

LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA Y PRAXIS EN LA TEORÍA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO

Bajo el Volcán, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Roberto Giordano Longoni Martínez

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 24 de julio de 2019

RESUMEN

“Brillante, pero inútil”. Durante años, este tipo de afirmaciones han caracterizado las críticas a la Teoría Crítica de Adorno. Algunas de las razones de esta crítica tienen como fundamento las aporías de su pensamiento, así como su imposible traducción en términos de un programa político, de la mano con el conocido altercado que tuvo con los estudiantes.

Más allá de estas consideraciones, este texto pretende señalar las concepciones que sobre la relación entre teoría y praxis tenía el pensador de Frankfurt, para quitar el velo de su mentada pasividad, y señalar el carácter histórico de sus propias reflexiones al respecto.

Palabras clave: Teoría Crítica, Praxis, Th. W. Adorno, Experiencia, Dialéctica Negativa, No-identidad

ABSTRACT

“Brilliant, but useless”. For years, these types of statements have characterized the critics to the Critical Theory of Adorno. Some of the reasons for these critics are based on the contradictions of his thought, as well as its impossible translation in terms of a political program, along with the well-known altercation he had with the students.

Beyond these considerations, this text aims to point out the conceptions that the Frankfurt thinker had about the relation between theory

and praxis, to remove the veil of his mentioned passivity, and to point out the historical character of his own reflections on this matter.

Key Words: Critical Theory, Praxis, Th. W. Adorno, Experience, Negative Dialectic, No-identity

“Toda teoría es gris”, hace decir Goethe a Mefistófeles en su sermoneo al estudiante, a quien lleva por la nariz; la frase fue ideología ya desde el principio; fue también engaño, puesto que no es tan verde al árbol de la vida planteado por los prácticos, que el diablo compara en el mismo verso con el otro; lo gris de la teoría, por su parte, está en función del carácter descualificado de la vida”.

Theodor W. Adorno (2009),
Notas marginales sobre teoría y praxis

Para comenzar estas reflexiones, es importante comprender la constelación histórica de la que surge el pensamiento de Adorno. Dicha constelación está marcada por el fracaso de la transformación del mundo, así como por la comprensión de su momento histórico como la experiencia de la pérdida de toda experiencia. Con la comprensión de esta constelación queremos señalar que Adorno no renuncia de ninguna manera a la praxis, pero tampoco a la tarea de señalar los peligros de caer en una praxis ilusoria. Esta praxis ilusoria, para Adorno (2009), es resultado de una teoría que renuncia a su capacidad crítica para convertirse en pura practicidad.

Es así que el pensamiento de Adorno debe ser entendido como expresión objetiva de una constelación histórica que busca dar cuenta del desmoronamiento de las certezas y los referentes culturales de la sociedad burguesa, así como de la la necesidad de superarla,

pero ya no desde la reivindicación de una reconciliación histórica sintética, ni de un sujeto histórico capaz de redimir la historia.

Al respecto, Jordi Maiso (2010) señala que, al tratar de entender en profundidad el pensamiento de Adorno, es necesaria una comprensión más rigurosa y compleja del núcleo experiencial en el cual está imbricado, así como de los significados de las experiencias que marcaron a su generación. Estas experiencias, que tienen en Auschwitz su punto nodal, son el ascenso del fascismo, la guerra, el exilio, el choque con la cultura de masas, y la constatación del fracaso del proyecto del 'socialismo realmente existente', así como de la permanencia del fascismo en la Alemania de posguerra, a pesar de su derrota militar.

Maiso (2010) plantea que todas estas experiencias llevan a Adorno a comprender su época como un *versäumte augenblick*. Un instante o momento fallido, en el cual la posibilidad de la transformación del mundo, abierta por la revolución de octubre de principios del siglo, se había dejado pasar. La comprensión de dicho fracaso como instante fallido no implica resignación, sino la comprensión reconfigurada de que algo no se ha cumplido, y, por lo tanto, debe ser reflexionado y actualizado.

Con esto queremos señalar que el pensamiento de Adorno es uno profundamente histórico, ya que está preocupado por la crítica de su propio presente a partir de las promesas irresueltas del pasado y sus tensiones actualizadas. Éste persiste en la crítica de su realidad, pero a partir de una necesaria reconfiguración de las categorías de dicha crítica, así como la comprensión de sus posibilidades y limitaciones, resultado del reconocimiento de la ruptura que significó Auschwitz, a partir de la cual nada puede volver a ser lo mismo.

La centralidad de Auschwitz en la crítica de Adorno radica en que reconoce en dicho suceso la realización barbárica de la racionalidad instrumental de la modernidad, así como la ruptura de la civilización con sus propias promesas de libertad. Dicha catastrófica ruptura en el proceso civilizatorio no debe ser entendida como un simple desliz irracional, sino como consecuencia inmanente a las dinámicas de la modernidad.

La crítica de Adorno es entonces expresión de una constelación histórica desilusionada profundamente por el fracaso de la transformación del mundo; pero que, por esta misma desilusión, persiste en una necesaria discusión y reconfiguración sobre la relación entre teoría y praxis, puesto que ello implica también poner en tensión la relación entre sujeto y objeto, es decir, entre la totalidad y lo que la constituye.

Por todas estas condiciones sociohistóricas, para Adorno se presenta la necesidad de “una teoría de la sociedad capaz de articular una autorreflexión que revele las causas objetivas que condujeron a ella (la barbarie) y extraiga las consecuencias” (Maiso, 2010: 321).

Justamente en esta capacidad de autorreflexión, Adorno (2009) encuentra el potencial de la teoría. Así lo señala cuando menciona que, por su diferencia respecto de la acción inmediata, “ligada a la situación y en consecuencia mediante su independización, la teoría se convierte en fuerza productiva práctica, transformadora. Siempre que acierta en algo importante, el pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que lo ignore” (ib: 170).

De la mano con esta idea podemos descubrir que para Adorno la teoría es praxis en el sentido en que ésta tiene siempre un *telos* práctico. Aunque debe comprenderse que este *telos* práctico no debe ser impuesto a la teoría de manera deliberada, porque entonces la acción inmediata, y no el análisis de las tensiones objetivas, se vuelve el fin de toda teoría, quitándole independencia y potencia a través de la imposición de resultados o intenciones predeterminadas.

Adorno insiste así en la necesidad de replantear el sentido de la teoría, dando a ésta un carácter negativo, entendiendo que ella solamente puede llegar a esbozar las contradicciones de la sociedad, apuntando a hacer una crítica inmanente, a partir de la cual dicha teoría reconoce sus propios límites respecto a la realidad y sus posibilidades de intervención en ella. Esto, a su vez, exige una reconfiguración de la noción de praxis, y del sentido que ella adquiere en un mundo marcado por el desgarramiento del sujeto.

Con esto podemos entender, más allá de las tergiversaciones psicologizantes que colocan de manera simplista a Adorno en el bando de los “pesimistas”, que la insistencia en la negatividad, de la mano con la resistencia a dar una resolución afirmativa a las contradicciones de la realidad, no es, como también señala Zamora (2004), resultado de una simple ‘oscuridad de carácter’, sino más bien de una ascética comprometida con la esperanza de la reconciliación.

Al respecto, es importante matizar tres cosas. La primera, que esta ‘esperanza’, mantenida en contra de toda esperanza, y que nos es dada sólo gracias a aquellos sin esperanza, no es para Adorno un principio, como en Bloch. Esto debido a que ello nos acerca siempre al peligro de la ingenuidad de creer en una ontología redentora, o de establecer un dogma trascendental y ahistórico. Una ingenuidad que después de Auschwitz no podemos ni debemos permitirnos, en tanto que debemos asumir aquel nuevo imperativo categórico que Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad, a saber, que es necesario “orientar [el] pensamiento y [la] acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2014: 334).

Esta, como mencionamos anteriormente, es una clave para entender un fundamento central en el pensamiento de Adorno, y es la idea de que nada puede quedar intacto después de Auschwitz, incluido el pensamiento mismo y sus formas de proceder. Esto, en tanto sus formas tradicionales no han podido evitar el horror, e incluso han formado parte en la racionalización de la barbarie en los campos de exterminio. La preocupación de Adorno por repensar la relación entre teoría y praxis viene justamente de este supuesto, y en ello radica la posibilidad de pensar en la esperanza de un mundo distinto.

En cuanto a la ingenuidad del pensamiento, Adorno no niega que éste deba conservar algo de esto, en el sentido de que no debe suscribir simplemente a lo “dado”, o adherir a la pura reproducción descriptiva de la realidad. Sin embargo, es importante señalar e iluminar los límites de la praxis y la teoría, sobre todo, en relación con una objetividad cada vez más cerrada y represiva. No señalar esta

insuficiencia es peligroso, pues de ello deriva la ilusión de que la pura voluntad o acción inmediata transforman algo en la realidad.

La segunda, que la reconciliación es entendida por Adorno (2009: 149) como la posibilidad de comunicación de lo diferente, a través de un “estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido”. Como la búsqueda de una sociedad emancipada, que de ninguna manera sería “un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. [...] concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor” (2013: 107-108).

Y la tercera, que dicha ascética adorniana no debe ser entendida, como parece precisamente que lo hace Lukács al acusar a Adorno de habitar en el “Gran Hotel Abismo”. Es decir, en términos de una distancia contemplativa que tiene como objetivo alejarse del mundo para no ser infectado por su corrupción. Sino más bien como conciencia de la necesidad de revisar que, debido al derrumbamiento de las certezas de su propio momento histórico:

La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo (Adorno, 2014: 15).

Adorno (2014: 226) señala así, en la apertura de su *Dialéctica Negativa*, que el fracaso de la transformación del mundo conlleva el fracaso de la visión del mundo que negaba la reflexión filosófica, y le exigía a su vez una deriva práctica clara e inmediata. Dicha exigencia, lejos de vincularse de manera emancipatoria con la realidad, le imponía, de manera violenta, una subjetividad que le era ajena. Que haciéndose pasar por objetividad, la orillaba a hacerse evidente, que es lo “distintivo de lo civilizador”, aquello para lo cual “lo bueno es lo uno, inmutable, idéntico”.

La filosofía debe entonces romper sus esquemas tradicionales para poder ser pertinente en medio de un mundo dañado. Con

esto, Adorno insiste en la necesidad de alumbrar la siempre persistente no-identidad entre la racionalidad moderna y la realidad que pretende conocer para dominar. Es decir, entre la práctica del pensamiento y el objeto mismo. O entre el concepto y de lo que dice dar cuenta. Maiso (2010: 159) señala al respecto que “para Horkheimer y Adorno, esta no-identidad entre concepto y cosa es precisamente lo que abre la posibilidad de una praxis transformadora, y no el mero concepto, como creía el idealismo”.

No debemos olvidar que la perspectiva de la no-identidad es el fundamento de la noción de dialéctica negativa en Adorno. Para él la dialéctica no es un método estático y mecánico, sino más bien un modo de pensar. Una manera de aproximación a la realidad que no es imposición del sujeto, sino que trata de dar cuenta del objeto mismo.

La dialéctica no debe ser tomada entonces como una mera perspectiva, sino como la conciencia de que “los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno, 2014: 17). La dialéctica rompe inmanentemente con la ilusión de identidad total entre concepto y realidad, en contra del proceso identificante del conocimiento, el cual asimila la verdad con la apariencia del pensamiento.

Dialéctica es la búsqueda de la “conciencia consecuente de la diferencia”. Una diferencia que mientras no se rompa con la presunción de unidad y totalidad de la conciencia, será excluida. Esta exclusión se expresará a su vez como aquello que está inevitablemente negado en el concepto, es decir, como dolor por la miseria de este mundo (Adorno, 2014).

La comprensión de la dialéctica en términos negativos implica entonces romper con la pretensión de uniformidad y totalidad del pensamiento, y hacer evidente la imposibilidad de una resolución sintética por medio de la razón.

Con esto, Adorno critica la pretensión de identidad e integración de la dialéctica de Hegel, para quien la filosofía es un todo en el cual es posible que puedan ser resueltas las contradicciones de la realidad. Adorno (2013) señala que este todo al que refiere Hegel es la conceptualización de lo que entiende por sistema. En-

tender la verdad como sistema implica la comprensión de los conceptos, no como algo abstracto, es decir, aislado, sino como algo que tiene sentido solamente en relación a una totalidad.

Al respecto, es importante aclarar que el problema radica no tanto en tener una finalidad, sino en que esta finalidad está determinada de antemano por una visión totalmente subjetiva de las condiciones sociohistóricas. Esta visión subjetiva es justamente el problema que Adorno encuentra en la praxis, pues ello la vuelve una praxis ilusoria en tanto no guarda una relación significativa con la objetividad y sus tensiones.

La sospecha respecto a la pretensión de absoluto en Hegel tiene que ver con que en ella se expresa la tendencia integradora del pensamiento. Si bien, como señala Maiso (2010: 48):

Adorno adhiere a la idea hegeliana de que la filosofía debe ser la comprensión de su tiempo a través del pensamiento, [...] al mismo tiempo señala la imposibilidad actual de aferrar la totalidad de lo real por el pensamiento.

Con esto podemos decir que para Adorno es necesario un replanteamiento de lo que significa la comprensión a través del pensamiento, una nueva relación entre teoría y realidad. A partir de esto, y de su propia situación histórica, plantea que la filosofía debe tener su verdadero interés en lo particular, en lo que carece de concepto. De igual manera, debe renunciar a la pretensión de absoluto que le da Hegel, pues ello no es más que una particularidad elevada a universal. Adorno lo dice de la siguiente manera:

Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. Su tema serían las cualidades por ella degradadas, en cuanto contingentes, a *quiantité négligeable* (Adorno, 2014: 19).

Habría que cuidarse aquí, como ya señalamos, de comprender este interés por lo carente de concepto como un interés integrador. A pesar de que Adorno alumbra lo que es divergente en relación al todo, y señala su expresión como dolor y terror, su apuesta no es la de una reintegración al todo a través de la mecanización del concepto, sino la posibilidad de la superación del concepto a través del mismo concepto. Con esto, Adorno (2014) busca superar la lógica identificante que es inmanente al pensamiento en su forma pura.

Señala también que, si la filosofía aún apunta a tener algún sentido o pertinencia en la transformación del mundo, debe comenzar por reflexionar críticamente sobre sí misma. Sus posibles respuestas no pueden apuntar ya al establecimiento de absolutos, ni persistir en las pretensiones de universalidad que le han sido asignadas tradicionalmente. Con esto aboga por una filosofía que supere la ingenuidad de creerse fuera de la totalidad y que asuma sus contradicciones, así como sus limitaciones.

Adorno plantea con todo esto una dialéctica entre teoría y realidad, que es a su vez una dialéctica entre sujeto y objeto, de la mano con la necesidad de no perder de vista el momento subjetivo de la objetividad, así como el momento objetivo de la subjetividad. Las consecuencias de obviar esto, o decantarse por una posición dicotómica, son un idealismo acrítico y ontológico, y la ilusión falsa de que se ha superado el abismo entre teoría y realidad.

Preservar las tensiones entre ambas, que no sean idénticas, es para Adorno algo crucial. Esto porque, si acaso, parece ser que la última esperanza de un cambio residirá siempre y estará abierta en la imposible reducción de la realidad en lo conceptual.

Así, debemos comprender que las separaciones no son únicamente abstracciones creadas por el intelecto, que pueden ser resueltas por algún simple decreto teórico, sino más bien reflejos de la condición contradictoria de la sociedad capitalista. Forzar su unidad en la teoría, o crear una abstracción que pretenda su unidad es de nuevo caer en un idealismo subjetivista, que violenta al objeto, y no es más que una ilusión.

Adorno rompe con esto la epistemología idealista, y señala que la teoría debe apuntar, más que a un entendimiento total de la realidad –imposible en un mundo contradictorio–, a tratar de dar cuenta del abismo abierto entre el sujeto y el objeto, así como entre la realidad y la teoría, sin perder nunca de vista la relación dialéctica que las condiciona mutuamente, y que da cuenta del carácter irresuelto y abierto de este abismo.

Es precisamente por el peligro que representa el no dar cuenta de estas contradicciones y tensiones que Adorno renuncia a dar a la teoría el papel de facilitadora de derivas prácticas. Esto debido a que la teoría que tiene como fundamento la practicidad renuncia de alguna manera a su propia independencia y potencia creativa. Pero también, porque una teoría con pretensiones prácticas inmediatas y predefinidas parte necesariamente de una concepción idealizada de los sujetos, así como de una construcción subjetiva de la objetividad, que la niega.

Con esto pretendemos decir que una teoría cuya premisa sea su capacidad instrumental, es decir, práctica, conlleva necesariamente una comprensión de lo objetivo como aquello distinto del sujeto que debe ser dominado. Y una comprensión de lo subjetivo como algo íntegro y capaz de actuar sobre el mundo de manera inmediata.

Dicho todo lo anterior debemos subrayar que para Adorno la separación entre teoría y praxis debe comprenderse como una relación dialéctica, no-idéntica. Esto dado que la identidad entre teoría y praxis, expresada en el pragmatismo marxista, recae de manera casi inevitable en la relación dictatorial del sujeto cognoscente sobre la naturaleza hecha objeto ajeno.

La relación dictatorial que la racionalidad moderna establece con la realidad parte a su vez de la pretensión de armonía exigida ante el carácter caótico del mundo. Ante este caos, la racionalidad moderna plantea una solución sintética y abstracta, que la hace aparecer, no sólo como necesaria, sino como la única posibilidad de salvación ante el caos del mundo. En este aspecto debemos señalar también que la abstracción que tiene como fundamento di-

cha racionalidad implica la separación de ésta de la realidad social concreta, y con ello, la apariencia de que es posible una solución armónica al caos desde el plano de la razón.

Tu razón es unilateral –susurra la razón unilateral–: has sido injusto con el poder. Has proclamado a los cuatro vientos –con pasión, conmoción, estrépito y sarcasmo– la ignominia de la tiranía; pero callas el bien que el poder ha creado. Sin la seguridad, que sólo el poder fue capaz de instaurar, el bien no hubiera podido existir jamás. Bajo las alas del poder han jugado la vida y el amor; ellos han arrancado a la naturaleza hostil incluso tu felicidad (Adorno y Horkheimer, 2016: 253).

El momento de verdad señalado en este fragmento dedicado a Voltaire tiene que ver precisamente con que la ilusión creada por la racionalidad moderna, de que solamente mediante la imbricación entre razón y poder era posible emanciparse de las amenazas de la naturaleza, es una ilusión real, pues ha logrado generar una objetividad en la cual el hombre sacrifica su propia satisfacción y dignidad con tal de asegurar su supervivencia. Es decir, la adaptación del sujeto a las dinámicas sociales que le permiten sobrevivir implica a la vez su propia mutilación.

Para Adorno señalar esta mutilación es clave, pues “la posibilidad de la crítica, el impulso que la pone en marcha, proviene de la contradicción entre el imperativo de adaptación y las estructuras de las necesidades de los sujetos vivientes” (Maiso, 2010: 176).

A partir de la comprensión en el pensamiento de Adorno de que la racionalidad instrumental tiene como fundamento la noción de un sujeto constituido sobre sí mismo, así como la de una objetividad separada de dicho sujeto, con miras a ser dominada.

Al respecto, no debemos olvidar que toda esta discusión respecto de la practicidad de la teoría tiene como uno de sus fundamentos centrales el cuestionamiento hacia la famosa onceava tesis sobre Feuerbach de Marx.

Adorno (2014) muestra su preocupación hacia la interpretación ahistórica de la famosa onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, por tratarse para él de un peligroso fundamento que da paso a la primacía de la razón práctica. El problema de esta primacía, que señala como una herencia del idealismo alemán, es que lleva a suscribir al “programa del proto-burgués dominio absoluto de la naturaleza” y al “principio de identidad que equipara lo distinto al sujeto con éste”.

Sobre la onceava tesis, Adorno también señala la problemática interpretación dogmática que se ha hecho de ella. Debido a que esta conlleva una aversión de la teoría, que no es de ningún modo casual, sino que es expresión de la “impaciencia que pretende transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que, en su contexto, esa tesis quiso significar que los filósofos hasta entonces se habían reducido meramente a interpretarlo” (Adorno, 2009:c171). Cabe señalar que para Adorno en semejante aversión a la teoría es justamente donde radica la debilidad de la praxis.

Al respecto es importante señalar que, aunque Adorno critica las pretensiones de Marx en la onceava tesis sobre Feuerbach, matiza que se deben reconocer las motivaciones de su formulación en el presentimiento de Marx de que en ese momento era preciso actuar de manera inmediata. Así, señala que:

En esa medida fue también práctica; empero, le faltaban a la teoría propiamente acabada, a la crítica de la economía política, todas las transiciones concretas hacia aquella praxis, que, según las once tesis sobre Feuerbach, debía constituir su *raison d'être*. El horror de Marx por las recetas teóricas para la praxis apenas si fue menor que su negativa a describir positivamente una sociedad sin clases (Adorno, 2009: 185).

El problema no es entonces plantear la necesidad de una praxis emancipatoria, sino más bien pretender que esta praxis se puede dar de manera inmediata, sin una teoría crítica que alumbrase sus

contradicciones y dé cuenta de sus posibles transiciones concretas, así como de sus limitaciones. Con todo esto, debemos señalar que la preocupación de Adorno no deriva en la renuncia de la praxis, por el contrario, establece la necesidad de reconfigurar la forma en que es concebida.

En sus conversaciones con Max Horkheimer (2014), contenidas en el libro *Hacia un nuevo manifiesto*, Adorno dice que la teoría no debe seguir siempre “la línea de algo que ya existe”. Para él, la teoría no debe convertirse en receta o manual para revolucionarios profesionales, sino en el intento por dar cuenta, por medio de una dialéctica negativa, de aquello que puede ser distinto. Para poder persistir como crítica, no debe estar sujeta a ningún objetivo fijo predeterminado. Adorno subraya al respecto que:

La teoría es ya praxis, y la praxis presupone la teoría. Hoy todo debe ser praxis y, al mismo tiempo, no hay ningún concepto de praxis. No vivimos en una situación revolucionaria y en verdad estamos peor que nunca. El horror consiste en que hoy vivimos por primera vez en un mundo en que ya no nos es posible imaginar lo mejor (Adorno 2014: 71).

Señalar la imposibilidad de imaginar algo mejor, como señalamos anteriormente, no tiene que ver con una simple ‘oscuridad de carácter’, sino con la experiencia de una constelación histórica marcada por la ruptura histórica que representa Auschwitz.

Con esto planteamos que la crítica de Adorno propone una nueva praxis teórica, obligada a dar cuenta de la conciencia de que Auschwitz no ha dejado nada intacto. Al respecto él mismo menciona que: “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2014: 336).

Esto quiere decir que tomar Auschwitz como punto de no retorno no implica, como se cree, una resignación a las tendencias dominantes, sino la conciencia dialéctica de que nada, incluida la praxis teórica, podría ya ser como antes. La conciencia de que las

causas que propiciaron el exterminio no fueron superadas con la derrota militar del fascismo, y de que la teoría podía dar cuenta de ello solamente si derrumbaba sus propios supuestos y reconocía sus límites históricos con respecto a la realidad y su transformación.

Cuando se ha tomado conciencia de la ruptura, del horror y la catástrofe, se toma conciencia también de que: “incluso la reflexión más radical sobre el propio fracaso se encuentra con el límite de que permanece mera reflexión, sin poder transformar la existencia que testimonia el fracaso del espíritu” (Maiso, 2010: 174).

Con esto Adorno no renuncia de ninguna manera a la labor transformadora de la crítica, que toma conciencia histórica de un momento de dolor y sufrimiento, como posible punto de partida para ‘algo más’. Pero sí señala y toma conciencia de las limitaciones de esta crítica, al menos en un momento donde la catástrofe ya ha sido consumada.

Insistir en esta conciencia es insistir a su vez en no olvidar la dialéctica entre civilización y barbarie, sin la cual no puede entenderse el famoso pasaje adorniano que enuncia que:

luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbarica escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía. El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy se dispone a desangrarlo totalmente (Adorno, 1962: 14).

Con esto Adorno quiere señalar el carácter de legitimación de la dominación que la poesía puede adquirir como objeto cultural en el mundo administrado. Esto implica a su vez (y se olvida muchas veces por la descontextualización o reducción de la cita) reconocer que sobre el conocimiento que da cuenta de esto pesa el mismo señalamiento.

Después de Auschwitz el arte y la filosofía, si quieren prevalecer como reductos críticos en medio de un mundo que tiende a

integrarlo todo a la lógica de lo administrado, deben replantear sus propios fundamentos, resignificar su labor, hacerse violencia a sí mismos para no prevalecer como mitos, susceptibles de ser integrados a la industria cultural.

Al respecto, no se debe ceder de ninguna manera a la tentación de la inmediatez irracional o de una ontología redentora, sino a que su “contenido histórico consiste en dar expresión a la persistencia indiscriminada del sufrimiento y a la mutilación de los individuos vivientes” (Maiso, 2010: 269).

En este sentido, podemos decir que: “Adorno no concibe la actividad teórica como algo autosuficiente, sino como una forma de praxis social inserta en los conflictos de su tiempo, en los cuales aspira a su vez a intervenir” (Maiso, 2010: 11).

Esta intervención debe entenderse como *eingriff*, es decir, como transgresión (Maiso, 2010). Una teoría transgresora implica, en contra del impulso identificante, la ruptura de la continuidad a través de una ‘sensibilidad teórica’, alejada de la pretensión clasificatoria e instrumental de la racionalidad moderna, que ponga en tensión los rasgos distintivos y específicos del presente, a partir de la recuperación de las promesas irresueltas del pasado.

Es así que, tanto para Adorno como para Horkheimer:

El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. La teoría presupone ya la reproducción de la vida en las formas que se van determinando en cada caso. Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. Cuando el lenguaje se vuelve apologético ya está corrompido: por esencia, el lenguaje no puede ser neutral ni práctico (Adorno y Horkheimer, 2016: 253).

La insistencia en el elemento de libertad que se plantea a la teoría es fundamental, pues en ello reside su capacidad para superar la mera reproducción o armonización del estado actual de las cosas. La teoría no busca hacer apología del presente, ni establecer fundamentos prácticos para actuar sobre él, sino mostrar, a manera de destello, que

éste presente no es neutral, y que en las contradicciones que le son immanentes hay tanto elementos de emancipación como de opresión.

La Teoría Crítica pretende así dar cuenta, desde la conciencia de una existencia dañada, no solamente del potencial emancipador de la modernidad, sino de sus aporías y contradicciones. Las dificultades a las que se enfrenta son propias de un momento histórico:

caracterizado por la destrucción de las formas tradicionales de experiencia, por la integración y la preformación de los sujetos hasta sus formas de reacción más íntimas y por la aniquilación de todo pensamiento no susceptible de ser convertido en *operational terms* (Maiso, 2010: 51).

Para Adorno la aniquilación del pensamiento por medio de la imposición de fines operativos, ligada a la aniquilación de los sujetos, es uno de los peligros que se corren al establecer la superioridad de la praxis inmediata sobre la actividad teórica. Es importante señalar que la crítica de Adorno no debe ser entendida de manera dicotómica, es decir, como un enaltecimiento de la teoría en detrimento de la praxis. Más allá de esta dicotomía, a Adorno le preocupa señalar la relación dialéctica que existe entre teoría y praxis, y los peligros que contiene cierta conceptualización de la praxis, que niega la importancia de la teoría y enaltece e idealiza la incidencia que tiene la acción inmediata y directa sobre la realidad.

Aunque Adorno no niega el momento de verdad de esta conceptualización de la praxis, reconociendo que en ella se expresa la desesperación legítima por tratar de cambiar el mundo, señala de manera incisiva su peligrosa tendencia anti-reflexiva, pues ésta le lleva fácilmente a negar y violentar el objeto sobre el cual pretende actuar, recayendo así en la reproducción de los parámetros establecidos por la razón instrumental, enalteciendo una subjetividad idealizada y violentando al objeto.

Al reproducir estos parámetros, dicha conceptualización anti-intelectualista de la praxis recae en la negación del objeto propia de la razón pura práctica. Esta indiferencia hacia el objeto es lo que lle-

va a Adorno a nombrarla praxis ilusoria, pues ella, al no dar cuenta o tomar conciencia de las mediaciones objetivas que la atraviesan, no es más que acción ingenua e infértil sobre esa objetividad.

Con dar cuenta de las mediaciones, nos referimos a una idea que atraviesa todo el pensamiento de Adorno y que presenta de manera más clara en sus lecciones de “Introducción a la sociología” (2006) al plantear que la sociología crítica no apunta, como la sociología tradicional, a la armonización del mundo, sino a dar cuenta de las contradicciones inmanentes de la sociedad. Dar cuenta de estas contradicciones no es en este caso una pura postura subjetiva, sino que pretende señalar que dichas contradicciones provienen de la propia objetividad social.

Justamente en el dar cuenta de estas mediaciones radica la relevancia de la Teoría Crítica, pues ella, aunque de ninguna manera puede concebirse por fuera del proceso social, tiene en relación con éste cierta independencia, dado que: “no es solamente medio del todo sino también momento; de otro modo no sería capaz de resistir al hechizo del todo” (Adorno, 2009: 185).

En contra de la conceptualización de la praxis que niega la objetividad, y que pretende sacar a los hombres de su condición ensimismada a través de la acción inmediata, acabando por ello convertida en nuevo ‘animal sagrado’, que cierra toda alternativa que le sale al paso, Adorno dice claramente que:

Debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separese ambas de modo que la teoría fuese impotente y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica, propio de los primeros tiempos de la burguesía y proclamado por Kant y Fichte. Pensar es hacer, teoría una forma de praxis; únicamente la ideología de la pureza del pensamiento engaña sobre este punto” (Adorno, 2009: 166).

A partir de la toma de conciencia de estas mediaciones, así como de su independencia momentánea respecto de ellas, la teoría crítica se asume como práctica en contra del hechizo del todo y de la

reproducción de lo dado. Esta concepción de la teoría como praxis parte de una reinención de dicho concepto, necesaria en un mundo donde la experiencia de la aniquilación de la experiencia exige no idealizar ni añorar la pura inmediatez que ofrece la praxis ilusoria. Debemos entender con todo esto que la teoría no es práctica para Adorno (2009) en el sentido en que puede materializarse de manera inmediata en la realidad. Tampoco lo es por servir a la práctica conceptualizándola. La teoría es práctica cuando toma conciencia de su lugar en la objetividad social, y denuncia las contradicciones de dicha objetividad, aspirando, de manera justa, a su propia abolición. En este sentido, la teoría no debe apuntar a reacondicionarse a las condiciones objetivas del capital, sino acentuar su propio carácter autónomo y de posibilidad, aun sabiéndose limitada y contradictoria.

Cabe señalar con esto la dialéctica que Adorno resalta respecto del pensar. Ya que, a pesar de que el pensamiento, en tanto producido socialmente, está atravesado por las mediaciones sociales, y determinado de manera inmanente por éstas; persiste como modo de comportamiento auténtico en medio de la realidad, debido a su capacidad autorreflexiva y autocrítica.

Dicha conciencia crítica lo aleja de la praxis ilusoria, que enaltece la praxis como fin en sí mismo, y que por eso mismo requiere de una teoría igualmente ilusoria, en el sentido en que esta se ve constreñida por tener como necesaria intención la aplicabilidad de sus propuestas.

Al respecto, Adorno señala que: “las teorías que no son concebidas con miras a su aplicación son las que tiene mayor probabilidad de ser fructíferas en la práctica” (Adorno, 2009: 185). La comprensión de la teoría crítica como práctica implica a su vez la comprensión de que, al igual que la relación entre sujeto y objeto, la relación entre teoría y praxis es una relación de discontinuidad, una relación dialéctica, marcada por una separación falsa pero real, en tanto no es lícito negar dicha separación por los efectos que tiene sobre la objetividad social, pero tampoco hipostasiarla como algo eterno.

La praxis teórica de la crítica apunta así a una reconceptualización de la praxis como actividad no represiva. Tiene como momen-

to de verdad, en tanto forma parte de la división social del trabajo como 'trabajo intelectual', la superación del ciego dominio de la praxis material. Por supuesto que dicha superación, como el mismo Adorno subraya, no es realizable por simple decreto teórico.

Con esto podemos concluir diciendo que Adorno en ningún momento está proponiendo que la teoría sea la que transforme la realidad social –pues ello sería de nuevo una abstracción idealista–, pero sí propone y reconoce el impulso práctico que el pensamiento tiene, en relación con una realidad de la cual la praxis ilusoria que niega el objeto es también parte.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2006). *Introducción a la sociología* (2ª reimp.) Barcelona: Gedisa.
- Adorno, T. W. (2009). *Consignas* (1ª, 3ª reimp. ed.). (R. Bilbao, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, T. W. (2013). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (2ª ed., 1ª reimp.) (R. Tiedemann, Ed., & J. C. Mielke, Trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (1ª ed., 3ª reimp.) (R. Tiedemann, Ed., & A. B. Muñoz, Trad.). Madrid: Akal.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración* (10ª ed.) (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (1ª ed.). Madrid: Trotta.