesar de la relatividad histórica de las ideas, intentan justificar la existencia de un ámbito trascedente de la verdad y la ética, mientras que, Karl Mannheim, por otra parte, intenta posicionar su visión “inmanente” que impugna la existencia de un ámbito de absolutos eternos ahistóricos. En este contexto, con su conferencia Adorno intenta problematizar ambos puntos de vista y posicionar una posibilidad de mediación sin caer en el relativismo histórico. Comienza señalando que, tradicionalmente, la filosofía ha distinguido entre la *naturaleza*, concebida como un ser dado de antemano, y la *historia*, entendida como un proceso de cambio que, sin embargo, acaba por borrar el rastro de su devenir, presentándose así como algo permanente e irrevocable. Hay cierto momento de verdad en la separación, pues efectivamente, según Adorno, estas realidades aparecen, se presentan, de esa manera (Adorno, 1973a, pp. 346 ss./pp. 316 ss.).

Sabiendo que Martín Heidegger tres años antes, el 24 de enero de 1929, ha brindado su conferencia “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*” (“*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”) en este mismo lugar, Adorno apela a la dialéctica para cuestionar el tajante dualismo entre naturaleza e historia, proponiendo una mutua determinación entre ambas, necesaria, en su opinión, para arribar a una nueva perspectiva. Heidegger, puntualmente, al proponer que el ser es histórico, y al determinar la historia como estructura ontológica fundamental, intenta superar esa dicotomía, resolviéndola a través de la historicidad. Sin embargo, en opinión de Adorno (*ibíd.*, pp. 349 ss./pp. 319 ss.), la propuesta de Heidegger termina por disolver la dimensión propiamente histórica, al transfigurarla en un ser temporalizado transsubjetivamente. Si bien reconoce el fenómeno de lo histórico, este queda frustrado al darle una determinación ontológica cerrada. Deshistoriza la historia al concebirle como una esfera sobretemporal, y, según Adorno, termina por olvidar el problema de la complejidad de lo histórico y su contingencia y dignidad.

4. Aunque se mantuvo inédita en forma mecanografiada durante toda su vida, publicándose póstumamente en el primer tomo de su *Obra completa* hasta 1973, la tesis de interpretar este texto como una especie de programa filosófico de Adorno, a pesar de lo inusitado y extraño que resulte esto un pensador tan poco habituado a los programas, a los sistemas y a lo prefabricado, no resulta exagerada. La importancia que le dio a esta conferencia puede evidenciarse en la “nota” que adjuntó a la *Dialéctica negativa*, donde dirá que, “ciertos motivos de «Espíritu del mundo e historia natural» proceden de una conferencia pronunciada por el autor en la sección local de la Sociedad Kant en Frankfurt (1932). La idea de una lógica de la descomposición es la más antigua de sus concepciones filosóficas: se encuentra ya en sus años estudiantiles” (Adorno, 1973b, p. 409/p. 387).

Adorno destaca el intento, pero ensaya presentar una manera, a su parecer, más adecuada para resolver la dicotomía. El frankfurtiano propone que la separación debe superarse a partir de un correctivo dialéctico entre naturaleza e historia, buscando una unidad concreta a partir de la mediación de esos opuestos antinómicos. Realiza una mutua desmitificación de la naturaleza y la historia con el correctivo de la mediación dialéctica, buscando poner de manifiesto el verdadero carácter procesual y devenido de lo que se presenta como eterno. La inmediatez no mediada se puede disolver con la "dinamización de lo histórico mismo" (Escuela, 2014, p. 81). Lo que la naturaleza tiene de dialéctica, de histórico, se lo da la transitoriedad, y lo que lo histórico tiene de naturaleza, le viene de esos momentos de quietud donde lo real aparece de determina manera. Para llevar adelante esto, Adorno recupera el momento de la temporalidad, de la transitoriedad, de la finitud y del proceso, trayendo a colación dos testigos clave del emprendimiento que ha ensayado: Lukács y Benjamin.

Esta nueva perspectiva la denomina "historia natural" (*die Naturgeschichte*) (Adorno, 1973a, pp. 355 ss./pp. 324 ss.), y aparece como un modelo de comportamiento intelectual que construye imágenes colocando un conjunto de elementos dispersos en torno a un enigma para iluminarlo y disolverlo. Se interpreta así un fenómeno construyendo "imágenes dialécticas" que permitan rastrear indicios y huellas en eso que aparece como resultado, como definitivo e indisoluble. De modo que, como sostiene Vidal, una de las autoras que más atención ha prestado al tema de la apariencia en este momento del desarrollo intelectual de Adorno, "este comportamiento, que ve en el indicio no simplemente algo dado, sino algo insensato que está por descifrar, podrá relacionarse, aunque Adorno todavía no lo hace explícito en la conferencia, con la crítica, en tanto que actitud interpretativa que cuestiona con permanente transitoriedad lo que aparece como definitivo" (Vidal, 2021, p. 69). La "historia natural", a la sazón, surge como el modelo del filósofo que interpreta y rastrea la dimensión histórica de aquello que se muestra como natural, al tiempo que presenta el concepto de "segunda naturaleza" (*zweite Natur*) (Adorno, 1973a, pp. 355 ss./pp. 324 ss.) como herramienta conceptual útil para descifrar estos fenómenos.

"SEGUNDA NATURALEZA" I: HEGEL Y LUKÁCS

Con clara influencia de G. W. F. Hegel, Karl Marx, George Lukács y Walter Benjamin, este concepto crítico y negativo de segunda naturaleza, ayuda a dar cuenta de la apariencia mítica y la invisibilización de las mediaciones en realidades que se presentan como absolutas y ahistóricas. En su tiempo en Jena, Hegel ya exhibe la concepción de que son los propios seres humanos quienes producen los objetos que luego parecen adquirir una existencia autónoma y un peso propio frente a ellos (por ejemplo, los dioses y las entidades dignas de adoración). Los productos surgidos de la práctica humana adquieren una voluntad propia en relación a sus productores, así como un rango de autoridad y superioridad. Incluso, al final, los productores tienden a confundir los resultados objetivados de su actividad con formas y poderes preexistentes e inalterables. Pierden de vista las marcas de las

múltiples mediaciones y procesos que ellos mismos (y sus antepasados) han contribuido a moldear. El peso del proceso social se desvanece, y en su lugar, atribuyen a sus creaciones una vida propia que progresivamente se transforma en formas rígidas, instituciones políticas o concepciones de mundo.

En Hegel, esta concepción de la segunda naturaleza puede rastrearse tanto en el ámbito del Espíritu Subjetivo (antropología) como en el del Espíritu Objetivo (Derecho). En el primer ámbito, por ejemplo, Hegel describe el hábito (*Gewohnheit*) como segunda naturaleza, cuando en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* sostiene:

> El hábito es, al igual que la memoria, un punto difícil en la organización del espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí, así como la memoria es el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades *naturales* y los cambios de la edad, del dormir y del estar despierto son inmediatos en lo natural; el hábito es la determinidad que, volviéndose mecánica y natural, configura el sentimiento, y también la inteligencia, la voluntad, etc., en cuanto pertenecen al sentimiento de sí. El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza. *Naturaleza*, porque es un ser inmediato del alma; *segunda*, porque es una inmediatez puesta por el alma, una formación y estructuración de la corporeidad, que concierne tanto a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales como a las determinaciones de la representación y la voluntad en cuanto corporificadas. (Hegel, 1992, p. 416, §410).[5]

El concepto da cuenta del momento en que una creación subjetiva que efectivamente existe (el hábito), es interiorizada y somatizada por los individuos, transformándose en algo aparentemente inmediato, una segunda inmediatez carente de mediaciones, absoluta y definitiva. Se trata de la manifestación de una realidad que, aunque es construida, se experimenta y percibe como si fuera natural. A pesar de ser una producción histórica "puesta", se presenta como si hubiese estado ahí desde siempre sin "presupuestos". Con respecto al ámbito del Espíritu Objetivo y el mundo de la cultura, el caso paradigmático de segunda naturaleza Hegel lo muestra en el Derecho y la Constitución. Sostiene que,

> La base del derecho es, en general, lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza. (Hegel, 2010, p. 31, §. 4).

5. Para la citación de los textos de Hegel, se seguirá la canónica edición *Gesammelte Werke* en primer lugar. En segunda instancia, separada con una barra /, se indica la página de la edición castellana empleada. En los casos donde no se señala lo último, la traducción es nuestra. En la Bibliografía se indican los detalles.

La segunda naturaleza o inmediatez mediada es resultado de procesos históricos, y en este caso, en el Derecho, en cuanto realización histórica de la libertad, Hegel enfatiza la objetivación de la actividad de sujetos libres. Asimismo, sostiene Hegel, en un gesto de justificación de esta segunda naturaleza, "es esencial que la constitución, aunque haya surgido en el tiempo, no debe ser considerada como algo *hecho*; pues, más bien, es lo existente en sí y por sí, lo cual, por esta razón, debe ser visto como lo divino y persistente, por encima de la esfera de lo que es hecho." (*ibíd.*, p. 229, §. 273). Como se ve, Hegel utiliza este término para analizar la naturaleza irremediablemente ambigua, incluso conflictiva, del espíritu. El espíritu solo puede realizarse a sí mismo creando (1) un orden de libertad, objetivándose a sí mismo en el *Derecho*, o (2) un orden de exterioridad del ponerse de lo subjetivo regido por el *hábito* y sus automatismos inconscientes y mecánicos, produciendo una inversión de sí mismo. Segunda naturaleza indica, justamente, cómo el libre despliegue del espíritu produce un orden que, a pesar de ser exteriorización de su acción, se experimenta y siente como incontrolable, superior e inmediato. Es decir, en Hegel se tiene el germen de una acepción negativa y una positiva de la segunda naturaleza, una contradicción irremediable en tanto momento en devenir y del ponerse de la subjetividad en el mundo.

Lukács hereda este concepto en su libro *Teoría de la novela* (1920), acentuando su carácter negativo, concepción que Adorno cita afirmativamente en la conferencia "La idea de historia natural". En esta obra, el joven Lukács, influenciado por Hegel y Simmel, desarrolla una concepción crítica de la cultura, donde el mundo alienado, denominado "el mundo de la convención", es visto como una "segunda naturaleza" desprovista de "substancialidad lírica". Lukács señala "la extrañeza respecto de la naturaleza primera" porque la "segunda naturaleza" como "el autoproducido entorno de los hombres no es ya casa paterna, sino cárcel", transformándose en un entorno de cosas perdidas, extrañas, inclusive en fuerzas que le dominan con una "necesidad eterna e inmutable" (Lukács, 1971, pp. 329-332). A Lukács esta situación le hace recordar las sociedades arcaicas, en la medida en que se instituyen contextos humanos que se transforman en fuerzas enigmáticas desdibujando sus orígenes (como los fetiches primitivos). La desintegración del sentido en este mundo sin "substancialidad lírica" hace referencia a los procesos de atomización social que han dejado atrás la "bella armonía", la comunidad y totalidad de sentido que otrora se experimentó.

Si bien Adorno se separa de esta visión hegeliana de la historia, el enfoque de pensamiento de Lukács lo impresionó principalmente por el gesto de poder dar cuenta de cómo subrepticiamente, aquello instituido y producido por la actividad humana, se convierte en inalterable; donde lo creado por el ser humano se le pierde irremediablemente en una niebla de extrañeza sin sentido que aparentemente ha estado ahí desde siempre. Para el joven Lukács, atravesado por el expresionismo y la filosofía de la vida, la situación es tal que la subjetividad alienada se encuentra como en una "cárcel", en un contexto que "es un complejo significativo coagulado, extrañado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades

agusanadas" (*ibíd.*).[6] El sentimiento de vida de una generación atravesada por procesos violentos de industrialización, de migración campo-ciudad, de transformaciones culturales y económicas, y de guerras intestinas, exigía definitivamente una teoría diferente. Lukács transforma su conmoción en un impulso crítico. La novedad que introduce Lukács, con y más allá de Hegel, se produce al considerar que esa segunda naturaleza ya no aparece como realización o exteriorización de la razón y la libertad, sino como insensata y violenta, y por ello, como incapaz de llenar de sentido a los seres humanos que la internalizan y viven. En la conferencia, Adorno se adhiere a ese carácter negativo de la segunda naturaleza.

Poco tiempo después, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács relaciona el concepto de segunda naturaleza con la categoría de cosificación (*Verdinglichung*). Incorporando las categorías del análisis de mercancías de Marx, en particular el concepto de fetichismo, apela a la necesidad de comprender la mercancía como una "categoría universal de todo el ser social", pues según él, "la cosificación producida por la relación mercantil" se transforma en una realidad determinante, "tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa «segunda naturaleza» producida" (Lukács, 1975, p. 127). La cosificación no solo afecta las relaciones económicas, sino que también impregna la conciencia humana, convirtiendo las relaciones sociales en algo aparente y natural, casi inmutable. Esta segunda naturaleza actúa como una fuerza alienante que oscurece las relaciones de dominación y perpetúa la subordinación. Asimismo, en su opinión, bloquea la posibilidad de una verdadera emancipación, ya que transforma las estructuras sociales en entidades que parecen eternas e inmodificables, limitando así la capacidad crítica y transformativa de los individuos para desafiar y cambiar estas condiciones. La atomización y el aislamiento del individuo también son consecuencia de la imposición de la cosificación, que a su vez se, sojuzga todas las "manifestaciones de vida" de la sociedad a las "leyes naturales" del capital (Lukács, 1975, p. 133).[7]

6. No resulta casual que Lukács hable de un "*calvario* de interioridades agusanadas" (*Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten*). Sus argumentos parecen ser una réplica al pasaje triunfal concluyente de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel determina "el saber absoluto" como "historia conceptualizada" que forma "la interiorización mediante el recuerdo y el *calvario* del espíritu absoluto [*Schädelstätte des absoluten Geistes*], la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono" (Hegel, 1980, p. 434/p. 382) (itálicas nuestras).

7. Marx, es sabido, ya habla de la "ley natural" del movimiento de las sociedades modernas, y satíricamente comparó esta incuestionada forma de relacionamiento social con la ley de gravedad. "El tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías se impone de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima" (Marx, 2017 I, p. 126). Según Marx, en una más de las múltiples paradojas de esta sociedad, a los individuos de este universo social las relaciones sociales "se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como ciega necesidad" (Marx, 2017 III, p. 944). Más aún, los elementos de su organización "asumen cada vez más la figura de una ley natural independiente de los productores, se tornan cada vez más incontrolables" (*ibíd.*, p. 283). Adorno se refiere explícitamente a este episodio de las "leyes naturales" de la sociedad capitalista, en el apartado "Historia natural" de *Dialéctica negativa* (1973b, pp. 345 ss./ pp. 325 ss.).

“SEGUNDA NATURALEZA” II: MARX Y BENJAMIN

No obstante la importante influencia de estas dos obras lukacsiana en el joven Adorno, en su discurso programático “La idea de historia natural” de 1932, evita hablar de cosificación, prefiriendo referirse a la segunda naturaleza. Uniendo el concepto histórico-filosóficamente cargado de segunda naturaleza de *Teoría de la novela* de Lukács, con la especulación melancólica de Benjamin en *El origen del “Trauerspiel” alemán*, Adorno conceptualizará la idea de una naturaleza que se comprende en su finitud y fugacidad. Benjamin indica en la obra mencionada que “la naturaleza lleva «historia» escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad” (2006, p. 396), ante lo que Adorno comenta en su conferencia: “El punto esencial en el que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la caducidad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (Adorno, 1973a, p. 357/p. 326). Adorno apunta a una dialéctica del concepto de naturaleza e historia desde el punto de vista de la transitoriedad, de la finitud, que para él también significa desde el punto de vista de la mutabilidad de la naturaleza y la historia. “Si la cuestión de la relación entre naturaleza e historia ha de plantearse con seriedad, sólo tendrá visos de solución si se logra *comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico*”. (*ibíd.*, p. 354/p. 323).[8]

El profundo impulso teológico contenido en la concepción benjaminiana de la “historia natural” busca rescatar aquello que es transitorio, decadente y muerto, a partir de la reunión de los fenómenos en órdenes y configuraciones que rompan con la lógica sucesiva, causal, acumulativa y cosificada de lo histórico; de ahí su simpatía por las imágenes de decadencia y su afinidad por la alegoría barroca, que contribuirían a hacer aparecer la vida interior esencial de los fenómenos.[9] Esta intención mesiánico-teológica se hace bastante evidente en el libro *El origen del “Trauerspiel” alemán* (1928) pero luego, en sus escritos posteriores a 1933, se vuelve más tenue y matizada. El enfoque de Benjamin es metodológicamente reformulado y secularizado, entre otras cuestiones, por el permanente diálogo con Adorno, pero a la vez, el enfoque de Adorno resultará afectado por lo teológico, en una suerte de fricción mutua (*abarbeiten*).[10] En 1932, Adorno desarrolla sus reflexiones sobre la “historia natural” y la “segunda naturaleza” en conexión con las posiciones que él considera “complementarias” de Lukács y Benjamin, desarrollando su tesis de habilitación *Kierkegaard. Construcción de lo estético* en la estela de pensamientos de Benjamin, quien había revisado el libro con aprobación, sin embargo, a pesar de esto, ya en 1935 se erige como crítico

8. La importancia de esta conferencia para Adorno vuelve a aparecer cuando en *Dialéctica negativa* (1973b, p. 351/p. 330) coloca aprobatoriamente esta cita del texto suyo aún no publicado y escrito hace 34 años.
9. Friedlander (2024) explora detenidamente la concepción de la historia natural en Walter Benjamin, así como las peculiaridades de su tratamiento de la segunda naturaleza.
10. Braunstein (2015, pp. 45 ss.) muestra al por menor todos los detalles de este episodio.

de su mentor en su severo distanciamiento por correspondencia en torno al *exposé* del texto "París, capital del siglo XIX" de Benjamin. Precisamente, en una carta del 2 de agosto de 1935 a Benjamin, Adorno critica que no se tenga en consideración "el concepto hegeliano, asumido desde Georg [Lukács] y muy importante, de la segunda naturaleza" (Adorno, 1995, p. 131), instándole al mismo tiempo a una mayor concreción histórica en relación con el "carácter de mercancía *específico* del siglo XIX, es decir, la producción industrial de mercancías, tendría que ser elaborado concretamente con mucho mayor nitidez", haciéndole notar en el proyecto de Benjamin de una "prehistoria" del siglo XIX un cierto "carácter metafórico que no puede ser tolerado en este caso tan serio" (*ibíd.*, p. 146).

Adorno motiva explícitamente a Benjamin a profundizar en las fuentes teóricas que le ayuden a descifrar de mejor manera los enigmas investigados, y le señala reiteradamente la necesidad de que "el concepto de fetiche de la mercancía –tal como también ha de ser su intención– tiene que ser documentado con las citas correspondientes de aquel que lo descubrió" (se refiere al apartado 4 del capítulo I de *El Capital,* intitulado "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto") (*ibíd.*, p. 150).[11] Adorno considera que en el centro de la filosofía de Benjamin está presente una inquebrantable atracción por "los componentes petrificados, congelados u obsoletos de la cultura", con el objetivo precisamente de poner al descubierto su jeroglífica condición y despertar el hechizo. Aquí, Adorno intenta ubicar la definición hegelo-lukacsiana de segunda naturaleza y tiende a interpretar a Benjamin en función de lo que él mismo aprendió a través de él: "contemplar la capacidad, lo histórico, las manifestaciones del espíritu objetivo, la «cultura» como si fueran Naturaleza" (*ibíd.*, p. 16).

El tratamiento crítico de la segunda naturaleza actúa como pivote para poner al descubierto la forma en que diversos fenómenos se petrifican y coagulan como hipóstasis desdibujando sus mediaciones. El objetivo de mostrar que algo que actúa inmediatamente aparentando ser "naturaleza", se encuentra realmente mediado como segunda naturaleza, está en el centro de la teoría crítica de Adorno. Su recepción de Marx tiene su punto neurálgico en el análisis del fetichismo de las mercancías del primer capítulo de *El Capital*. Adorno amplía este análisis del fetichismo de las mercancías a una crítica general de la apariencia de inmediatez en fenómenos socioeconómicos y, sobre todo, epistémicos, sociopsicológicos y estéticos. La mercancía, ese objeto "sensiblemente suprasensible" que ha embrujado todo el mundo, aparece, a ojos de Marx, jugando un papel equivalente al observado por los europeos en los pueblos "primitivos" que adoraban cosas producidas por ellos

11. Adorno insistirá a Benjamin en diversas ocasiones sobre la necesidad de tomar en consideración este texto de Marx. En una carta del 01 de febrero de 1939 le escribe: "Hoy sólo quería rogarle que dedique una vez más su especial atención a esta teoría y la confronte especialmente con el capítulo de Marx dedicado al fetiche en el primer tomo [de *El Capital*]" (Adorno, 1995, p. 166). Llama la atención que, en 1950, en su texto "Caracterización de Walter Benjamin", Adorno nuevamente destaque algunos de los puntos controvertidos del intercambio con Benjamin entre 1935 y 1939, pero esta vez considera que, "el concepto hegeliano de la segunda naturaleza como concreción de las relaciones humanas que se alinean a sí mismas, así como también la categoría marxista de fetichismo de las mercancías, tiene una posición clave en Benjamin" (*ibíd.*, p. 17).

mismos. El culto a la mercancía no tendrá nada que envidiar al culto totémico o a la adoración de animales embalsamados; la principal diferencia radica en que en la modernidad capitalista a sus miembros no les resulta fácil admitir su parangón con aquellos "salvajes primitivos": de ahí que Marx insista en que el capitalismo pertenece aún a la "prehistoria de la sociedad humana" sometida a fuerzas ciegas e inconscientes *cuasi* naturales.

"Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades *sociales naturales* de dichas cosas" (Marx, 2017 I, p. 123) (itálicas nuestras). Es decir, lo misterioso de la forma mercantil es que refleja ante los seres humanos un producto suyo como dotado de independencia, pues "así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano" (*ibíd.*, p. 711). Las mercancías se presentan a las personas, debido a la abstracción del intercambio, como una segunda naturaleza, pero su naturalidad es solo aparente: "en contradicción directa con la objetividad sensiblemente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad de valor" (*ibíd.*, p. 96). Más bien, la apariencia de que las mercancías son una segunda naturaleza se origina "en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías" (*ibíd.*, p. 123). De modo que, la mercancía se transforma en un "jeroglífico social" que determina la forma inconsciente y a-social de socialización: únicamente por el intercambio de estas cosas, los seres humanos entran en relación social en un mundo marcado por la heteronomía. Se ponen de manifiesto las relaciones sociales "como lo que son" [Marx no sostiene que esta forma de socialización es falsa], "no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (*ibíd.*, p. 124).

En este "objeto fantasmagórico" que es la mercancía, a la sazón, las relaciones entre los seres humanos se presentan como cosas, y las cosas como seres dotados de una voluntad propia. La lógica mercantil produce la "apariencia objetiva" como segunda naturaleza, donde la actividad social se desdibuja en la mercancía, el valor y el dinero, dotando de vida lo que Marx llama "el sujeto automático" (*ibíd.*, p. 213). Los seres humanos que se desenvuelven en medio de estas relaciones no son sin embargo conscientes de esa apariencia; la producen, sin saberlo, con sus acciones de intercambio, en las cuales se impone siempre, como una ley natural, el tiempo de trabajo socialmente necesario en cuanto elemento regulador. El que los seres humanos relacionen sus productos como "cosas que son valor", se desenvuelve en medio de los más oscuros e inconscientes procedimientos que ninguna sociedad jamás ha conocido, pues los participantes no se percatan de lo que en última instancia están haciendo: intercambiando determinadas cantidades de tiempo de trabajo abstracto que, en tanto "forma espectral", se ha establecido como el único modo de desarrollar el mecanismo social y de concebir la riqueza. Todo esto, insiste Marx, con el

mercado como instancia anónima que decide *post festum* y "a espaldas" si el producto será incluido en la mancomunidad de mercancías. Entre las formas de segunda naturaleza se encuentran, aparte del dinero, el capital y la mercancía, también las formas del "organismo de producción", la manera de sobrellevar el metabolismo con la naturaleza, instituciones como el trabajo, la jornada laboral, la cuantificación de la vida, etc., que adoptan la apariencia de "necesidad natural".

Adorno está de acuerdo con la interpretación de Marx según la cual la historia y la sociedad siguen produciéndose, en las específicas condiciones de las sociedades modernas, como naturalizadas e hipostasiadas, desdibujando la marca de la acción humana y su carácter devenido. Lo que resulta determinante para la conexión de Adorno con el capítulo sobre el fetichismo de las mercancías en *El Capital* es la idea de que "el carácter de fetiche de la mercancía no es un hecho de la conciencia, sino un hecho dialéctico en el sentido eminente de que produce conciencia" (Adorno, 1995, p. 125). En las secciones finales de la *Dialéctica negativa*, queda claro cuán profundamente Adorno ha asumido este tema de juventud, y también el enfoque de Marx[12]: "La objetividad de la vida histórica es la de la historia natural. Marx se dio cuenta de ello contra Hegel, y ciertamente en estrecha conexión con lo universal que se realiza por encima de las cabezas de los sujetos […] La llamada ley natural, que no es más que una ley de la sociedad capitalista, Marx la denomina una mistificación [de modo que] la naturalidad de la sociedad capitalista es real y, al mismo tiempo, es apariencia" (Adorno, 1973b, pp. 347 ss./pp. 325 ss.). Se ve el ligamen entre las formas de apariencia –"segunda naturaleza", "fetichismo", "mistificación"– en la constelación categorial de la teoría crítica de la apariencia en Adorno. Dirá incluso que:

> La legalidad natural de la sociedad es ideología en la medida en que es hipostasiada como dato natural inalterable. Pero la legalidad natural es real en cuanto ley del movimiento de la sociedad inconsciente, tal como *El Capital* la sigue desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del desmoronamiento en una fenomenología del antiespíritu [conque], los «resabios teológicos de la mercancía» en el capítulo sobre el fetichismo se burlan de la falsa consciencia que para los contratantes refleja como propiedad de la cosa en la relación social del valor de cambio. Pero son tan verdaderos incluso como que antaño se ejerció de hecho la praxis de una idolatría sangrienta. Pues las formas constitutivas de la socialización, una de las cuales es esa mistificación, afirman su absoluta supremacía sobre los hombres como si fueran la divina Providencia. (*ibíd*., p. 349/p. 327).

12. En el prólogo al primer libro de *El Capital* Marx se refiere a su punto de vista como uno que concibe "*el desarrollo de la formación económico-social*" como un "*proceso de historia natural*" (Marx, 2017 I, p. 46).

LA APARIENCIA COMO “VERDADERO PROBLEMA HISTÓRICO-NATURAL”

En “Die Idee der Naturgeschichte”, la historia natural es presentada como un “cambio de perspectiva” con consecuencias ontológico-históricas que pretende superar el dualismo y la antítesis convencional entre naturaleza e historia. Este cambio de perspectiva busca una interpretación que construya disolviendo, una forma de articular “imágenes históricas” que ayuden a la disolución de enigmas y mundos fantasmagóricos de lo social. La construcción de la forma mercancía, por ejemplo, en opinión de Adorno en esta conferencia, contribuye a la posibilidad de disolver el jeroglífico social del valor del producto social, en la medida en que, al provocar una percepción cambiada de la realidad del mundo aparentemente familiar, sobrevuela e ilumina el carácter patológico, conflictivo y contradictorio de esta particular constitución social invertida, persistentemente trivializada como mera segunda naturaleza. Este trabajo sobre las formas rígidas, sobre el mundo de la convención, movilizando atmosferas interpretativas, acompañará la producción teórica de Adorno en los siguientes años de vida.

Los planteamientos de Lukács y Benjamin (a la vez que de Hegel y Marx) le permitieron dar cuenta de cómo subrepticiamente, aquello instituido y puesto por la actividad humana, se convierte en inalterable. La historia natural como modelo interpretativo pretende, de este modo, posicionarse sobre enigmas y jeroglíficos para alumbrarles y disolver su impenetrabilidad, sacando a relucir sus mediaciones y relaciones esenciales, a pesar de su manifestación de inmediatez. Hacia el final de la conferencia en cuestión, Adorno decide dar un ejemplo de aplicabilidad de este modo de enfocar la realidad y, precisamente, llama la atención que el ejemplo elegido lo constituye el problema de la apariencia: “y –sostiene– me refiero concretamente a la apariencia entendida como esa segunda naturaleza” (Adorno, 1973a, p. 364/p. 332). Verter esfuerzos por descifrar este enigma de la apariencia, componer imágenes que permitan penetrar su consistencia, sería, en opinión de Adorno, “un verdadero problema histórico-natural” (*ibíd.*). De modo que, el tema de la apariencia hace su entrada en las interrogantes del filósofo de Frankfurt erigiéndose como un verdadero problema al que se le debería dedicar esfuerzo y elaboración. Este programático texto de 1932 cierra con la siguiente idea que, por su importancia para el presente trabajo, se cita en extenso:

> Siempre que sale a nuestro encuentro ese mundo aparente de la convención, nos invade una angustia arcaica. También está el elemento de lo amenazante, que acompaña siempre a esa apariencia; el hecho de que la apariencia se lo trague todo cual un embudo es también un elemento mítico en ella. O el elemento de realidad de la apariencia frente a su mero carácter de imagen: que cada vez que nos encontramos con la apariencia la sentimos como expresión, que la apariencia no es algo meramente aparente que pueda dejarse de lado, sino que expresa algo que aparece en ella y que sin embargo no se puede describir independientemente de ella. Éste es otro de los elementos míticos de la apariencia. Y finalmente: el motivo decisivo,

> trascendente del mito, el de la reconciliación, pertenece también a la apariencia […] Con esto vuelvo a remitirles a la estructura de lo protohistórico en la apariencia misma, allí donde la apariencia, en su ser así, se revela como algo producido históricamente: el lenguaje corriente de la filosofía, donde la apariencia es producida por la dialéctica sujeto-objeto. (Adorno, 1973a, pp. 364-365/pp. 332-333).

En esta conferencia percibimos un protoprograma de investigación que plantea una serie de interrogantes, inquietudes y enigmas a desarrollar. Aparte del estudio de Vidal (2021) ya mencionado –que, no obstante su importancia, aborda únicamente el pensamiento del joven Adorno–, pocas referencias bibliográficas han asumido este tema con la seriedad que consideramos debería asignársele. Justamente, esta "apariencia que se lo traga todo cual un embudo", será el pivote a partir del cual Adorno enfocará fenómenos de estética (obras de arte, materiales musicales, paisaje, técnicas), hábitos sociales (comportamientos de personas, formas de convivencia, identificación con dinámicas sociales) hasta condiciones económicas y construcciones epistémicas. Lo que tienen en común estos fenómenos para ser englobados como "apariencia" es que, a pesar de ser producciones humanas, en un segundo momento parecen borrar estos rasgos humanos y transformarse en seres independientes y autónomos.

Así, el problema de la apariencia en Adorno se suma a las indagaciones que sobre este particular se han generado en la historia de la filosofía, principalmente a partir del giro impreso por Kant[13], quien le asignó un estatuto de objetividad a la apariencia, reubicándole su sede en la razón, y ya no considerándole como un degradado de "lo que es", ni una mera realidad relacionada a lo que parece ser en los sentidos, sino como el objeto dado en su aparición, lo dado apareciendo como aparece. Para Kant (2009), todo lo que nos aparece, todos los fenómenos, poseen un estatus de objetividad, y aparecen dentro de determinadas condiciones de aparición. A pesar del uso tradicional en la filosofía que veía en esto que aparece deficiencias psico-físicas o meros lapsus, Kant sostendrá que, "como *aparece*, eso no quiere decir que esos objetos sean una mera *apariencia ilusoria* (*Schein*). Pues en el fenómeno (*Erscheinung*), los objetos, e incluso las maneras de ser que les atribuimos, son considerados siempre como algo efectivamente dado" (B69). En el acceso a esto dado que aparece, Kant introduce un tipo de errancia afincada en la razón misma y en su forma de proceder; la llama *apariencia ilusoria trascendental*. Dedica la "Dialéctica trascendental" a dar cuenta de esta tendencia de la razón a transgredir los límites del conocimiento sensible, sosteniendo que este tipo de apariencia "no se refiere a una cuestión caprichosa, que se plantee solo en cierto sentido arbitrario, sino [que se refiere] a una [cuestión] con la que toda razón humana en su avance, debe necesariamente tropezar", incluso no se garantiza que desaparezca en cuanto se la entiende, "sino que implica una apariencia ilusoria natural

13. En Montero (2023) se presenta una sucinta revisión del tratamiento de la apariencia a lo largo de la historia de la filosofía, al tiempo que se subraya la relevancia y peculiaridades de la intervención kantiana a este respecto.

e inevitable, que incluso cuando uno ya no es más seducido por ella, sigue burlando, aunque ya no engañe; y a la que por consiguiente se puede hacerla inofensiva, pero nunca se la puede extirpar" (A422/B449). Es un tipo de apariencia que ya no se considera simplemente un error subjetivo, un engaño deliberado o un espejismo sofístico. La dialéctica trascendental tiene la capacidad de revelar la "apariencia ilusoria de juicios trascendentes, y [de] impedir, a la vez, que ella engañe; pero no puede conseguir nunca que ella, además, llegue a desaparecer" (A297/B354).

En esta línea, Hegel (1978) realiza una valoración positiva de este movimiento de Kant de asignarle objetividad a la apariencia (*Objectivität des Scheins*) y, yendo más allá, se esfuerza por dejar atrás cualquier atisbo de esencia o realidad subsistente de suyo e incomunicada con lo que aparece. Con Hegel, la apariencia resulta un componente fundamental de lo real, pues todo lo que aparece es exteriorización de algo más profundo que le está fundamentando. La apariencia, como lo inmediato reflexionado o vuelto sobre sí, une la esencia con distintos niveles ontológicos que la van mediando y exhibiendo, atravesando diferentes etapas en un movimiento del "recordar" (*Erinnerung*) el ser que ha sido (*gewesen*) y que, al ser traído o tematizado, permite penetrar y avanzar en su interior manifestando su verdad. Hegel introduce la innovación sistemática de mantener la unidad diferenciada entre esencia y apariencia. El establecimiento de la apariencia como un componente fundamental de lo real atraviesa un proceso de varios niveles, donde recién se empieza tematizando su relación con la esencia y en el cual, posteriormente, tanto el "parecer" (*Scheinen*) como la "aparición" (*Erscheinung*) serán pasos necesarios para llegar a entender cómo la apariencia se constituye en "apariencia *real*" (*realer Schein*) (Hegel, 1978, pp. 341-342/p. 558) al recoger todos estos momentos en la "apariencia puesta como apariencia" (*als Schein gesetzte Schein*) (*ibíd.*, p. 393/p. 619). Este movimiento de "intrapasar" permite exhibir la totalidad de momentos en los que descubre las relaciones esenciales y las referencias mutuas de lo absoluto, así como la relación intrínseca y procesual de un desfile que revela la complejidad de lo real y deja en claro que lo que aparece puede ser comprendido y alcanzado a través del concepto.

Continuando esta estela, Marx asumirá la objetividad de la apariencia, reconociendo una opacidad y falta de transparencia en las relaciones sociales modernas que constituyen un mundo de la apariencia (*Welt des Scheins*), "el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza [*die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt*] donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas" (Marx, 2017 III, p. 943). Estas relaciones sociales exhiben ciertas formas de apariencia que emergen de manera necesaria y espontánea en las relaciones de sus integrantes, generando representaciones invertidas, fantasmagóricas y cosificadas que ocultan y distorsionan las relaciones esenciales. Pero en la línea de Kant y Hegel, Marx no considera que este sea un fenómeno subjetivo de la conciencia, sino que se afinca en la constitución misma de la sociedad y sus formas de manifestarse. Para arrojar luz sobre esta enigmática sociedad, Marx emplea

los conceptos de fetichismo y mistificación como herramientas clave. Estos principios permiten desentrañar la complejidad intrínseca de este contexto y las maneras en que se despliega, dilucidando sus formas de objetividad y mediación social. Una vez que se realiza el camino desde la superficie de la apariencia hasta su fundamento, es posible regresar a la apariencia, pero ahora con una mejor comprensión de las mediaciones y determinaciones necesarias que intervienen en su aparición. Así, se desentrañan las lógicas subyacentes que estructuran lo existente y se sacan a relucir los enigmas y jeroglíficos sociales.

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA APARIENCIA EN ADORNO

De manera que, los usos aparentemente heterogéneos del concepto "apariencia" que irán brotando en la obra de Adorno a partir de sus interrogantes e inquietudes juveniles, van cristalizando en torno a la crítica de la aparente inmediatez y las formas tergiversadas en que se manifiestan diversos contextos y fenómenos. Tomando como referencia la objetividad de la apariencia en Kant y Hegel, el análisis del fetichismo y la mistificación de Marx, así como las observaciones de Lukács y Benjamin, Adorno empezará a mostrar cómo la dinámica social relacionada al intercambio económico conducirá a una "apariencia objetiva" (*gegenständlicher Schein*) compleja, penetrante y amplia en su acción. En prácticamente todas sus obras, desde las dedicadas a temas musicales, pasando por las sociológicas y filosóficas, y en muchas de las lecciones impartidas a lo largo de su vida, trabajará sobre lo que llama "apariencia socialmente necesaria" ("*gesellschaftlich notwendiger Schein*").[14] Un concepto que realmente constituye un hilo de Ariadna de su obra. Sobre esta apariencia, estudios como los de Braunstein (2015), Bonefeld y O›Kane (2022) o Maiso (2022) han brindado importantes insumos en su desciframiento y abordaje. Sin embargo, esta apariencia representa únicamente una faceta de las múltiples dimensiones abordadas por Adorno, y en la mayoría de los estudios mencionados, la focalización suya ha llevado al descuido de su interrelación con otros aspectos importantes.

Esta apariencia objetiva o socialmente necesaria tomará múltiples reflejos y formas, con la particularidad de que, a pesar de ser producida por determinadas condiciones, se transforma en real y objetiva constituyendo un mundo de la apariencia. Adorno llega a sostener que "la apariencia se ha hecho tan densa, que el hecho de penetrar con la mirada a través de ella toma objetivamente el carácter de la alucinación" (Adorno y Horkheimer, 1981, p. 231/p. 219), provocando que lo no-idéntico aparezca como idéntico, la regresión humana se manifieste como libertad y progreso, las formas autoritarias de vida como democráticas, el para-sí como un en-sí, donde, en suma, el sujeto aparece como objeto y el objeto como sujeto. Iluminar cómo esa apariencia se produjo, cómo se manifiesta, sus relaciones esenciales,

14. Para usar solamente los textos referenciados en este trabajo, puede verse el tema de la "apariencia socialmente necesaria" en *Teoría estética* (1970, p. 346/p. 307), *Escritos sociológicos I* (1972, pp. 17, 205, 369/pp. 17, 191, 343), *Dialéctica negativa* (1973b, pp. 46, 307, 342/pp. 44, 288, 320) o *Dialéctica de la Ilustración* (1981, p. 198/p. 189).

cómo se ha objetivizado y si es posible escapar de ella, constituye un rasgo que consideramos nuclear del proyecto teórico adorniano como una teoría crítica de la apariencia.

En la medida en que el objetivo principal de la teoría crítica de Adorno es contribuir a una mejor comprensión de los procesos sociales que generan lógicas de exclusión, opresión o marginalización de los seres vivos en el amplio sentido de la palabra (humanos y naturaleza incluida), y tomando en consideración su concepción de que "el fenómeno es siempre también una aparición de la esencia, no sólo mera apariencia" (Adorno, 1972, p. 277/p. 200), consideramos esencial interpretar la obra de Adorno como una teoría crítica de la apariencia, permitiendo esto adentrarse en múltiples procesos sociales e históricos contemporáneos, superando la ilusión de segunda inmediatez con la que se presentan. Este enfoque puede facilitar una comprensión más profunda de nuevas figuras y fenómenos, desde la predominancia de enfoques positivistas y cosificadores en las principales formas de racionalidad, hasta las dimensiones emergentes de la industria cultural, incluyendo dinámicas digitales y nuevas formas espectaculares de aparición. También podría abarcar desde visiones de mundo y lógicas que justifican las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, el problema ambiental y ecológico, hasta las formas de gobierno con sus derivas autoritarias. En investigaciones posteriores ponderaremos la importancia de la "anticipación onírica"[15] del joven Adorno al pensar en la apariencia como "verdadero problema histórico-natural" que permitiría penetrar en estos enigmas y problemas contemporáneos, descifrando sus lógicas de funcionamiento y manifestación.

El otro núcleo importante de investigaciones respecto de la apariencia en Adorno ha sido el que se ha concentrado en la "apariencia estética" trabajada en *Teoría estética*. En este libro póstumo, Adorno aborda explícitamente el tema en al menos tres momentos: *1)* la determinación de la apariencia como el carácter esencial del arte (1970, pp. 122-132/pp. 110-119); *2)* la constatación de una "crisis de la apariencia" (*ibíd.*, pp. 154 ss./pp. 139 ss.); y *3)* su pronunciamiento por una "salvación de la apariencia" (*ibíd.*, pp. 163 ss./pp. 147 ss.), momentos que, en su conjunto, han solido llamarse "dialéctica de la apariencia". Según Menke (1998, p. 20), en el amplio conjunto de las reflexiones estéticas de Adorno, que van desde escritos musicales y literarios hasta problemas de composición y técnica, "un motivo filosófico se sitúa en el corazón mismo del pensamiento estético de Adorno en todas sus formas y etapas. Este es el momento de una «dialéctica de la apariencia (estética)», que Adorno trató de formular cada vez en formas nuevas desde su primer libro, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, hasta el último*, Teoría estética*". Menke se detiene a rastrear esta dialéctica de la apariencia en las principales obras de la producción estética de Adorno, pasando por sus textos sobre jazz, Wagner, Mahler, Berg, *Notas sobre literatura*, entre

15. En 1962 Adorno escribe una carta a Bloch con motivo de su reedición del libro sobre Kierkegaard, y allí le expresa: "muchas de las cosas que escribí en mi juventud tienen el carácter de una anticipación onírica" (citada en Adorno, 1973a, p. 384/p. 350)

otros, culminando en la *Teoría estética*. A pesar de su valioso recorrido y reconocimiento de la importancia del tema, lo cierto es que su tratamiento de la apariencia aísla esta determinación estética del conjunto más amplio de problemáticas en el que se encuentra la teoría adorniana de la apariencia, desdibujando sus posibles relaciones y tensiones con las demás esferas.

No resulta diferente la situación en los principales trabajos dedicados a la apariencia estética en Adorno. Ya sea profundizando el primer momento de la dialéctica de la apariencia (apariencia como el carácter esencial del arte) en esfuerzos como el de Schweppenhäuser (2019), o prestando atención a la "crisis de la apariencia" en Jameson (1990) o, finalmente, focalizando la "salvación de la apariencia" con Bürger (1996), los principales intentos por abordar este importante episodio de la teoría de Adorno tienden a separar el problema como un fin en sí mismo, olvidando el conjunto más amplio de problemáticas en el que debería examinarse. Individualizan un problema que claramente posee un carácter constelativo, por lo que, a pesar de resultar insumos importantes para problematizar el tema, resultan parciales. En su estudio del capítulo "Apariencia y expresión" de *Teoría estética* de Adorno, Tränkle (2021) inicia relacionando la apariencia trabajada en este texto póstumo de Adorno con el final de la conferencia de 1932 a la que hemos venido haciendo referencia, y con ciertos problemas de la apariencia socialmente necesaria, de modo que, sugiriendo un gran arco de problemáticas y determinaciones relacionadas a la temática, Tränkle vislumbra la importancia filosófica del problema de la apariencia en Adorno y sus posibles relaciones con otros ámbitos. Lamentablemente, Tränkle no realiza más que una mención de pasada, y dedica el resto del capítulo a profundizar en los pormenores de ese episodio del texto póstumo de Adorno.

De manera que, puede decirse que la gran mayoría de trabajos que tematizan la apariencia en Adorno, sacan a relucir puntos centrales de su planteamiento, pero se desenvuelven al margen de una concreta interrelación de los diversos aspectos y dimensiones, o, dicho de otro modo, turban las peculiaridades propias de cada momento en el tratamiento del tema, y en el afán de profundizar esos momentos puntuales, pierden la especificidad del recorrido del intento adorniano. Al aislar lo que el filósofo se había esforzado por pensar conjuntamente y en tensión, ganan en profundidad lo que pierden de visión del conjunto. En *Dialéctica negativa*, su *magnum opus*, Adorno certifica que su crítica a la apariencia resulta central en el procedimiento de una dialéctica negativa, anclada en una teoría del conocimiento que evita cualquier ontologización de los extremos dialécticos involucrados en la historia y la naturaleza. En su propósito de comprender la relación entre historia y naturaleza bajo el prisma de lo "histórico-natural", Adorno observa la co-determinación de estos momentos, lo cual impide reducir la historia a una progresión regida por leyes naturales, o concebir la naturaleza como una entidad dada y fija. De ahí su rechazo a ontologizar tanto la naturaleza como la historia, y su reticencia a referirse a "esencias" como formas absolutas; por contra, su objetivo se aboca a desmitificar cualquier comprensión idealista o realista ingenua de ambas. Con ello, Adorno liga las múltiples dimensiones hasta acá destacadas, terminando de refrendar la importancia del tema de la

apariencia a lo interno de su obra, al tiempo que muestra la necesidad de realizar este trabajo de reconstrucción crítica que visualice su producción como una teoría crítica de la apariencia. Sostiene:

> Kant llamó a la dialéctica trascendental una lógica de la apariencia: la doctrina de las contradicciones en que por fuerza se enreda todo tratamiento de lo trascendental como algo positivamente cognoscible. Su veredicto no fue superado por el esfuerzo con que Hegel hizo de la lógica de la apariencia la lógica de la verdad. Sólo que con el veredicto sobre la apariencia no se acaba la reflexión. Una vez que la apariencia se hace consciente de sí misma, deja de ser lo que era. Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de ésta, aunque, como bien se percató Kant, una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética. (1973b, pp. 385-386/p. 360).

CONCLUSIÓN

La conferencia que ha inspirado este escrito sienta las bases de lo que será una de las producciones filosóficas más prolíficas del siglo XX. Al interpretar la obra de Adorno como una teoría crítica de la apariencia, destinada a descifrar su constitución, sus peculiaridades y a iluminar su supuesta trivialidad, esta conferencia emerge indiscutiblemente como un protoprograma de investigación. Estas anotaciones han tenido como objetivo destacar las derivaciones y los desarrollos de un tema crucial en un momento histórico en el que, precisamente, al hipostasiar e instituir como inmutables realidades construidas históricamente, nuestra sociedad enfrenta desafíos éticos, económicos, medioambientales y políticos sin precedentes, en un contexto en el que la posibilidad de transformación parece clausurada por el afianzamiento de esta apariencia y sus formas de coacción muda ("segunda naturaleza", "fetichismo", "mistificación"). Tematizar críticamente estas formas de apariencia brinda la posibilidad de desvelar el carácter no natural y no inmediato de lo que se presenta como natural e inmediato en las formas de organización social y política contemporáneas, así como en las maneras de organizar el intercambio metabólico con el medio circundante.

Este tratamiento crítico de la segunda naturaleza permite problematizar tanto un concepto ahistórico de "primera naturaleza", como un concepto de subjetividad o cultura que olvide los momentos naturales en el sujeto y la sociedad. Así, el discernimiento de la apariencia y sus formas permite visualizar la historicidad de la "primera naturaleza", que se encuentra siempre mediada por la experiencia que de ella tienen los seres humanos, para así liberarla de la relación de dominio y explotación instrumental que se le perpetra hasta la fecha. La serie de catástrofes que nos atraviesan, desde la erosión de los vínculos comunitarios, la devastación de la diversidad cultural, el predominio de lo idéntico y lo homogéneo, la destrucción de los fundamentos naturales de la vida y de las condiciones mínimas para sobrellevar la existencia humana, son muestra ineludible de la necesidad de superar esas "segundas naturalezas" y construir nuevas relaciones sociales

basadas en valores como la autonomía, la libertad y la abundancia. “Que todo siga *así* es la catástrofe”, apuntaba Benjamin en la década de los cuarenta del siglo pasado. Para evitarlo, es necesario romper el hechizo.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1970). *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften 7.* Suhrkamp. [ed. esp. (2004). *Teoría estética. Obra completa 7.* (Trad. J. Navarro). Akal].

Adorno, Th. W. (1972). *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften 8.* Suhrkamp. [ed. esp. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa 8.* (Trad. A. González). Akal].

Adorno, Th. W. (1973a). *Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften 1.* Suhrkamp. [ed. esp. (2010). *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1.* (Trad. V. Gómez). Akal].

Adorno, Th. W. (1973b). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften 6.* Suhrkamp. [ed. esp. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6.* (Trad. A. Brotons). Akal].

Adorno, Th. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin.* (Trad. C. Fortea). Cátedra.

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1981). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften 3.* Suhrkamp. [ed. esp. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa 3.* (Trad. J. Chamorro). Akal].

Benjamin, W. (2006). El origen del “Trauerspiel” alemán. En, *Obras I/1* (pp. 217-459). (Trad. A. Brotons). Abada.

Bonefeld, W. y O’Kane, C. (eds). (2022). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Bloomsbury.

Braunstein, D. (2015). *Adornos Kritik der politischen* Ökonomie. Transcript.

Bürger, P. (1996). ¿Salvación de la apariencia? En, *Crítica de la estética idealista* (pp. 81-104). Visor.

Escuela, C. (2014). Hacia una filosofía materialista: la idea de *Naturgeschichte* en la obra de Theodor W. Adorno. *Revista de Filosofía*, *70*, 75-87.

Friedlander, E. (2024). *Walter Benjamin and the idea of natural history*. Stanford University Press.

Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik I: Die objektive Logik (1812/13). Gesammelte Werke, vol. 11*. Meiner. [ed. esp. (2011). *Ciencia de la lógica. Vol. I.* (Trad. F. Duque). Abada].

Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke, vol. 9*. Meiner. [ed. esp. (2017). *Fenomenología del espíritu*. (Ed. G. Leyva). FCE].

Hegel, G. W. F. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Gesammelte Werke, vol. 20*. Meiner.

Hegel, G. W. F. (2010). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. *Gesammelte Werke, vol. 14,1*. Meiner.

Horkheimer, M. (1988). Traditionelle und Kritische Theorie. En, *Gesammelte Schriften 4* (pp. 162-216). S. Fischer.

Jameson, F. (1990). The Crisis of *Schein*. En, *Late Marxism Adorno, or, The Persistence of the Dialectic* (pp. 165-176). Verso.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. (Trad. M. Caimi). FCE/UAM/UNAM.

Lukács, G. (1971). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. (Trad. M. Sacristán). Grijalbo.

Lukács, G. (1975). *Historia y consciencia de clase*. (Trad. M. Sacristán). Grijalbo.

Maiso, J. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI.

Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Libros I-III.* (Trad. P. Scaron *et al.*). Siglo XXI.

Menke, C. (1998). Adorno’s Dialectic of Appearance. En, M. Kelly (ed.), *Encyclopedia of Aesthetics* (pp. 20-23). Oxford University Press.

Montero, O. (2023). “Máquina engañosa”: sobre la apariencia ilusoria (*Schein*) en Kant. *Revista de Filosofía*, *40*(106), 118-138.

Rath, N. (1982). Dialektik des Scheins. Materialien zum Scheinbegriff Adornos. En, W. Oelmüller (ed.), *Kolloquium. Kunst und Philosophie. Vol. 2.* Ästhetischer *Schein* (pp. 51-61). Ferdinand Schöningh.

Schweppenhäuser, H. (2019). Schein, Bild, Ausdruck. Aspekte der Adorno’schen Theorie der Kunst und des Kunstwerks. En, *Sprache, Literatur und Kunst*, *Gesammelte Schriften 1* (pp. 347-366). J. B. Metzler.

Tränkle, S. (2021). Schein und Ausdruck. En, A. Eusterschulte y S. Tränkle (eds.), *Theodor W. Adorno.* Ästhetische *Theorie* (pp. 105-121). De Gruyter.

Vidal, V. (2021). *Esto no tiene sentido. La interpretación materialista del arte.* Universidad de Valencia.