

LA DIALÉCTICA DE LA TEORÍA Y LA PRAXIS EN ADORNO

Por: Alex Pienknagura Eirstein

Universidad Simón Bolívar
Venezuela

Resumen. Según Adorno, la teoría no supeditada a exigencias prácticas inmediatas refleja y reproduce una injusticia, a saber, la que acompaña a la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, pero por otra parte es una fuente de autonomía en medio de la agudización en las sociedades del capitalismo industrial avanzado de la dominación de la naturaleza y el control administrativo de la vida. Con miras a evitar el uso clasificatorio del lenguaje y la consecuente infravaloración de lo particular en nombre de la primacía de lo universal, Adorno opta por una escritura dialéctica congruente con su crítica a la reificación.

Palabras claves: Dialéctica, teoría, praxis, dominación de la naturaleza.

Summary. According to Adorno, theory's lack of subordination to immediate practical exigencies reflects and reproduces an injustice, namely that associated with the division between mental and manual labor. Nonetheless, theory is in his view a source of autonomy in the face of the increasingly acute domination of nature and administrative control of life under advanced industrial capitalism. Adorno's dialectical writing is geared toward the avoidance of classifying uses of language. In other words, such writing aims toward dismantling the doctrine of the primacy of universals. Adorno opts for a form of discourse that coheres with his critique of reification.

Key words: Dialectics, theory, praxis, domination of nature.

Mir der Trennung von Theorie und Praxis erwacht Humanität¹

La frase **filosofía académica** no tiene un referente simple. Las múltiples formas en que se ha institucionalizado y practicado la filosofía entorpecen cualquier intento de asignarle un significado sucinto. Claro que se puede proceder a prescribir, a estipular, un significado

1 "Con la separación entre la teoría y la praxis se despierta la humanidad". ADORNO, Theodor W. *Marginalien zur Theorie und Praxis, Gesammelte Schriften*. TIEDEMANN, Rolf (ed.), con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Frankfurt en el Meno: Suhrkamp Verlag, 1977, vol. 10.2, p. 768. (Todas las traducciones de los pasajes de las obras de Adorno que he citado han sido realizadas por mí. No he podido acceder a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel en el idioma original. Mientras, mi desconocimiento del francés me obliga a depender de la traducción al español de *El orden del discurso* de Michel Foucault).

tal, y —sobre esa base— a ensalzar o desacreditar una o más formas de hacer filosofía. No obstante la dudosa inteligibilidad inmediata de esa frase, la presentación en una revista filosófica especializada de un texto para homenajear a Theodor Adorno al cumplirse cien años de su nacimiento, encierra algunas dificultades. Son innegables las fuertes presiones en ámbitos académicos para elaborar textos científicos, en un sentido lato del término que cabe asociar a lo que en alemán se llama *wissenschaftlich* y que incluye lo que en inglés se denomina como *scholarly*. La obra de Adorno, sin embargo, no armoniza con ciertos cánones académicos como los que orientan el trazado de fronteras entre las diversas disciplinas o los que apuntalan la opinión, no siempre explicitada, según la cual la exégesis de textos consagrados reviste mayor valor que el enormemente riesgoso y difícil intento de desbrozar nuevos caminos para la reflexión. Tratar acerca del pensamiento de Adorno como si sobre la base de una aceptación no meditada de los referidos cánones se le pudiera asignar un lugar en la historia de las ideas sería interpretarlo rudimentaria y tendenciosamente. Incurre uno en una paradoja pragmática si se identifica con la teoría crítica y se circunscribe a transformarla en objeto de lecturas filosóficas academicistas o se sirve de ella simplemente para avanzar profesionalmente. No es que las exégesis textuales le sean ajenas a la teoría crítica de Adorno, pero en ningún caso constituyen un fin en sí mismo.

No hay en Adorno una actitud museológica frente a la tradición cultural. La labor de comprensión, la búsqueda hermenéutica de sentido, está imbricada en su obra con la crítica al capitalismo industrial avanzado. Se trata de una crítica a una sociedad que para Adorno exacerba el control tecnocrático de la existencia, y que agudiza la dominación y la progresiva destrucción de la naturaleza.² La crítica adorniana supone, en consonancia con Marx, que es falsa la idea de un conocimiento filosófico desinteresado, es decir, de un conocimiento valóricamente neutral, desapasionado e imparcial. Abstenerse de tomar partido en favor del progreso social es asumir equivocadamente que los seres humanos no somos perfectibles, y que la destrucción del hábitat, la innecesaria represión de nuestras capacidades creativas y la conversión de los trabajadores en engranaje de la maquinaria económica constituyen el fin de la historia. La crítica, de acuerdo a Marx y Adorno, es un elemento constitutivo de la interpretación correcta de las potencialidades del ser humano, un ser capaz de vivir libre, solidaria y creativamente. Cabe agregar que, como Adorno subraya en el ya citado ensayo de 1968 acerca de la relación entre los conceptos de teoría y praxis, la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, supone la interdependencia y no una oposición tajante entre la interpretación del presente y la tarea de “cambiar el mundo”, tarea que en consonancia con la formulación entrecomillada luce como una fantasía de omnipotencia. Los conceptos de entendimiento y crítica no son ni coextensos, ni absolutamente contrapuestos. Lo propio cabe afirmar acerca de los conceptos de crítica social y praxis transformadora.

2 En su ensayo temprano sobre la actualidad de la filosofía, Adorno afirma —de manera muy esquemática— que mientras las ciencias se concentran en la explicación (*Erklärung*), a la filosofía le corresponde la interpretación (*Deutung*). Véase ADORNO, Theodor. *Die Aktualität der Philosophie*. TIEDEMANN, Rolf (ed.), con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Frankfurt en el Meno: Suhrkamp Verlag, 1973, vol. 1, p. 325-344.

En conexión con el carácter heterodoxo de la obra adorniana, no basta con señalar que las relaciones del propio Adorno con las instituciones académicas fueron por lo general tirantes. Después de todo, los problemas de adaptación que Adorno experimentó en vida podrían limitarse a revestir interés biográfico si sus escritos formaran parte sin ambages del canon. La escritura adorniana es experimental, lo que no implica que no pueda prestarse a interpretaciones que, asignándole un lugar en una historia continuista del pensamiento filosófico, busquen neutralizarla. Afirmar que es experimental no equivale a sostener que sea absolutamente diferente —en el supuesto no concedido de que tal cosa existe— respecto de todo lo que la antecede. El arte experimental, por ejemplo, nunca ha sido ahistórico. De todos modos, Michel Foucault ha llamado la atención sobre algunas de las estrategias institucionales de canalización y ordenamiento de los discursos, y sin duda hay hermenéuticas de asimilación académica de lenguajes heterodoxos. Como ya se ha observado, la obra de Adorno no respeta las fronteras entre las disciplinas académicas. En una época de progresiva profesionalización de las diferentes ramas del conocimiento, en que las humanidades se han visto presionadas a seguir la tendencia de la tecno-ciencia hacia la especialización exacerbada, es disonante una obra que articula la interpretación y la crítica de pasajes de Nietzsche, Weber, Marx, Kant, Hegel, San Agustín y Platón, entre otros, con la interpretación de la poesía de Mörike, el *Final de partida* de Beckett y la música atonal. Pero dicha obra no es innovadora únicamente con respecto a los temas que incorpora; la arquitectura de los escritos de Adorno es, si se quiere, iconoclasta. No sería de extrañarse que a lo largo de su vida Adorno estuviese buscando una analogía discursiva de lo que a su juicio son las formas más avanzadas de experimentación artística, y sobre todo musical. Adorno se vale del término **parataxis** para caracterizar sus composiciones textuales. Dichas composiciones rompen con la lógica de la subsunción, y en especial con la subordinación de los particulares convertidos en meros ejemplos —sustituibles, descartables— a los universales. Cabe acotar que Adorno tiende a no especificar el referente de la palabra **lógica**. En la *Dialéctica de la Ilustración*,³ que él elaboró conjuntamente con Horkheimer, la lógica *simpliciter* aparece criticada como medio de dominación de la naturaleza.⁴ Esa crítica está sin duda dirigida al

3 Las referencias en el presente trabajo a la *Dialéctica de la Ilustración* y a la idea de que la filosofía posterior de Adorno está imbricada con el libro que escribió conjuntamente con Horkheimer, en ningún caso presuponen que el aporte de Horkheimer sea de segunda importancia. Dejo de lado la pregunta acerca del curso de las reflexiones de Horkheimer luego de la Segunda Guerra Mundial y me concentro en algunos aspectos del pensamiento tardío de Adorno, el cual constituye un desarrollo de la *Dialéctica de la Ilustración*.

4 Los conceptos de dominación de la naturaleza y relación mimética con el entorno natural atraviesan la obra de Adorno. Figuran prominentemente en la *Dialéctica de la Ilustración* y se ven desarrollados en la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética*. No es posible dentro de los márgenes del presente ensayo iluminarlos adecuadamente. Los *Manuscritos* de Marx de 1844 y el *Malestar en la cultura* de Freud son en ciertos aspectos afines. Sería un error, eso sí, pasar por alto las diferencias que separan a Freud de Marx. Freud no columbra salida alguna del *impasse* civilizatorio al que conduce un uso de la violencia estatal abocado a contrarrestar la fuerza centrífuga de la agresividad de los individuos. A su juicio, la plena realización de lo que llama **principio del placer** no es posible. Marx, en cambio, alude en los

primado ontológico y filosófico-histórico de lo universal en el sistema hegeliano. En el marco de su dilucidación del sentido de las expresiones **espíritu absoluto** y **espíritu universal**, Hegel afirma en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que "(...) los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin (...)".⁵ Cabe acotar que en su discusión acerca de la moralidad y la religión, en la obra que acabo de mencionar, Hegel se hace eco del imperativo kantiano de tratar a los demás no sólo como medios, sino también como fines en sí mismos, aunque insiste en que la legitimidad del Estado, en tanto que encarnación de lo que llama **la idea**, está por encima de los derechos individuales. A la luz de las catástrofes europeas de nuestra era, Adorno somete a crítica moral y política una lógica, como la hegeliana, que asocia la forma más elaborada de la verdad con la realización histórica del llamado espíritu universal. A lo largo de su obra, hace hincapié en la politicidad y la eticidad inherentes a las categorías filosóficas. La lógica hegeliana confiere primacía teórica a la conceptualización frente al detalle estético, el cuerpo, la naturaleza y las diferencias individuales. De otro lado, Adorno pone en tela de juicio la superioridad de una filosofía pensada como filosofía primera respecto de lenguajes apriorísticamente clasificados como lenguajes subalternos.⁶

Entre los modelos que orientan la escritura adorniana están las constelaciones históricas que Max Weber elabora,⁷ la hegeliana negación determinada, la filosofía antisistemática de Nietzsche y la crítica de Marx a las representaciones ideológicas —en el sentido de la *notwendige Schein* (apariencia necesaria)— de la sociedad capitalista e influenciado por Alfred Sohn-Rethel, Adorno postula una afinidad entre lo que llama *Identitätsdenken* (pensamiento identificador) —categoría que trataré de ir esclareciendo— y el proceso de mercantilización en las sociedades capitalistas. Según Adorno, la tendencia moderna y contemporánea a **concebir** la naturaleza como un acervo de cosas fungibles, de piezas intercambiables, de materia prima para la producción, se institucionaliza —Hegel diría que se exterioriza— como una especie de dictadura del valor dinerario de las actividades humanas. Pero su crítica al uso identificador del lenguaje se refiere también a la asignación

textos de su juventud a lo que en el tercer volumen de *El capital* aparece alegóricamente como la esfera de la libertad. De todos modos, cabe asociar una idea de Marx, según la cual la organización industrial-capitalista del trabajo mecaniza y embrutece al ser humano, minando sus capacidades creativas y robándole la felicidad que advendría con el usufructo de los productos de su trabajo, es decir, con una *poiesis* llevada a buen término, a una idea de Freud, de acuerdo a la cual el desarrollo civilizatorio exige la renuncia a la satisfacción pulsional.

- 5 HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, versión de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 66.
- 6 Uno de los casos paradigmáticos es el rechazo de Sócrates en la *República* a aquellas formas de mimesis tildadas por él de incompatibles con el buen orden de la *polis*.
- 7 Los pasajes sobre el concepto de constelación en la *Dialéctica negativa* me parecen espléndidos. Véase ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*. TIEDEMANN, Rolf (ed.) con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Francfort en el Meno: Suhrkamp Verlag, 1973, vol. 6, p. 164-168.

autoritaria de funciones y compartimientos estancos a los seres vivos.⁸ La entronización del valor de cambio, de la forma mercancía, se apoyaría en un empleo del lenguaje ya sea indiferente u hostil respecto de la alteridad. Influenciado por motivos románticos y la idea hegeliana de que en tanto que *Verstand*⁹ el pensamiento se convierte en instrumento de cálculo y de reificación de la naturaleza, Adorno ensaya una escritura tendiente a evitar el uso clasificatorio del lenguaje y la consecuente infravaloración de lo particular en nombre de la primacía de lo universal.

Hegel concibe la culminación del proceso histórico de construcción de la libertad como la superación de todo particularismo.¹⁰ La crítica de Adorno al *Identitätsdenken*, su evocación —en contraposición, esta vez, a Hegel— de lo no-idéntico,¹¹ pretende de forma deliberadamente paradójica, usar un lenguaje ineluctablemente conceptual como medio de apertura a aquello a lo que las generalizaciones no hacen justicia. El reto que Adorno enfrenta es entonces enorme. Basta señalar brevemente que el término mediante el cual tratamos de señalar la unicidad de cada cual, a saber, **individuo**, es un universal. Si Adorno está en lo cierto, la conceptualización mantiene al lenguaje atrapado en una suerte de círculo cerrado a las diferencias específicas. Cabe remarcar que inclusive vocablos deícticos como **aquí y ahora** —que ciertamente tienen múltiples referentes y cuyos significados pueden estar no sólo cultural, sino también psicológicamente condicionados— poseen identidades fonéticas y gráficas más o menos estables. Es más, Adorno se posiciona escépticamente respecto de la posibilidad de fundamentar la filosofía y sostiene que el intento de hacerlo refleja y refuerza la tendencia, que se ha acentuado en la época moderna, a que la *ratio* devenga órgano de control de las pulsiones. El capitalismo industrial avanzado tiende, sin duda, a poner en escena el conductismo, a materializarlo, institucionalizarlo. La *Dialéctica negativa* se vale de medios conceptuales para preparar el terreno en el que habrá de desenvolverse la *Teoría estética*, la cual se dirige a entablar un diálogo entre un lenguaje conceptual limitado y ciertas obras de arte entendidas como alegorías de una relación de afinidad con los objetos. Adorno sostiene que la economía de la libido y los procesos de

8 No comparto la crítica de Anke Thyen según la cual Adorno confunde **identificar con** (*identifizieren mit*) —por ejemplo, decir que a y b son iguales— con **identificar como** (*identifizieren als*) —conferir una identidad a x o y—. Thyen sostiene que conviene reconstruir la *Dialéctica negativa* como una crítica a la segunda forma de identificación. Como he señalado, Adorno contempla en su diagnóstico del capitalismo industrial los dos sentidos que Thyen atribuye al concepto de *Identitätsdenken*.

9 Hegel retoma y resignifica en la *Fenomenología del espíritu* la distinción kantiana entre el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*).

10 Hegel escribe: "El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales (...)" Véase HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, p. 69.

11 La idea de Hegel de que el espíritu es libre en tanto en cuanto se mantenga idéntico a sí mismo en su universalidad, es decir, sustraído a las cosas externas y a su propia exterioridad, aparece, por ejemplo, en HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en: NICOLIN, Friedhelm & PÖGGELER, Otto (eds.). Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1969, p. 313-314.

producción y reproducción de la vida en sociedad forman parte del andamiaje de los conceptos, y que no son susceptibles de una dilucidación plena como la que Hegel asocia a la autoconsciente libertad del espíritu absoluto.

La historia universal, tal como Hegel la concibe, tiene como finalidad una eticidad fincada en el pleno reconocimiento intersubjetivo. Dicho reconocimiento se enlazaría con la universalización de la libertad. A juicio de Hegel, un sujeto no es propiamente libre si su aparente independencia depende del sometimiento del otro, y no es libre si no se conoce a sí mismo como uno de los herederos y propagadores de un sistema de libertad generalizada. El sujeto puede experimentar la libertad sólo si supera su histórica alineación respecto de lo que siempre fue en esencia, a saber, un ser autoconciente. En Hegel, la autoconciencia no puede ser solipsista. El solipsismo soterra la historicidad y la mundanalidad de las formas de conciencia. El pleno desarrollo de la libertad implica en Hegel la constitución de una sociedad política de sujetos que se conocen a sí mismos. El autoconocimiento, en Hegel, es una forma de unidad diferenciada, y no de supresión de lo que él denomina como **determinaciones**. Es decir que tal conocimiento de sí que de manera ontológicamente problemática Hegel atribuye al espíritu absoluto, se daría con la armonía entre la animalidad y la espontaneidad intelectual, el deseo y el control racional de los apetitos, la acción y el pensamiento, la experiencia y el conocimiento, la naturaleza y la historia, la dependencia natural y la libertad, el individuo y el Estado, la subjetividad y la objetividad. El trabajo del concepto, conforme a la formulación hegeliana, debe propender a la superación de la enajenación, a que los sujetos hagan suyo el mundo, no en el sentido de que sean omnipotentes, pero sí en el sentido de que lo interpreten como condición histórica de posibilidad de su autorrealización.

En la *Dialéctica negativa*, Adorno afirma que la utopía del conocimiento consistiría en abrirse a lo no conceptual por medio de los conceptos.¹² Desde esa óptica, el positivismo,¹³ el empirismo y lo que Marx llama **materialismo vulgar** falsean la realidad, pues suponen una relación simple y directa, pero a la vez de oposición tajante entre la mente o el lenguaje y el mundo posible de ser experimentado. Sobre la base del concepto kantiano de espontaneidad y la idea de ascendencia hegeliana del carácter inmanentemente contradictorio de las formaciones históricas, Adorno interpreta el lenguaje, no como espejo del mundo, sino

12 "Die Utopie der Erkenntnis wäre das Begrifflose mit Begriffe aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen". (La utopía cognoscitiva consistiría en abrirse con los conceptos a lo no conceptual, sin hacerlo igual a ellos). ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 21.

13 Adorno caracteriza el positivismo de manera poco diferenciada. El positivismo sería el ensamblaje de saber y poder centrado en la tesis de que el sentido y la verdad de las ideas están dados por la facticidad, por hechos presuntamente observables aquí y ahora, mientras que en la línea de Hegel y Marx, Adorno concibe el sentido y la verdad del lenguaje como supeditados a la construcción de un mundo histórico digno de los seres humanos, es decir, a la formación de una comunidad de individuos libres en armonía con la naturaleza subjetiva y objetiva. Cabe recordar la devastadora crítica de Hegel en la sección sobre la certeza sensible de la *Fenomenología del espíritu* a nociones inmediatistas de términos deícticos como **aquí y ahora**.

como uno de sus elementos constitutivos y productivos. Siguiendo a Hegel, lo instituido no es idéntico a los universales que lo estructuran. Los conflictos y los cambios políticos pueden verse desencadenados por la falta de identidad que he mencionado. Tal es el caso de los efectos mundo-históricos de la crítica de Martin Luther King a la parcial realización del ideal del derecho universal de los ciudadanos estadounidenses a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Pero decir que las significaciones son elementos constitutivos de las estructuras y los procesos históricos no equivale, según Adorno, a pensar que la conceptualización es autosuficiente, que está herméticamente cerrada; por el contrario, no se produce, ni se contiene a sí misma. La idea de la primacía del objeto en Adorno¹⁴ supone la materialidad del lenguaje, su mundanalidad e historicidad.

La tesis que Habermas ha hecho suya, a saber, que no es posible trascender el espacio del lenguaje para constatar la forma en que las palabras encajan con su objeto no basta para refutar la idea adorniana de la primacía del objeto, pues tanto el consensualismo habermasiano como el materialismo de Adorno dependen del uso referencial del lenguaje. Habermas se vale de una función del lenguaje que, a su juicio, no puede ser fundamentada de manera objetivista. La validez de los enunciados, para Habermas, sólo puede establecerse intersubjetiva y razonadamente. La teoría de la verdad como consenso que él defiende no está referida a cualesquier consensos, sino a consensos basados en procedimientos comunicativos que asegurarían el libre empleo del lenguaje. Como sea, si Habermas está en lo cierto cuando arguye que las referencias lingüísticas sólo podrían justificarse una vez institucionalizada la racionalidad comunicativa, yerra al aseverar que su versión de la teoría crítica subsana lo que él caracteriza como una de las principales lagunas teóricas de la filosofía de la historia ínsita en la *Dialéctica de la Ilustración* y las obras posteriores de Adorno, a saber, la ausencia de fundamentación. El intento habermasiano de justificar la teoría crítica queda supeditado a una **esperanza**, a una **contingencia histórica**, a saber, que se institucionalice y, sobre todo, universalice el uso democrático de la palabra. Pero veamos esta cuestión con más detenimiento.

De acuerdo con Habermas, fundamentar la teoría crítica implica esclarecer sus condiciones históricas de posibilidad. Habermas cree que la Ilustración Moderna sienta las bases para la desacralización de la comunicación, para el libre examen público de las pretensiones de validez consubstanciales con cada acto lingüístico. Según Habermas, la posibilidad de construcción de una democracia deliberativa está enraizada en la realidad histórica, y se abre en la modernidad con la llamada *Versprachlichung des Sakralen*.¹⁵ La crítica a la racionalidad instrumental está, para Habermas, entre las herederas de la apertura lingüística que caracteriza a las sociedades occidentales modernas. Habermas endilga a Adorno y Horkheimer ignorar las fuentes históricas de dicha crítica, una crítica que él

14 Véase ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, p. 184-187.

15 La expresión podría traducirse como lingüistificación del orden sagrado, valga el neologismo subrayado.

caracteriza como de un pesimismo filosófico-histórico incondicional, y sugiere que si la sociedad capitalista es como él sostiene que ellos la conciben, a saber, una sociedad tendiente a la reificación, la asaz pesimista y sombría crítica social que practican difícilmente se habría podido dar. Según Habermas, Adorno y Horkheimer incurren en una contradicción preformativa, puesto que denunciarían a carta cabal la racionalidad, lo que incluiría la racionalidad inherente a sus aseveraciones. La *Dialéctica de la Ilustración* terminaría entrapada en una paradoja autorreferencial.

Es extraño que un conocedor de la filosofía hegeliana como Habermas pierda de vista la distinción insita en la *Fenomenología del espíritu* entre la razón y el entendimiento, y la influencia de dicha distinción en la crítica a la Ilustración elaborada por Horkheimer y Adorno. A pesar de que no comparten la noción hegeliana de un progreso histórico instrumentado por una razón astuta, no se apartan de una idea que Hegel ayuda a desarrollar y Marx transforma, a saber, la idea de una sociedad racional, que sería una sociedad que no limitaría el potencial de autopoiesis de los seres humanos. Puede ser, eso sí, que la deficitaria crítica que Habermas dirige a la *Dialéctica de la Ilustración* se vuelva plausible, si se la reformula como sugiero a continuación. Tal vez quepa derivar de la tesis de Habermas sobre la modernidad en tanto que proyecto inacabado la idea de que la referida distinción hegeliana no se sostiene. La esencia de la época moderna sería el contradictorio proceso de ilustración. La dialéctica de sistema y mundo de la vida pone de relieve el peligro que representa una racionalidad tecnocrática sobredimensionada para la supervivencia de las costumbres, los hábitos, las experiencias y los usos lingüísticos cotidianos. Habermas pone en tela de juicio la progresiva colonización del mundo de la vida por parte de los modernos medios subsistémicos —verbigracia: el dinero y el poder— para la coordinación de la acción social. Es decir que Adorno y Horkheimer estarían dependiendo de una diferencia —entre la *Vernunft* (razón) y el *Verstand* (entendimiento), tal como Hegel la concibe— de dudosa inteligibilidad, pues sólo la progresiva exteriorización política de la *Vernunft* podría ir develando su sentido. Cabe subrayar que a Habermas no le interesa permanecer en el espacio de una idealización, de lo que Hegel endilga a Kant: el formalismo. El procedimentalismo de Habermas y su inclinación en las últimas décadas hacia el liberalismo político son signos de un escepticismo pronunciado respecto de la filosofía hegeliana de la historia, y forman parte de una versión de la teoría crítica que se entiende a sí misma como ambivalentemente referida a su tiempo histórico. Horkheimer y Adorno, de acuerdo a Habermas, ignoran las posibilidades de progreso teórico —de las cuales la crítica social que practican es emblemática— y de desarrollo de la democracia que se abren con el advenimiento de la Ilustración Moderna.

Para regresar a la *Dialéctica negativa*, el texto se inicia con una formulación desencantada acerca de la actualidad de la filosofía. Tras el fallido intento de constituir una sociedad sin clases, una comunidad de individuos libres y solidarios cuya autopoiesis se nutriría de una relación armónica y creativa con su entorno natural, Adorno concibe la filosofía como un reservorio de autonomía. En su ensayo sobre los conceptos de teoría y praxis, remarca —a propósito de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach— que el decisionismo, el inmediateísmo hostil a la teoría, presuntamente inspirado en dicha tesis,

omite una de las frases ahí contenidas, a saber, la frase *nicht nur* (no sólo). Marx no aboga por sustituir la interpretación filosófica del mundo por la acción transformadora; sostiene, eso sí, que no basta con **circunscribirse** a la reflexión. Adorno empieza la *Dialéctica negativa* así: "*Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward (...)*".¹⁶ No cabe dar por sentado el significado de la palabra **filosofía** en la oración que he citado. En el marco de la vasta obra multidisciplinaria que Adorno nos ha legado, es ingente la tarea de esclarecimiento del sentido que dicha obra confiere a la filosofía y a la pregunta acerca de su relevancia actual. En el presente contexto esbozaré algunas ideas necesariamente abreviadas.

El concepto de filosofía que esa oración contiene no está referido a la pluralidad empírica de idearios y escuelas que cabría agrupar, así sea de modo aproximativo y controversial, bajo el signo de lo filosófico. La referencia a la filosofía que aparentaba haber sido superada se dirige a la tradición del idealismo alemán, y en especial, a un campo teórico que incluye la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, el concepto hegeliano de pleno reconocimiento intersubjetivo y la crítica insita en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx a la alienación. Se trata de una tradición de pensamiento que comprende diversas aproximaciones a la crítica de la cosificación de las personas. La *Dialéctica de la Ilustración* relaciona dicha crítica a una denuncia general a la dominación de la naturaleza. Aunque con base en un materialismo fincado en la idea del primado del objeto, en la *Dialéctica negativa* Adorno se posiciona ambivalentemente respecto del concepto de reificación, me parece no obstante que algunas de las categorías que recorren su obra —ciertamente a partir de la *Filosofía de la nueva música* y la *Dialéctica de la Ilustración*—, como la de una vida no coercitiva (*unreglementiert*), no administrada, no sometida a un funcionalismo institucionalizado y capilar, se inscriben en esa tradición. Adorno la enriquece iluminando el concepto de sujeto desde el psicoanálisis, la crítica a la economía política y la estética. Rechazando la idea de que sujeto y objeto son unidades discretas y disjuntas, elabora una concepción dialéctica de su mutualidad y su oposición, e indaga acerca de las condiciones históricas de posibilidad de relaciones de afinidad con los objetos y las demás personas. Es ese el espacio conceptual en el que se ubica su concepto de **experiencia estética autónoma**, en los dos sentidos que él atribuye al término *esthesis*, signo tanto de nuestras capacidades sensoriales como del arte.

Sería un error caracterizar la tradición a la que me he referido como si fuera homogénea. Ni Kant, ni Hegel abogan por la máxima reducción posible del trabajo socialmente necesario. De otro lado, parecen suponer que no podemos evitar tratarnos mutuamente como medios. Pero conforme a la segunda versión del imperativo categórico y la cuestionable idea de Hegel de que la dialéctica de amo y esclavo no es sostenible, si en efecto es necesario que

16 "La filosofía, que en un momento pareció haber sido superada, continúa con vida porque se perdió la ocasión para realizarla". ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 1.

los seres humanos nos usemos los unos a los otros como medio, por ejemplo, de lo que la *Filosofía del derecho* llama **sistema de necesidades**, es decir, la economía de mercado, ello no implica que debamos tratar a los demás de manera **exclusivamente** instrumental. Cabe acotar que en nombre de una crítica al formalismo kantiano, Hegel busca evitar recurrir a una normatividad abstracta. Como sea, su problemática convicción de que ya estaban dadas en su época las condiciones históricas y políticas para la formación de una eticidad fincada en el reconocimiento intersubjetivo puede leerse como una suerte de *Aufhebung* (superación) de la prescripción kantiana de tratar a los demás no sólo como medios, sino también y concomitantemente como fines en si mismos. Tal *Aufhebung* pasaría por el intento de enriquecer la formulación kantiana remitiéndola a la pregunta acerca de sus condiciones históricas de posibilidad y efectividad. En vez de un deber ser, de un *sollen* indeterminado, Hegel postula la necesidad humana de **desarrollar históricamente** la libertad universal, libertad que presupone que nos hemos ido conociendo a nosotros mismos como seres capaces de realizar nuestro potencial espiritual superando las limitaciones sociales y naturales del pasado.

La filosofía de Marx es una filosofía fronteriza, en el sentido de que incorpora una concepción de las circunstancias históricas en las que sería superada. De ahí que asigne un significado materialista, práctico, a los viejos anhelos de justicia, felicidad, libertad, bienestar y comunidad. Serían plenamente inteligibles en tanto que concretados en una sociedad emancipada. Hegel había concebido la técnica y la práctica como formas de integración del sujeto con los objetos que despiertan su deseo, y había pensado la constitución de una subjetividad unificada como efecto, en parte, de la lucha a lo largo de la historia contra la muerte, el "amo absoluto", es decir, como efecto, en parte, del proceso de superación del miedo y el terror a través del trabajo de formación y transformación de la naturaleza. Y afirmaba Hegel que mientras que en aras de satisfacer sus impulsos los seres humanos permanecieran circunscritos a la finitud de los objetos que despiertan su interés no estarían sino "en lo externo", extrañados de sí mismos, no estarían "en sí mismos"; en ese plano no serían sino iguales a los animales. Hay una necesidad superior, decía Hegel, de trascender las limitaciones del mundo de las cosas, de buscar lo infinito, pues sólo así podemos pensarnos y hacernos como seres libres, es decir, llevar a término el plan de una historia universal providencial. Para Marx, en cambio, hay una idea alternativa de la síntesis subjetiva. Marx argumenta que nuestra esencia, incluida nuestra capacidad para la creación artística e intelectual, es material, sensorial. En sus manuscritos de 1844, concibe la autorrealización como la autopoiesis de individuos libres y creativos en medio de una sociedad de sujetos libremente asociados y no enajenados de los productos de su actividad.

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer enriquecen la idea de una filosofía limitrofe, de una **concepción materialista** del proceso de formación de la subjetividad. La *Dialéctica de la Ilustración* es una fragmentaria fenomenología materialista del sujeto. Horkheimer y Adorno sostienen que no es al interior de sistemas conceptuales, como por ejemplo los que buscan afianzarse deductivamente, que la verdad de las ideas morales y políticas de la tradición filosófica en occidente puede establecerse. Hegel sienta las bases

para interpretar la verdad como la exteriorización de las significaciones constitutivas del mundo histórico, es decir, como el despliegue de dichas significaciones por la vía de la acción. Los signos, conforme al sentido literal de la palabra, no son autosuficientes, no se contienen a sí mismos, por así decirlo. Inclusive cuando en calidad de alegorías o enigmas tienen referentes especialmente problemáticos, apuntan a algo diferente a ellos. La función referencial es inherente al lenguaje, lo que en ningún caso implica que la relación entre palabra y objeto sea simple, fácilmente determinable. La tesis de Adorno, que mencioné anteriormente, de que se perdió la oportunidad (*die Augenblick*) —literalmente un abrir y cerrar de ojos— para la realización de la filosofía, se afina en la noción materialista acerca de lo que es la verdad que he ido bosquejando. La crítica de Adorno a la dominación de la naturaleza está concebida como momento, en el sentido hegeliano del término, de los procesos socio-históricos, y no como un fin en sí mismo. Adorno y Horkheimer caracterizan la *Dialéctica de la Ilustración* como una suerte de mensaje de botella. El sentido que dan a su quehacer filosófico es el de hacer las veces de custodio del ideal de una vida plena.

La escritura adorniana gira alrededor de un concepto, que en parte es de ascendencia estética, a saber, el concepto de *Darstellung* (exposición). No es una filosofía construida *more geométrico*, ni orientada a la demostración deductiva de la verdad de conclusiones supeditadas a premisas lógicamente jerarquizadas. Hay en varios lugares de la obra de Adorno una crítica no muy bien definida a la lógica, la cual es descrita en la *Dialéctica de la Ilustración* como instrumento de dominación de la naturaleza. En general, la crítica adorniana a la lógica parece suponer que es un error pensar que la verdad de una proposición deba estar en función de su encadenamiento con otras proposiciones, del lugar que ocupa en la estructura lógica. En todo caso, dicha crítica no está suficientemente desarrollada en su obra. Cabe suponer que Adorno y Horkheimer, y en especial Adorno en sus escritos posteriores, conciben la lógica hegeliana como una lógica mejor adecuada a los contenidos históricos que las lógicas formales, aunque habría que recordar la frecuente oposición de Adorno al carácter afirmativo y totalizador de la dialéctica hegeliana. La *Dialéctica negativa* de Adorno contrapone a las síntesis hegelianas oposiciones que no están en función de la suposición de Hegel de que su época es **cognoscible** como una época en la que quedan sentadas las bases para una suerte de reconciliación entre el concepto de libertad y las instituciones políticas, para la realización del potencial que la especie humana tiene de universalizar la autonomía. Hegel dibuja el fin de la historia como una especie de catarsis luego de los desgarramientos vinculados con el llamado **trabajo del concepto**. Una historia concebida como la historia del florecimiento del espíritu universal es una historia que aparece como eminentemente significativa, inteligible, al menos para la “ciencia” filosófica que Hegel defiende. En la obra de Hegel, los conceptos no están pensados principalmente como contenidos mentales, y en ningún caso como los contenidos de mentes aisladas. Las representaciones a las que se refiere la epistemología sujeto-céntrica y dicha epistemología son de acuerdo a esa obra fases del proceso de formación del espíritu. La frase **trabajo del concepto** dice relación tanto con los giros dialécticos que los idearios pueden experimentar como con la obsolescencia de las formaciones históricas, y dice relación con los desfases entre lo ideal y lo material. El concepto hegeliano de espíritu designa el entramado de

significaciones que se expresan política, cultural y económicamente, e incorpora en su campo semántico al arte, la religión y la filosofía a los conceptos a ellas vinculados, a las formas en que ellas se institucionalizan y a la relación a veces tirante, a veces armónica entre lo que cobra forma y los ideales que lo orientan.

Creo que la crítica de Adorno a la lógica puede ser extrapolada y mejor dilucidada del análisis de su escritura dialéctica. Adorno se refiere a ella como paratáctica. Pero independientemente de las intenciones del autor, las composiciones de Adorno son, en vez de limitarse a evocar o mencionar, construcciones prismáticas, en las que cada elemento, como en una obra de arte bien lograda, goza de autonomía. **Autonomía no significa separación total**, expresión que denota algo irrealizable. Así, por ejemplo, a pesar de que Kant interpreta la dialéctica como lógica de la apariencia, su concepto de autonomía se entreteje de modo incipientemente hegeliano con una noción universalista de la validez de la ley moral. El concepto adorniano de autonomía es relacional. Adorno busca evitar subordinar detalles o ejemplos a la soberanía teórica de las generalizaciones, al imperio de una totalidad frente a la cual lo individual no es sino un elemento funcional. Como ya he señalado, Adorno piensa que la praxis discursiva debe ser congruente con la crítica a las políticas de supresión de la individualidad. Se trata de escribir de tal manera que ni la arquitectura ni el sentido de los textos estén gobernados por el apriorismo de las abstracciones. Las constelaciones textuales adornianas se orientan por lo que Benjamin llama *Erfahrung* (experiencia plena, significativa), y que Adorno asocia a la autonomía, la creación, la autorrealización y, en general, a una vida no sometida a la dominación. Si bien la música no es propiamente semántica, las composiciones atonales, y en especial su rechazo a la función rectora de la clave dominante, parecen estar entre los modelos de la escritura adorniana. Para Adorno, el pensamiento a la vez jerarquizante y clasificadorio, el cual se vale de relaciones de subsunción y subordinación, es una de las condiciones de posibilidad de las políticas que con diferentes grados de violencia coaccionan la vida humana.

A mi juicio, dos textos tardíos de Adorno, los llamados *Dialektische Epilegomena*,¹⁷ muestran con excepcional virtuosismo el carácter experimental de su escritura. Adorno busca trascender los límites del logocentrismo, cuya problematización, según la *Dialéctica de la Ilustración*, se ve impulsada por Schelling. En *El orden del discurso*, Foucault usa una expresión que armoniza bien con la crítica de Adorno al *Identitätsdenken*, a saber, **monarquía o soberanía del significante**.¹⁸ Se podría atribuir a Adorno la idea de que el idealismo que su escritura pretende dismantelar es una suerte de encierro conceptual, de panlogicismo o, si se quiere, de endogamia teórica. Y cabe aseverar anacrónicamente que Adorno objeta lo

17 Véase ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*. TIEDEMANN, Rolf (ed.) con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Francfort en el Meno: SuhrkampVerlag, 1977, vol. 10.2, p. 741-782. La sección comprende dos textos: "Zu Subjekt und Objekt" y "Materialien zur Theorie und Praxis".

18 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 1973, p. 43.

que ha venido a llamarse **pantextualismo**. Si interpreto correctamente a Adorno, es posible denunciar la filosofía, señalar que los problemas tradicionales son seudoproblemas fincados en usos indebidos del lenguaje, anunciar el retorno a las cosas mismas o definir el positivismo como la última metafísica que habrá de allanar el camino hacia la conversión de la filosofía en la sintaxis lógica de la ciencia experimental, para dar algunos ejemplos de posiciones anti-metafísicas, y continuar de manera criptoconservadora en la línea de lo que se denuncia. Es paradójal el destino de ciertos intentos de trascender la filosofía, como el de Wittgenstein, que han tenido una vida póstuma muy intensa en las facultades de filosofía. Adorno ensaya una gramática filosófica alternativa, que no estaría supeditada a los recursos ontogramaticales —conforme a una formulación reciente de Habermas— del llamado *Identitätsdenken*. Pero no es fácil decidir hasta qué punto su obra no está siendo institucionalizada, ni hasta qué punto es exitoso su esfuerzo, tanto proposicional como preformativo, de romper con la lógica de las identificaciones. A continuación, me concentraré en uno de los dos ensayos que forman parte de los *Dialektische Epilegomena*, a saber, el ensayo *Marginalien zur Theorie und Praxis*. No me detendré a examinar el texto *Zur Subjekt und Objekt*.

En el ensayo que me ocupa, Adorno teje la relación entre la teoría y la praxis como una contradicción dinámica. Debo acotar que el sentido del término **contradicción** no está dado definitivamente por la lógica formal. Los conflictos humanos son, entre otras cosas, conflictos en torno a la definición social de la realidad y, en general, en torno a qué decir y cómo decirlo. La relación entre la teoría y la praxis debe concebirse dialécticamente ya que ni los conceptos de lo teórico, lo práctico y la interacción entre ambos, ni las formaciones políticas, culturales y económicas informadas por dichos conceptos han permanecido estáticos. Ya he advertido que la dialéctica en Adorno es negativa. En el caso de la oposición entre la teoría y la praxis, ello implica que para Adorno es falso en la coyuntura histórica en la que escribe postular una síntesis que superaría dicha oposición. De otro lado, lo teórico y lo práctico no están completamente separados entre sí. En un mundo sacudido tanto por la transformación de los sueños utópicos en la infernal pesadilla del comunismo burocrático como por las catástrofes de Auschwitz e Hiroshima, Adorno juzga que es incongruente la concepción circular de la dialéctica en Hegel, entre cuyas consignas están la de la unidad de la unidad y la diferencia, y la de la reconciliación de la realidad con la razón. Adorno invierte las tesis de Hegel de la mutua implicación de lo real y lo racional, y de lo verdadero y la totalidad: la sociedad actual es a su juicio falsa.¹⁹

19. Debo acotar que la palabra alemana traducida como **realidad** es *Wirklichkeit*, que se deriva del verbo *wirken* (trabajar, producir, hacer, efectuar). La historia universal es, de acuerdo a Hegel, la historia del espíritu, cuya razón de ser consiste en producirse a sí mismo como lo que es en esencia, a saber, libre, y ser libre no puede significar estar determinado por algo externo. El concepto hegeliano de realidad no está referido a la ingente multiplicidad de accidentes históricos, que suelen verse agrupados de diversas maneras por el positivismo y el empirismo historiográficos. Las tesis de Hegel cuya inversión he atribuido a Adorno evidencian una cierta indeterminación histórica.

Adorno sostiene, además, que si en medio del capitalismo tecnocrático, del culto a lo pragmático y utilitario se asume que la teoría debe estar orientada a la resolución inmediata de problemas prácticos, ello implica ceder ante el primado de una concepción reductiva de la praxis, que da por sentado que la eficiencia y la pronta eficacia en el marco de la dominación política y la producción de mercancías son a la vez necesarias y suficientes para una vida bien llevada. E implica, según Adorno, claudicar frente a un activismo hostil a la práctica teórica, a la reproducción ciega de una civilización material terriblemente destructiva. La búsqueda de la *Dialéctica negativa* de una salida frente a lo que podría llamarse el inmanentismo de la filosofía de la conciencia no debe entenderse como un programa tendente a la abolición de la reflexión filosófica, de la actividad teórica. Pero como la expresión **práctica teórica** sugiere, no se está promoviendo la pueril idea de un intelectualismo puro, de una filosofía que, como por arte de magia, no estaría condicionada por la lucha por la supervivencia, los conflictos políticos y las pugnas al interior de las instituciones académicas. Por otra parte, Adorno mantiene que la distancia reflexiva frente a las exigencias de nuestra animalidad —que Hegel caracteriza como la elevación del pensamiento sobre lo finito— ha sido puesta al servicio de la represión, tanto en el sentido freudiano del término como en el sentido de la dominación política. Para Adorno, la represión es una prolongación irreflexiva de la historia natural. Pero los usos represivos del lenguaje teórico no definen exhaustivamente la teoría. En palabras de Adorno: *Wohl ist der Dispens des Geistes von der materiellen Arbeit Schein, denn Geist setzt zur eigenen Existenz materielle Arbeit voraus. Aber er ist nicht nur Schein, dient nicht nur der Repression. Die Trennung markiert die Stufe eines Prozesses der aus der blinden Vorherrschaft materieller Praxis hinausführt, potentiell hin auf Freiheit.*²⁰

Y acerca de la doctrina aristotélica de la virtud, dice que si bien es ideológica en tanto que privilegio del heleno privado sustraído a la cosa pública, abre no obstante un horizonte para la felicidad que adviene con la reflexión libre, con una reflexión que escaparía al ejercicio y el padecimiento de la violencia (*dem Ausüben und Erleiden von Gewalt entronnen wäre*).²¹

Es recurrente en Adorno el uso del modo subjuntivo. Su teoría es una teoría concebida como refugio de desiderata morales y políticos. Me refiero, sobre todo, a la justicia, la creatividad, la felicidad, la solidaridad y la autonomía. Pero por sí sola la teoría es políticamente impotente. De otro lado, el polisémico concepto hodierno de praxis, con sus diferenciados pasado y presente, lleva la huella de un mundo histórico que ha traicionado los sueños de emancipación que dieron brío a la era moderna en su etapa formativa. Adorno piensa que la

20 "Sin duda, la liberación del espíritu frente al trabajo material es ilusoria. La propia existencia del espíritu presupone el trabajo material. Pero no es solamente ilusoria, ni se limita a estar al servicio de la represión. La separación —entre la teoría y la praxis— se da en la fase de un proceso de distanciamiento frente a la ceguera de una dominación primigenia centrada en la praxis material. Es decir que dicha separación es potencialmente una fuente de libertad". ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, p. 768.

21 *Ibid.*, p. 769.

praxis contemporánea está profundamente atrofiada. Una praxis dirigida a la vida buena buscaría trascender el ordenamiento vigente. El privilegio del trabajo intelectual, que en la fracturada y antagónica sociedad contemporánea se constituye en forma unilateral de vida, se apoya en la muy extendida subordinación del trabajo manual a un régimen disciplinario conductista, deshumanizante. Dicho régimen no puede evitar perpetuar la pobreza relativa, tanto en el sentido dinerario como en el que dice relación con la pésima distribución de la tranquilidad, el aire puro, el agua potable y los recursos educativos, entre otros; por ende, no puede sino contribuir a la reproducción de la violencia. El descuido y la indolencia, que Adorno tilda de frialdad burguesa, están en su opinión entre las condiciones de posibilidad de los campos de concentración y exterminio. También la progresiva destrucción humana de la tierra se debe a la generalizada desidia. "*Fällige Praxis wäre allein die Anstrengung, aus der Barbarei sich herauszuarbeiten*".²² Una praxis orientada a alcanzar la madurez, la *Mündigkeit* (mayoría de edad) postulada por Kant como el objetivo de la Ilustración, requiere la libertad espiritual. En una sociedad libre, la separación entre lo teórico y lo práctico quedaría superada. "*Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung*".²³

Como he venido sosteniendo, Adorno muestra que la historia de los conceptos de teoría y praxis es la historia de las formas en las que en el marco de su mutua oposición sus significados se han ido configurando, exteriorizando. En algunos casos, dicha oposición se exagera. Por ejemplo, en varias universidades en el presente, cuya planta docente incluye a profesores de filosofía, se pone en práctica la opinión según la cual la filosofía no sirve para nada. Piénsese a ese respecto en la estructura curricular y en la distribución del poder económico y político al interior de esas instituciones. Pero claramente hay maneras de definir y experimentar la **praxis** que no están explícitamente supeditadas al contraste con la teoría. Ciertas tareas administrativas son realizadas rutinariamente; una política sometida en su totalidad a la reflexión teórica sería inviable. Tampoco tiene sentido exigirle a la teoría que a cada paso demuestre su importancia para las demás formas de praxis. El cultivo del lenguaje y las matemáticas en las universidades no puede darse si su practicidad inmediata debe estar *ab initio* demostrada. Y los múltiples y a veces laberínticos problemas asociados al mundo laboral no pueden ser anticipados con precisión. Dirigir la educación a preverlos detalladamente y, sobre esa base, a estar preparados a solucionarlos expeditivamente sería impráctico; uno descubriría que en la turbo contemporaneidad, en la que las grandes ciudades latinoamericanas también están inmersas, una instrucción inclinada al inmediatismo se volvería rápidamente anacrónica. Las experiencias *in situ* son indispensables para la adquisición del sentido de la praxis laboral. Me parece que el rechazo en nombre de la concreción y la eficacia inmediata al pensamiento y el ocio que lo posibilita, a la teoría por su naturaleza presuntamente abstracta,²⁴ cae en una abstracción burda. No sólo sobredimensiona

22 "Una praxis venidera se centraría en el esfuerzo por dejar atrás la barbarie". *Ibid.*, p.769.

23 "El objetivo de una praxis recta sería su propio desmantelamiento". (La negrilla es mía). *Ibid.*, p. 769.

24 *Ibid.*, p. 776.

la efectividad²⁵ de las acciones, como las que parecen hacer de la protesta política un fin en sí mismo, sino que además se basa en un conocimiento erróneo, abstraído de la realidad que pretende dominar. Según Adorno, el activismo inmediateista de los rebeldes de la década de los sesenta del siglo pasado copia del mundo que denostaban, de un mundo en el que predomina la racionalidad instrumental, una visión a la vez técnica y ciega de la eficacia de las acciones. A la formación humanística, que se ha visto empujada a tomar como modelos a la tecnociencia y las exigencias mercantiles, políticas y militares, no le corresponde hacer algo que nadie puede hacer, y es acertar en las escuelas, liceos y universidades el pronóstico del futuro que le espera al graduando.

Con ello no busco ensalzar la llamada teoría pura, que en todo caso es una ficción. Sigue siendo útil una formación humanística, en un sentido de lo útil no subordinado a cálculos dinerarios y burocráticos cortoplacistas. Si se la toma en serio, enriquece los procesos de creación de sentido, propicia la creatividad y el aprendizaje nutrido por el arte de escuchar, conduce al desarrollo de la sensibilidad estética, y abre un espacio para pensar la autonomía. Como señala Hegel, no podemos alcanzar la autodeterminación, no podemos llegar a ser libres, si no nos concebimos como tales. Convertida en una serie de reflejos condicionados, la vida humana se malogra. Según Adorno, no obstante, la teoría no supeditada a exigencias prácticas inmediatas refleja y reproduce una injusticia, a saber, la que acompaña a la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, pero por otra parte es una fuente de oxígeno —valga la metáfora— en medio de la agudización en las sociedades del capitalismo industrial avanzado de la dominación de la naturaleza y el control administrativo de la vida. Frente al deterioro ambiental, la tendencia a la banalización de la vida y el frecuente maltrato del que son objeto los trabajadores, es valiosa y práctica la actividad intelectual libre. Dicha actividad sirve de refugio para el concepto de vida buena, para el ideal dirigido a que la innata creatividad de cada ser humano no sea coartada.

La filosofía social de Adorno se centra en la crítica al presente. La palabra crítica, claro está, tiene diversas acepciones. Una elaboración adecuada del concepto adorniano de crítica rebasaría los límites del presente texto. Cabe mencionar sucintamente que la *Dialéctica negativa* está influenciada tanto por la idea kantiana de una crítica de la razón a la razón — el genitivo *der* es a la vez objetivo y subjetivo—, la cual Adorno reorienta en sentido de la autolimitación del lenguaje conceptual, como por la oposición de Marx a la mercantilización de la existencia y el falseamiento ideológico de la realidad capitalista. Además, Adorno ensaya una crítica social a la vez inmanente y trascendente, es decir, una crítica referida al proceso de institucionalización de la racionalidad instrumental en la sociedad moderna e iluminada por una idea que tiene raíces profundas en occidente, a saber, la idea de una vida buena. En lo que a la historicidad de dicha idea respecta —y habría que recordar las frecuentes referencias adornianas al elemento histórico de la verdad (*der historische Kern der*

25 *Ibid.*, p. 774. Adorno afirma que el activismo de los rebeldes en los años sesenta evidenciaba una exageración narcisista de su propio poder.

Wahrheit)— Adorno se inscribe en una tradición filosófica que, a juicio de Foucault, se remonta al ensayo de Kant sobre la Ilustración. Foucault sostiene que Kant inaugura la reflexión filosófica moderna en torno al presente. Kant concibe su época como una época todavía no ilustrada, pero sí de progresiva ilustración. Una indagación apropiada acerca del concepto de presente —que recorre las filosofías de Hegel, Marx y Nietzsche, y se ve problematizado en ellas— tampoco sería abarcable en el marco del trabajo en curso. Sin duda, no se sostiene la noción simplista del tiempo humano conforme a la cual el pasado, el presente y el futuro son unidades disjuntas. Lo que llamamos presente está atravesado por el recuerdo, el olvido, la represión, las expectativas, la añoranza.

La interpretación museológica de idearios pasados sustituye la reflexión crítica acerca de su efectividad histórica y relevancia contemporánea por una actitud hagiográfica. Y si uno hace de las filosofías que defienden la autonomía objetos de culto incurre en una paradoja pragmática; ensalzarlas, suponer sin más que son dignas de adhesión sumisa y de emulación, es caer en la heteronomía. Se le hace un flaco favor a la teoría crítica si se busca alabarla reduciéndola a una nueva ocasión para investigaciones gobernadas por los criterios y los intereses de una academia altamente burocratizada. Claro que en el caso de América Latina, y tal vez no sólo en dicho caso, el academicismo es un fenómeno complejo y contradictorio. En las humanidades y las ciencias sociales es especialmente difícil evaluar la calidad del trabajo intelectual. En una época en la que, *grosso modo*, las universidades en nuestra América buscan consolidarse, superar los frecuentemente denigrados ensayismo, improvisación y diletantismo, y alcanzar la respetabilidad internacional, la expectativa, si es que no se trata de una exigencia *sotto voce*, de que en vez de arriesgarse al foucaultiano azar de la experimentación los textos en las disciplinas humanísticas y sociales se inscriban en tradiciones que han podido proliferar y enriquecerse en el mundo noratlántico apunta a facilitar la evaluación de dichos textos. Tal expectativa no es del todo irracional; y como he advertido, no es que el trabajo exegético le fuera ajeno a Adorno. Pero no cabe duda de que un individualismo apoyado en la convicción de que el *principium individuationis* es condición *sine que non* del progreso hacia la *Mündigkeit* kantiana, le llevó a estar incómodo en ámbitos institucionales; su escritura es, entre otras cosas, signo de esa incomodidad. No obstante, la institucionalización en estas latitudes de la idea de que los temas y los procedimientos de la academia noratlántica son canónicos contribuye a reproducir la dependencia cultural, a fomentar la heteronomía, independientemente de la distinción que Gadamer traza entre la autoridad de la tradición y el autoritarismo. Sin embargo, la lectura en América Latina de la obra de Adorno —o, mejor dicho, su recepción crítica— se justifica en el presente en razón de que esa obra desmitifica una forma de vida cuya fuerza hechicera en nuestros países es considerable.