

XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

Theodor Adorno: activismo, discusión y violencia como formas vacuas para una falsa praxis.

Barbieri, Julian Javier.

Cita:

Barbieri, Julian Javier (2021). *Theodor Adorno: activismo, discusión y violencia como formas vacuas para una falsa praxis*. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-012/161>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/even/hEr>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

THEODOR ADORNO: ACTIVISMO, DISCUSIÓN Y VIOLENCIA COMO FORMAS VACUAS PARA UNA FALSA PRAXIS

Barbieri, Julian Javier

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Este trabajo tiene como fin exponer la concepción presentada por Theodor Adorno sobre el concepto de “praxis verdadera” a partir de su diferenciación con lo que define como “falsa praxis”. En una renovada exégesis de la afamada tesis XI sobre Feuerbach de Karl Marx, Adorno intenta recuperar la valía del momento teórico no como mera antesala para el pasaje a la acción, sino como parte inescindible de la praxis misma. A su vez, al describir al mundo como regido por la fuerza del “sistema” postula que en tal estado de cosas la teoría debe ser significada como “resistencia” ante un mundo regimentado, como también, la condición incondicionada para una auténtica transformación, en clave emancipatoria, de la sociedad.

Palabras clave

Falsa praxis - Sistema - Resistencia - Teoría

ABSTRACT

THEODOR ADORNO: ACTIVISM, DISCUSSION AND VIOLENCE AS EMPTY FORMS FOR A FALSE PRAXIS

The purpose of this work is to present the conception presented by Theodor Adorno on the concept of “true praxis” from its differentiation with what he defines as “false praxis”. In a renewed exegesis of Karl Marx famous thesis XI on Feuerbach, Adorno tries to recover the value of the theoretical moment not as a mere prelude to the passage to action, but as an indispensable part of the praxis itself. In turn, when describing the world as governed by the force of the “system” he postulates that in such a state of affairs the theory should be signified as “resistance” to a regimented world, as well as the unconditional condition for an authentic transformation, emancipatory key, of society.

Keywords

False praxis - System - Resistance - Theory

Activismo, discusión y violencia como formas vacuas para una falsa praxis

Una inquisición fundamental guía el planteo de la problemática sobre la *cuestión social* en “Notas marginales sobre teoría y praxis” [1], a saber: ¿Por qué la *praxis* ha devenido falsa? Arca no teórico cuya elucidación demandará una analítica múltiple, donde se integrarán conceptos de psicología social, junto con lecturas sociológicas, filosóficas y, podría decirse, vivenciales

(su trunca experiencia con el estudiantado alemán como docente y rector en Frankfurt). La causa explicativa de la crisis que ha falseado la *praxis* es su escisión de aquel elemento que otrora le sirvió de sustento, sentido y basamento teleológico:

“La *praxis* sin teoría, bajo la condición más progresiva del conocimiento, debe fracasar, y según su concepto la *praxis* lo debiera realizar. Una falsa *praxis* no es *praxis*. (...) La aversión a la teoría, característica de nuestra época, su extinción de ningún modo casual, su proscripción por 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... semejante aversión a la teoría constituye la debilidad de la *praxis*”.[2]

La paráfrasis de Marx sugerida en la segunda parte de la cita habla a las claras del periplo negativo en el que ha caído la *praxis* desde su entronización decimonónica, esto es, su unilateralidad. La afamada denuncia marxiana hecha a la filosofía clásica alemana en su *Tesis sobre Feuerbach* (XI) puede ser completada con otra de sus más iluminadas afirmaciones sobre la *praxis* real: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma material, así el proletariado halla en la filosofía su arma espiritual (...) El cerebro de esta emancipación es la filosofía y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía”.[3] Teoría y *praxis* son idénticos conceptuales (aunque pocos veces dicha identidad se replique antropológicamente), obligando tal aserto a una necesaria semántica convergente en su tratamiento, donde se negará toda divergente autarquía ontológica entre ambos términos por el yerro dialéctico que conllevaría. En otras palabras, la aversión teórica tiene efectos prácticos traducibles en frustrantes y recurrentes fracasos por la incomprensión de lo que se busca o hace. La evidente manifestación de esta crisis de la *praxis* se percibe en el desconcierto ante la siguiente pregunta leninista; “¿Qué hacer?”. Pregunta que en el revolucionario ruso encontró en la comprensión teórica de su coyuntura el brazo conductor para una futura y exitosa *praxis* emancipatoria, y que los jóvenes estudiantes alemanes desoyen en pos de un voluntarismo irreflexivo que ni siquiera se muestra lector de algún “*Iskra*” [4] germano. Estado de cosas que refleja una suerte de desesperación ante una realidad significada por ellos como pétrea e inmovible, por lo que se produce en la *psique* del

militante una compensación psíquica que los lleva, por un lado, a generar una suerte de nostalgia colectiva por la *praxis*, y por el otro, a sobrevalorarla acriticamente: “El pase a la *praxis* sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría y multiplica esa impotencia mediante el aislamiento y fetichización del momento subjetivo del momento histórico: la espontaneidad. Tal deformación se produce a modo de reacción frente al mundo regimentado”. [5] La absolutización unilateral de la acción sin la mediación y guía del pensamiento crítico conduce a la paradoja racionalidad de hacer más fuerte lo que se combate. En términos socio-políticos, la ceguera comprensiva y su consecuencia práctica, la precipitación activista, por su desconocimiento de las fisuras ante una presunta totalidad pétrea deriva en una restauración de lo indeseado.

A lo que se suma un hecho epistemológico que agrava aún más la ya desesperante situación: “Se confundiría con la tendencia tecnocrático-positivista a la que cree oponerse y con la que guarda mayor afinidad que la que se imagina”. [6] Podría decirse que la “espontaneidad” decisoria hace de la razón de la *praxis* una *praxis* sin razón y de la razón revolucionaria una racionalidad restauradora. Cuando una figura interna a la totalidad se opone a ella como si el ciclo del espíritu aún no se hubiera completado, ese acto de rebelión fortalece al todo, aumentando su capacidad de absorción. El resultado equivale a una restauración: lo que se creía superado vuelve, pero no es exactamente la misma figura (porque la dialéctica no retrocede), sino una nueva figuración que ha perfeccionado sus rasgos al salir airoso de la confrontación:

“A muchos les suena plausible la proposición de que contra la totalidad bárbara ya solo surten efecto los métodos bárbaros. La violencia, que hace cincuenta años pudo parecer todavía justa, y para un breve período, ante la esperanza demasiado abstracta e ilusoria de una transformación total, después de la experiencia del terror nacionalsocialista y estalinista, y frente a la persistencia de la represión totalitaria, se encuentra inextricablemente unida a aquello mismo que debió ser cambiado”. [7]

A su vez, la deformación de la *praxis* no se acota al aspecto decisionista del “activismo”, sino también, a su manifestación dialógica representada por la “discusión”. Entrambas prácticas son significadas por Adorno como formas de la *pseudopraxis*, siendo esta última el sucedáneo de la verdadera *praxis*, la política. La política pasa a ser el concepto no “estrecho” (no limitado) de la *praxis*: “Un concepto de *praxis* que no sea estrecho ya únicamente puede referirse, entretanto, a la política, a aquella situación de la sociedad que condena a la irrelevancia la *praxis* de cualquier individuo”. [8]

Resonancias hegelianas conllevan dicha concepción del fenómeno político, al sumir la acción individual en el océano de la totalidad socio-política, obteniendo de esta no solo su sentido sino verdadera dignidad. Afirmaciones puestas en confrontación con

la moral kantiana, la que pretende hacer nacer el fundamento del obrar correcto de manera intra-subjetiva, erigiendo así “(...) el individuo como sustrato de la acción justa, que, para Kant, es radicalmente racional”. [9] Aserto negado por Hegel en los siguientes términos; “(...) no porque encuentre algo no contradictorio es esto justo, sino que es justo porque es lo justo”. [10] “Lo justo” “es”, no por la actividad de una voluntad legisladora sino por una voluntad general; se fundamenta, no en una subjetividad trascendental sino en la intersubjetividad inmanente; se comprende, no por el escrutar del entendimiento abstracto sino por el seguimiento que demanda la razón concreta; es vivenciado no en la contemplación reflexiva del “cielo estrellado” [11] sino en la vida transformadora de un pueblo; se halla, no en la *burgos* sino en la *pólis*; se practica, no como burgués sino como ciudadano. Todo lo cual patentiza la mentada “condena a la irrelevancia”, por parte de Hegel, de cualquier obrar “individual” si se lo compara con su antónimo axiológico, el “Estado”: el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en la figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado -una acción en comparación con la cual el obrar del individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas vale la pena hablar de ello”. [12] La apología hegeliana de la estatalidad presupone una crítica dual, esto es, a la moral kantiana y al liberalismo dieciochesco en sus postulados más caros, que ven en la acción del auto-referencial burgués la fuente de los bienes sociales. La sede de lo ético no encuentra su raigambre en el individuo robinsoniano y monológico, como lo piensa Kant (la *Moralität*), sino en la “Éticidad” (*Sittlichkeit*), cuyo momento superior es el Estado, pensado como realidad ética y sitio del auténtico obrar universal.

Ahora bien, el reconocimiento adorniano de Hegel no estará exento de críticas a dicha concepción, no tanto por sus razones lógicas sino por sus consecuencias prácticas sopesadas por el peso de su reciente experiencia histórica; “Pero nadie se llame a engaño: precisamente en la ampliación política del concepto de *praxis* es puesta, al mismo tiempo, la represión del individuo por lo universal. (...) desvalorizar la acción del individuo, y por tanto de todos los individuos, es paralizar también lo colectivo”. [13] Es claro que Adorno se inclina por una lectura cuasi popperiana de Hegel, al menos en lo que refiere al concepto de Estado, conduciéndolo a juzgar la totalidad estatal del filósofo prusiano como génesis teórica del Estado totalitario. Sin embargo, en su análisis sostendrá que los dos idealistas alemanes representan el punto más alto de la “autoconciencia burguesa de la *praxis*”, lo que debe ser leído como un reconocimiento parcial de ambos, dado que encarnan también el grado sumo de la escisión antagónica entre “(...) lo particular y lo universal”, fuente constituyente de la aludida “falsa *praxis*”. Separación ontosocio-política que continúa su negativa prevalencia durante la vigésima centuria en espera de una novedosa irrupción, a saber, el hallazgo “(...) en la realidad [de] una figura de la *praxis*, figura posible, más elevada; su descubrimiento necesita de la reflexión teórica”. [14] El uso de la categoría “figura” no es casual, dado

que, a mi entender, en su connotación apela reminiscencias del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* (nuevamente), donde con el término “figura” sugiere una dual disquisición: “figuras de la conciencia” y “figuras de un mundo”:

“El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo”. [15]

Este párrafo oficia de separación de aguas entre dos momentos fenomenológicos: el primero, (“Conciencia”, “Autoconciencia” y “Razón”) toma al individuo de manera teórica, singular, como una abstracción ahistórica; el segundo, (“Espíritu”, “Religión” y “Saber Absoluto”) como un individuo concreto e histórico, cuya hominización solo puede realizarse en el mundo deviniendo uno con la misma mundanidad. Todo lo cual pone en el centro la antelación lógica (no histórica) de la teoría sobre la *praxis*, es más, esta última pasa a ser un epifenómeno subsidiario (en lo intelectual) de la aquella primera etapa abstractiva. Conclusión a la que parece sumarse Adorno (como venimos exponiendo desde el análisis de la “Tesis XI” sobre Feuerbach de Marx que Adorno tomó como *leitmotiv* de su argumentación) con afirmaciones que reclaman la necesidad “de la reflexión teórica” como medio que permitirá el “descubrimiento” de una “posible” “figura de la *praxis*”. Al definir la actividad teórica como un “descubrimiento” sugiere una relación con la *praxis* que no será ontológica (creacionista) sino epistemológica (comprensiva), otorgándole así a los procesos socio-históricos (“figuras de la *praxis*”) un relativa autarquía (dado que la “reflexión teórica” también contribuye a su transformación) ante su plausible intelección. Como ocurre con la relación entre entidades ideales (por ejemplo, la geometría) y el hombre que las estudia, donde lo descubierto no depende ontológicamente de su descubrimiento (la realidad del teorema de Pitágoras, su racionalidad, no nace en el siglo V a.c, sí solo su “descubrimiento” epistémico, aunque, cierto es que en aquellas abstractas entidades el descubrimiento no altera lo descubierto, como si ocurre con las “figuras” históricas).

Y si antes habló de una *praxis* sin estrechez como lo que define a la política, su opuesto axiológico y conceptual, una “*praxis* estrecha”, será aquella que surgirá de una dialéctica de la desesperación, de un decisionismo carente de reflexión, de un hacer sin saber, en definitiva, de la condenación a una *praxis* sin teoría: “He aquí una dialéctica desesperada; del anatema que la *praxis* impone a los hombres no es posible escapar sino a través de la *praxis*, mientras que, al mismo tiempo, ella -insensible, estrecha, carente de espíritu- contribuye como tal a reforzar ese anatema. La novísima aversión [16] a la teoría, que inerva esto, hace de ello un programa”. [17] Las acciones que emana-

ran de tal condena a la *praxis* no harán más que redundar en el beneficio del *status quo* imperante, dado que acontecen en un mundo donde la libertad no tiene espacios de tránsito por donde puedan circular las acciones pretendidamente disruptivas, o peor aún, esta “falsa *praxis*” escogerá los senderos reglados por el omnímodo poder que pretende conmovier, contribuyendo así tanto a su preservación como acrecentamiento. Ello se debe a que por más que se quiera evitar con las prácticas activistas dicha paradoja, cualquier camino alternativo por el que se opte, en un mundo sin senderos para la libertad, reconducirá aquel tránsito revoltoso en alguno de los otros tantos caminos que por la misma “estrechez” de la *praxis* que lo anima certificará con su frustración el dicho que describe la lógica vial imperial: “todos los caminos conducen a Roma”.

A modo de cierre destaco lo siguiente: queda firme la noción de que en un mundo no-libre toda *praxis* concreta necesariamente no hace más que acicalar la espuela del poder. Por lo que se hace evidente que en un sistema sin hendiduras por donde verter una práctica que contribuya en la fragmentación del poder, solo podrá representar la libertad autentica un tipo de actividad abstracta, a saber, la “teoría”. Es en ella donde las prefiguraciones para la *praxis*, yacentes en un mundo sin libertad, no pueden concretar su estreches sobre dicha actividad teórica. Lo que entraña una última paradoja, expresada por Hegel y retomada por Adorno, sobre la naturaleza dignataria de la libertad: “(...) el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas”. [18] A lo que el filósofo prusiano adiciona una consideración dialéctica sobre el destino del pensamiento, esto es, dar un ahí para la libertad: “(...) esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad, es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica”. [19] En el mismo sentido, Adorno deposita en la “teoría” la dignidad de ser el espacio simbólico de la libertad, y a su vez, el motor o estímulo que desencadena el proceso negativo de despliegue en lo otro de si: una *praxis* sin estrechez. De esta manera, la “teoría” se convierte en fuerza productiva práctica y adquiere la capacidad de transformar la realidad justamente por su diferencia respecto de la acción inmediata: “La teoría representa lo no estrecho. A pesar de su propia esclavitud ella es, en un mundo no libre, paladín de la libertad”. [20] Para que la teoría pueda reflexionar sobre la *praxis* es necesaria la separación entre ambas. Sólo a partir de la teoría es posible que surja la humanidad como el sujeto de la verdadera *praxis*, es decir, como el sujeto de la política, y desde ella dar una respuesta verdadera a la cuestión social.

NOTAS

[1] La publicación de *Marginalien zu Theorie und Praxis* será en 1969, escrito que, junto con *Zu Subjekt und Objekt* ("Sobre sujeto y objeto"), iban a ser incluidos como "Epilegómenos dialécticos" en la tercera edición de *Dialéctica negativa*. Por eso permanecieron inéditos y fueron publicados finalmente en la primera edición de las Obras completas (1970) dentro del segundo tomo de "*Kulturkritik und Gesellschaft*". En lo que respecta a la edición castellana de la cual me serviré, el texto aparece en "Consignas" (1973), donde se compendian varios artículos del autor, con el título indicado y dentro de un último capítulo de cierre nominado como "Epilegómenos dialécticos".

[2] Adorno, T; "Notas marginales sobre teoría y praxis", en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1993, p. 166

[3] Marx, K; "Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Hegel, G. W. F; *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires 1968, p. 22

[4] Apelativo de la gazeta publicada por los socialistas alemanes en el exilio y que tuvo, entre otros, a Vladimir Lenin como miembro del equipo directivo.

[5] Adorno, T; op. cit., p. 167

[6] Ibid., p. 168

[7] Ibid., p. 169

[8] Ibid., p. 164

[9] Idem.

[10] Hegel, G. W. F; *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires 1992, p. 255

[11] "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí". Kant, I; *Crítica de la Razón práctica*, Losada, Bs. As. 2003, p. 138

[12] Hegel, G.W.H; op. cit., p. 249

[13] Adorno, T; op., p. 164

[14]Ibid., p. 165

[15] Hegel, G. W. F; op. cit., p. 261

[16] La aversión a la teoría sería la causa de que el activismo fracase. El activismo intentaría compensar la falta de análisis de la situación objetiva con la fetichización del momento subjetivo, es decir, con la fetichización de la espontaneidad. La impotencia frente a lo que se quiere cambiar y no puede cambiarse, entonces, deformaría aún más la *praxis* hasta sustituirla por la violencia. Contra la totalidad bárbara los activistas sostendrían que sólo son efectivos los métodos bárbaros, conllevando tal sentencia una nueva recaída en la barbarie ínsita en la abstracta racionalidad del "ojo por ojo", o peor aún, en nuestro formato telúrico de la barbarie, "cuando uno de los nuestros caiga, caerán cinco de los de ellos" ... A todo lo cual Adorno responderá; "O la humanidad renuncia al ojo por ojo de la violencia, o la *praxis* política presuntamente radical renueva el viejo horror". Adorno, T; op. cit., p. 169

[17] Ibid., p. 163

[18] Hegel, G. W. F; *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 2005, p. 520, § 482

[19] Ibid., p. 521, § 482

[20] Adorno, T; op. cit., p. 163

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T.; *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1993.

Marx, K.; "Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Hegel, G. W. F; *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires 1968.

Hegel, G.W.F.; *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires 1992.

Hegel, G.W.F.; *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 2005.

Kant, I.; *Crítica de la Razón práctica*, Losada, Bs. As. 2003.